Leila Mezan Algranti

Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia

(Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste - 1750-1822)

Tese de Doutoramento apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Orientador:
Prof. Dr. Fernando Antônio Novais

São Paulo
1992

Agradecimentos

Um doutorado é sempre uma tarefa árdua que exige de nós não apenas certas habilidades mas também muito esforço e disciplina, principalmente quando ele se realiza num momento da vida em que a carreira profissional já está de certa forma encaminhada e a família constituída. As solicitações são então múltiplas e variadas e chegam de todos os lados, interrompendo o ritmo de trabalho que, ingenuamente, se idealizou. Mas é também nesse momento que os reforços e estímulos se juntam e se consegue o fôlego necessário para chegar ao fim. Seria impossível não pensar em tudo isso e em todos aqueles que contribuíram para a realização deste trabalho, ao colocar o ponto final na tese.

Se a idéia do estudo surgiu no arquivo, ela floresceu e se constituiu na sala de aula. É portanto aos alunos da Graduação de História da UNICAMP (88/89), com quem discuti as primeiras idéias deste trabalho, a quem agradeço primeiramente. Aos meus colegas de Departamento sou grata também, por me concederem as liberações das atividades didáticas necessárias à realização da pesquisa e redação da tese.

Sem o auxílio do CNPQ e do FAEP, as viagens e estadias prolongadas em Minas e no Rio de Janeiro não teriam sido realizadas. Durante a pesquisa, em diversas etapas e atividades contei com colaboradores dedicados: Corina Manzoli de Barros, Mônica Ferreira de Farias Costa, Claudia De Narde, Jaime Rodrigues, José Moraes Santos Neto, Jefferson Cano e Jane Regina Ferreira; mas foram dois grandes amigos, Jairo Leal dos Santos e Sandra de Almeida Figueira, que deram o primeiro impulso à pesquisa. Incansáveis, fizeram contatos para mim e acompanharam-me no início da pesquisa no Rio. Da mesma forma, sou grata a Mary del Priore que me guiou pelos arquivos e bibliotecas eclesiásticos de São Paulo, e com sua experiência "alimentou" este trabalho com documentos e informações fundamentais.

Não faltaram entre amigos e familiares ouvintes atenciosos que se dispuseram a ouvir as minhas aborrecidas explicações sobre o andamento do trabalho. Contei também com interlocutores instigantes: Roberto Romano, Maria Stella Bresciani, Maria José Trevisan (Mara), Edgar de Decca, Célia Azevedo, Isabel Marson e Margareth Rago indicaram bibliografia, fizeram sugestões e foram solidários com meu trabalho sempre acrescentando algo novo com suas observações.

Aos leitores dos manuscritos sou eternamente grata. Laura de Mello e Souza e Renato Mezan, em etapas diferentes, leram partes dos rascunhos esclarecendo e aprimorando o texto com sugestões. Vavy Pacheco Borges foi mais do que amiga e profissional lendo e comentando atentamente toda a terceira parte da tese. Seus comentários foram fundamentais para o andamento do trabalho.

Nos arquivos eclesiásticos, principalmente nos dos conventos, conheci religiosas solidárias, cuja opção pelo anonimato, própria da vida religiosa, impede-me de nomeá-las, mas que com sensibilidade e confiança depositaram em minhas mãos seus acervos centenários.

Evaldo Silva, Lilian Siqueira e Norberto de Paula Lima contribuíram com suas habilidades profissionais, respectivamente na análise dos dados, revisão e editoração eletrônica da tese.

A Fernando Novais, a quem devo minha formação acadêmica, sou grata mais uma vez, pelo privilégio de ter sido sua orientanda e poder usufruir de seu vasto conhecimento e experiência como historiador.

Eduardo, como sempre, foi o companheiro infatigável de todos os momentos. Com sua tranqüilidade e bom senso habituais soube dosar minha obsessão pela pesquisa e temperar com carinho meus momentos de descanso.

Às queridas Claudia e Bruna, agradeço a compreensão, o estímulo e a paciência que permitiram termos "sobrevivido" a dois doutorados simultâneos em família!

ABREVIATURAS UTILIZADAS

ACA-RJ	Arquivo do Convento da Ajuda - RJ
ACLU-SP	Arquivo do Convento da Luz - SP
ACM-MG	Arquivo do Convento das Macaúbas - MG
ACMA	Arquivo da Cúria Metropolitana de Mariana
ACMSP	Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo
ACST-RJ	Arquivo do Convento de Santa Teresa - RJ
AESP	Arquivo do Estado de São Paulo
AIHGB	Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
ANRJ	Arquivo Nacional - Rio de Janeiro
ASCM-RJ	Arquivo da Santa Casa de Misericórdia - RJ
BNRJ	Biblioteca Nacional - Rio de Janeiro
RAMSP	Revista do Arquivo Municipal de São Paulo
RAPM	Revista do Arquivo Público Mineiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 7

PRIMEIRA PARTE: LEVANTANDO OS MUROS DA CLAUSURA

CAP.I - TRÊS CONTOS, TRÊS PONTOS 13
1 - Os Três Contos 13
A) Joana de Portugal 13
B) Jacinta de S.José 20
C) As descendentes de Chica da Silva 25

2 - Entre Joana e Jacinta 29
A) A herança de Joana 29
B) A memória de Jacinta 35

3 - Clausura e Condição Feminina 40
A) A institucionalização da clausura 40
a) os primórdios da clausura 40
b) o princípio e a prática 43
B) O enclausuramento de mulheres leigas 48
a) órfãs, mendigas e "decaídas" 48
b) educandas, viúvas e solteiras 53

CAP. II RECLUSÃO FEMININA E SOCIEDADE COLONIAL 59
1 - Velhos e Novos Estereótipos 59
A) Reclusão/submissão - Rebeldia/vitimização 62

2 - Instituições Femininas de Reclusão 69
A) A política da Coroa 72
B) Conventos e Recolhimentos 81

3 - As Primeiras Fundações 91
A) Da necessidade dos povos 93
B) Sob os desígnios do Senhor 101
C) Em Defesa da Moral Pública e dos Bons Costumes 116

SEGUNDA PARTE: MULHERES ENCLAUSURADAS

CAP. III - A PRESERVAÇÃO DA HONRA E DA VIRTUDE FEMININA 122
1 - A Honra da Mulher Colonial 123
A) Honradas e Virtuosas: o ideal da mulher honrada 123
B) Mulheres sem Honra e Mulheres Desonradas 136

2 - Ação e Contravenção: uma questão de honra 147
A) A conquista de um "estado" 147
B) Preservando a Honra do Marido e da Família 158

CAP.IV-A POPULAÇÃO FEMININA NAS INSTITUIÇÕES DE RECLUSÃO 176
1 - Povoando os Conventos e Recolhimentos 176
2 - A Continuidade da Instituição 197

TERCEIRA PARTE: À SOMBRA DOS CÍRIOS: O COTIDIANO DAS MULHERES SÓS

CAP. V - **A REGRA:** CONTROLE E DISCIPLINA DAS RECLUSAS 208
1 - O Tempo do Sino 210
2 - Cidadela de Virtudes 215
3 - "Das Penas e das Culpas" 225

CAP. VI - **SOCIABILIDADE:** LONGE DA FAMÍLIA, ESPAÇO DE INDEPENDÊNCIA 231
1 - Senhoras de Si 235
2 - Dos Murmúrios ao Burburinho 250

CAP. VII - **EDUCAÇÃO:** A CLAUSURA PROVISÓRIA 263
1 - Uma Questão Controvertida 263
2 - Educandas nos Conventos e Recolhimentos 273

Cap. VIII - **DEVOÇÃO:** PARA ALÉM DAS MURALHAS DO CLAUSTRO 290
1 - O Caminho da Perfeição 292
A) A religiosa perfeita 292
B) Leituras e exercícios espirituais 301

2 - Práticas Devotas no Interior da Clausura 312
A) Práticas comunitárias 314
B) A morte no convento 320
C) Práticas individuais 329

3 - Piedosas, Místicas e Visionárias 340

CONCLUSÃO 357

ANEXOS 362

FONTES E BIBLIOGRAFIA 368

Bom tempo foi o d'outrora
Quando o Reino era cristão
Quando as donas consumiam
Seus teres na devoção.

(Gonçalves Dias, *Sextilhas de Frei Antão*)

Introdução

O desejo de investigar a vida das mulheres reclusas na sociedade colonial foi movido por uma curiosidade intensa que surgiu quando eu consultava a documentação da Polícia do Rio de Janeiro há alguns anos atrás. Deparei-me com diversos pareceres do então intendente geral da polícia da corte, Paulo Fernandes Viana, sobre a conduta moral de algumas mulheres, cujos pais ou maridos solicitavam sua interferência para as enviar ao recolhimento feminino da Santa Casa de Misericórdia. Os motivos desses pedidos eram variados e intrigaram-me profundamente: Quem seriam essas mulheres? Que tipo de vida levavam no estabelecimento? Qual o sentido ou caráter de instituições desse tipo na sociedade colonial? Estas e outras questões surgiram na época e foram retomadas mais recentemente.

Relendo algumas fontes impressas sobre o período e obras clássicas da historiografia brasileira, principalmente os estudos de Gilberto Freyre, notei primeiramente que eram muitas as instituições de reclusão feminina: algumas ligadas às irmandades leigas e outras às ordens religiosas tanto no Rio como nas demais cidades brasileiras. As menções aos recolhimentos na historiografia eram breves e esparsas, e destacavam sempre o caráter educativo dos estabelecimentos. Sugeriam levemente que seriam soluções possíveis para mulheres que, de certa forma, não correspondiam às expectativas da sociedade, isto é, esposas infiéis e filhas insubmissas. Mas a documentação da polícia também apontava na direção de outras mulheres: órfãs, viúvas ou aquelas cujos maridos estavam ausentes temporariamente.

Vistos desta forma — no interior de uma sociedade na qual o poder era exercido pelos homens — os recolhimentos começaram a se configurar para mim como uma espécie de apêndice do convento, que abrigava também uma parcela da população que não conseguia se integrar na sociedade colonial. Neles as mulheres levavam uma vida conventual, sem contudo fazerem votos perpétuos. Mas, após o levantamento das instituições existentes na região Sudeste, verifiquei que a maior parte delas, ao contrário do que se supunha, eram casas de religiosas, tendo sobrevivido até hoje transformadas em conventos de vida contemplativa. Por outro lado, a documentação relativa às poucas instituições leigas propriamente ditas infelizmente não foi localizada. Com exceção do Recolhimento da Misericórdia, os demais estabelecimentos leigos deixaram apenas alguns rastros e poucas referências nos memorialistas do período.

O estudo refere-se, portanto, primordialmente às instituições de caráter religioso sendo dois conventos e três recolhimentos (Recolhimentos de Santa Teresa e da Luz em São Paulo, Macaúbas em Minas Gerais e conventos da Ajuda e Santa Teresa no Rio de Janeiro).

O que contudo permite uma análise mais ampla da reclusão feminina no período colonial, e não apenas sobre a vida religiosa das mulheres, é o fato desses estabelecimentos aceitarem mulheres e meninas por motivos alheios à religião. Os conventos e recolhimentos congregavam mulheres de várias origens que buscavam uma opção de vida definitiva, mas não recusavam as estadias passageiras. Neste sentido, a Correspondência da Polícia do Rio de Janeiro, que serviu de ponto de partida para a investigação, garantiu a continuidade do trabalho por fornecer exatamente estas informações que a documentação dos estabelecimentos religiosos, na maioria das vezes, omitia. A tese é, assim, o resultado da combinação de dois tipos de fontes: civis e eclesiásticas, que se complementam em vários sentidos e, creio, enriquecem o estudo, na medida em que permitem leituras diferentes de uma mesma questão.

Não se pretende, porém, fazer uma história das instituições de reclusão, mas compreender o significado desses estabelecimentos enquanto expressão dos anseios da sociedade e o que eles representavam para essas mulheres. O objetivo do trabalho é detectar os aspectos comuns da vida das mulheres reclusas, sem perder

de vista as diferenças e distâncias que mantinham entre si, e aquelas que surgiram a partir de normas específicas de cada estabelecimento e das práticas cotidianas.

Procurou-se, assim, considerar as reclusas no conjunto. Interessa, primordialmente, uma aproximação com as mulheres e não com a instituição. Esta, porém, é o veículo que permite o reconhecimento e o contato com as mulheres da época. Daí a necessidade de se conhecer melhor sua estrutura e funcionamento. É no interior das instituições que se percebe o que a sociedade e as mulheres buscavam.

Duas questões básicas, portanto, norteiam o estudo: o significado das instituições, que permite captar as imagens e representações sobre as mulheres, e o cotidiano no interior dos recolhimentos e conventos a fim de se recuperar quem eram, como viviam, e os motivos do enclausuramento dessas mulheres.

Na medida em que a maior parte das instituições estudadas eram estabelecimentos religiosos, questões como religiosidade e devoção permeiam a tese do início ao fim, mas por vezes apenas perifericamente. Não se trata de um estudo de História da Igreja, ou sobre religiosidade popular. Mas elementos, diretrizes e acontecimentos importantes do desenvolvimento do cristianismo são fundamentais, assim como a condição colonial e o recorte temático da mulher. Esses três aspectos — Igreja (instituição), Colônia (situação estrutural) e Mulher (protagonistas) — estão sempre presentes dirigindo a investigação. Os dois primeiros são elementos de enquadramento e o último, o objeto específico do trabalho. Trata-se assim, de um estudo sobre a sociabilidade feminina e sobre os papéis femininos vistos através dos sentimentos de homens e mulheres num espaço e num tempo delimitados. O trabalho alia-se a um veio bastante rico da História Social, no interior do qual a História da Mulher emerge como um campo a ser desenvolvido. Como observou Cecile Dauphin, " Não há mais história sócio-cultural possível sem se levar em conta saberes e poderes femininos".

O estudo se ocupará, portanto, de uma parcela da população feminina da região Sudeste : as mulheres reclusas em São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, entre 1750-1822. A primeira parte do trabalho — "Levantando os Muros da Clausura" — é composta por dois capítulos. No primeiro, pretende-se a partir da narrativa de três histórias de vida apontar os motivos principais que levavam as

mulheres à clausura e delimitar o objeto de estudo: honra, devoção e educação. Este último aspecto será analisado de forma mais breve na tese, daí a sua exclusão do título do trabalho. Ainda neste capítulo, procura-se estabelecer a ligação entre colônia e metrópole a partir de duas personagens: Joana, que viveu em Portugal no final da Idade Média e Jacinta, mulher da Colônia no século XVIII. Enquanto personagens centrais da tese, elas permitem a contextualização temporal e espacial necessária para a análise do objeto de estudo e justificam o recorte cronológico. Um retrospecto histórico, no final deste capítulo, buscará as origens da institucionalização da clausura, enquanto fenômeno de longa duração. O segundo capítulo, "Reclusão Feminina e Sociedade Colonial", tem como objetivo trazer a discussão sobre o enclausuramento das mulheres para o contexto colonial e empreender, a partir do histórico das instituições, o reconhecimento dos espaços que servirão de palco para a análise desenvolvida nos capítulos seguintes. O ponto central da análise, entretanto, é o significado das instituições de reclusão na Colônia, captado a partir do confronto entre a política metropolitana referente à fundação de conventos e os desejos dos colonos.

São dois longos capítulos que, como indica o título desta parte, pretendem fornecer os elementos de apoio para as discussões.

A segunda parte, "Mulheres Enclausuradas", também é composta de dois capítulos. Trata-se agora de povoar os claustros coloniais. No terceiro capítulo da tese, portanto, vem à tona o discurso sobre a honra feminina e se procura captar o significado desse valor numa sociedade onde aspectos raciais e condição legal desempenhavam um papel importante nas relações sociais, sexuais e afetivas entre homens e mulheres. Seguem-se os casos de contravenção das normas morais da sociedade que resultaram no enclausuramento das mulheres. Neste momento, a proposta básica é discutir um dos temas da tese: a honra da mulher colonial. O quarto capítulo se atém à análise populacional das instituições de reclusão do Sudeste.

A terceira e última parte do trabalho tem como finalidade acompanhar as mulheres reclusas no seu dia-a-dia. "À Sombra dos Círios: O cotidiano das Mulheres Sós" foi organizado tematicamente, o que resultou em quatro seções ou capítulos: a norma (regra), sociabilidade, educação e devoção. O último capítulo, intitulado "Para Além das Muralhas do Claustro", explora mais de perto uma das

premissas gerais da tese, de que as instituições religiosas de reclusão eram espaços essencialmente de cultura feminina e que assumiam na Colônia funções múltiplas adaptando-se às necessidades da sociedade, mas não deixavam de ser locais de expressão da religiosidade feminina. Neles, reuniam-se também, mulheres devotas, para quem os muros da clausura não tinham qualquer conotação de aprisionamento ou exclusão, mas, sim, auxiliar a atingir a máxima do ideal da vida religiosa contemplativa.

Entre 1750 e 1822, assiste-se na região Sudeste à fundação de conventos e recolhimentos femininos. Procurando-se os motivos que levavam os colonos a enviarem suas mulheres para a clausura, desvendam-se os significados assumidos por essas instituições reveladoras das mentalidades dos colonos em relação a aspectos importantes da vida feminina: a honra e a devoção.

PRIMEIRA PARTE - **LEVANTANDO OS MUROS DA CLAUSURA**

" (...) Nós, as três Graças, que você aqui vê, levadas por piedade, viemos anunciar a construção de um edifício especial, construído como uma muralha, solidamente fundado e erguido, que foi predestinado e estabelecido pelo nosso auxílio e sugestão para você construí-lo, aonde não haverá moradores exceto mulheres de nome e honradas, pois os muros da cidade estarão fechados para mulheres sem virtude."

(Christine de Pizan: *The Book of the City of Ladies*, pp.11 e 12)

CAP. I - TRÊS CONTOS, TRÊS PONTOS

1 - OS TRÊS CONTOS

A)Joana de Portugal

Em 1490, mais exatamente na madrugada de 12 de maio, morria no Convento de Aveiro a Infanta D. Joana, princesa jurada de Portugal, filha do rei D. Afonso V. Depois de uma longa agonia, assistida até seu último suspiro pelas freiras do mosteiro e por vários religiosos, Joana deixava este mundo sem ter sido omitido nenhum detalhe do sagrado ritual que a morte impunha, como era próprio da época, do seu estado de princesa e principalmente do local onde se encontrava[1].

O que teria levado a herdeira do trono português a se encontrar neste momento solene tão distante da corte de Lisboa, a agonizar num modesto convento conhecido pela disciplina e devoção de suas religiosas? Tal questão inquietou, ao longo dos séculos, cronistas, historiadores e novelistas. Sua história foi narrada e recontada muitas vezes e permanece ainda hoje na tradição oral de Aveiro.

Joana foi beata, santa e "mulher amorosa". Tantas mulheres numa só! Virtuosa, formosa e talvez caprichosa. Quem sabe até vingativa! Os motivos que a levaram a abdicar de uma coroa européia, através de um casamento digno de sua condição, são pouco claros. O impacto e as dúvidas causadas na época pelo fato da

---

1. Os detalhes sobre a morte da Princesa Joana encontram-se na *Crônica da Fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro e Memorial da Infanta Santa Joana filha del Rei D. Afonso V.* Leitura, revisão e prefácio de Antonio Gomes da Rocha Madahil. Aveiro. 1939, pp. 155-186; veja-se também Frei Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, 3ª ed., Lisboa, s/d. Parte segunda, Livro V, p. 410.

filha do monarca de Portugal optar pela vida religiosa aos 18 anos de idade permanecem ainda hoje.

A infanta Dna. Joana era uma jovem como tantas outras e não possuía nenhum defeito físico. Pelo contrário: conta-se que a fama de sua beleza se espalhara pela Europa inteira, tornando-a desejável para todos os príncipes que admiravam seu retrato[2]. Para desgosto de seu pai e ira do irmão - D. João II - a jovem princesa recusou-se a desposar o Delfim da França (Carlos VIII), o rei da Inglaterra, Ricardo III e o imperador da Alemanha, dificultando alianças fortuitas para o seu reino. Mais do que isto, tais recusas foram marcadas pelas mortes súbitas e trágicas de seus pretendentes[3].

A julgar pelo Memorial do Convento de Aveiro, escrito por Sor Margarida Pinheiro, sua companheira de clausura, Joana não era uma mulher comum. Beneficiada pela Graça divina e tentada incessantemente pelo "inimigo da condição humana", a jovem princesa resistiu a todas as dificuldades, conseguindo realizar seu desejo de levar uma vida dedicada a Deus. Proibida de professar solenemente, devido à sua condição de herdeira real, e por sua frágil compleição física, Joana entretanto fez votos simples, viveu com humildade e morreu santamente aos 36 anos de idade.

Os motivos religiosos que a levaram a Aveiro, depois de uma breve passagem pelo luxuoso convento de Odivellas, são narrados com detalhes pela escrivã do mosteiro, assim como as graças que recebeu, as aparições depois de morta e os fenômenos que marcaram seu funeral.

A história da fundação do Convento de Aveiro e da vida da Santa infanta Dna. Joana não diferem de outras narrativas do gênero, existentes em compêndios religiosos. Baseados no códice quinhentista, escrito por Sor Margarida, os histo-

---

2. A beleza de Joana foi registrada em várias fontes. Contam os seus biógrafos que a beleza dessa "infanta de olhos verdes e cabelos loiros" era tão grande "que diante da iluminura do seu retrato, Luís XI da França caiu de joelhos..." em adoração. Cf. Julio Dantas, "Santa Joana, amorosa" IN *Arte de Amar*, Lisboa, s/d, pp. 131.

3. Cf. Madahil op. cit. p. 128. Sobre os episódios relativos aos pretendentes de Joana vejam-se também: Frei Luís de Souza, *História de S. Domingos*, 3ª ed., Lisboa, s/d, Parte Segunda, Livro V, p. 410 e D. Antonio Caetano de Souza, *História Genealógica da Casa Real Portugueza Desde Sua Origem Até o Presente*, Lisboa, 1737, tomo III, Livro IV, cap. II, pp. 89-91. Há autores que apontam vários anacronismos presentes nos relatos sobre a resistência de Joana a se casar. Vejam-se por exemplo: João Gonçalves Gaspar, *A Princesa Santa Joana e Sua Época* (1452 - 1490), Aveiro, 1988, pp. 148-150 e Antônio Manuel Gonçalves, "Princesa Joana" IN *Dicionário de História de Portugal*, Lisboa, 1965, pp. 601.

riadores da Ordem de São Domingos recontaram, do século XVI ao XIX, a vida de devoção e de privações levada por Joana[4].

Não fosse o descuido e a indiscrição de um cronista oficial do reino, ou quem sabe seu desejo de ser fiel aos acontecimentos, Joana passaria à história como a princesa Santa, e poucas dúvidas restariam sobre sua vocação religiosa. Mas um breve parágrafo na *Crônica del Rey Dom Afonso*, escrita por Ruy de Pina, deu margem às duas versões que hoje pairam sobre a vida íntima de Joana. Pela pena do famoso cronista lê-se:

"A Infanta Dona Joana filha del rei estava a este tempo em Lisboa, com grande casa de donas e donzelas e oficiais como se fora rainha; e porque fazia sem necessidades despesas, e assim por se evitarem alguns escândalos e prejuízos que em sua casa por não ser casada se podiam seguir, El rei por conselho que sobre isto teve, logo no mês de outubro deste ano (1471) a apartou e em hábito secular, e com poucos servidores a pôs no Mosteiro de Odivellas em poder da senhora Dona Felipa sua tia, em idade de XVIII anos. Donde foi depois mudada para o Mosteiro de Jesus de Aveiro. Onde sem casar, com nome de honesta e mui virtuosa, acabou depois sua vida em idade de trinta e seis anos"[5].

Não bastasse esta insinuação de que a princesa foi enviada para um convento pela vontade do rei, um linhagista anônimo, na sua *Genealogias de Portugal,* possibilitou ainda outras interpretações ao relatar um episódio amoroso ocorrido no Paço da princesa, de que resultou a ordem de execução do nobre cortesão Duarte de Souza e a reclusão de Joana[6].

Com os detalhes fornecidos por esse manuscrito, existente na Biblioteca da Academia de Ciências de Lisboa, e com os acréscimos advindos do conhecimento das intrigas palacianas e disputas existentes entre os Avis, não faltaram elementos para uma história de amor, que o tempo transformou no Romance de Marques Rosa — *A Princesa Dna. Joana* — e numa carta de Júlio Dantas na sua *Arte de Amar*[7].

---

4. Veja-se por exemplo, Frei Nicolau Dias, *Vida da Serenissima Da. Joana filha del Rey D. Afonso V de Portugal,* Lisboa, 1586, 1594; Frei Luís de Souza, op. cit.

5. Ruy de Pina, *Crônica del Rey D. Afonso V*, Biblioteca Clássicos Portugueses, Lisboa, 1902, vol. III, cap. CLXVIII, p.68.

6. APUD Henrique Lopes de Mendonça, "A vocação de Santa Joana, Infanta de Portugal" IN *Revista Ilustração (Moderna)*, Lisboa, número de Natal, 1927, pp. 25-27.

7. Alguns autores romancearam a vida de Joana, dentre eles: Marques Rosa, *Princesa Joana*, Lisboa, 1927 e Júlio Dantas, op. cit.

No início deste século, na posição de membro da Academia de Letras, Henrique Lopes de Mendonça recolheu os dados da trama e apresentou sua interpretação dos fatos numa revista de grande divulgação em Portugal[8]. Mais uma vez a vocação de Joana foi posta em dúvida.

Que a princesa vivia como rainha, com paço próprio em Lisboa, desde a morte de sua mãe, quando tinha 15 anos, é ponto pacífico nas duas versões: tanto na leiga, como na religiosa. Mas enquanto nesta última Joana proibira os jogos e as festas, vivendo devotamente[9] as crônicas do reino revelam que no seu palácio vivia-se num ambiente típico das cortes da época. Nele não faltavam fausto, paixões e desafetos. Segundo Henrique Lopes de Mendonça, "aí, numa triste manhã se encontrou um sapato, reconhecido como pertença de Duarte de Sousa, denunciando sua entrada à noite no recinto sagrado de donas e donzelas. O castigo de semelhante atentado foi atrozmente exemplar. D. Afonso V mandou degolar o delinqüente"[10].

Se ao entrar no palácio o infeliz protagonista visava a princesa ou uma de suas damas não se sabe ao certo. Porém, o excessivo rigor da punição num soberano habitualmente benévolo, como Pina caracterizara D. Afonso V, não deixou de levantar suspeitas. E o apressado pesquisador conclui: "A severidade da sentença torna verossímil a minha suposição sobre o objetivo do atentado..." isto é, que Duarte perdera-se de amores pela bela princesa. O autor do artigo não arrisca, entretanto, que o jovem fosse correspondido na sua paixão. Não deixa tampouco de sugerir as possíveis angústias e remorsos de Joana ao "ver cair no cadafalso a cabeça onde tinham desabrochado sonhos de ambicioso amor"[11]. Mendonça entende, a partir daí, que estes sentimentos pudessem aumentar cada vez mais a vontade de Joana de se afastar das coisas mundanas, impelindo-a para a clausura.

Com o intuito de descobrir a "verdade", Mendonça desvenda outros episódios, sugere interpretações e, é claro, não se dá conta de como a memória é construída. Algumas passagens de sua narrativa, cotejadas com a versão do códice de Aveiro, permitem recuperar o percurso de Mendonça para montar sua história. Vejamos como isto ocorre:

---

8. Henrique Lopes de Mendonça, op. cit., p. 25.

9. Madahil, op. cit., p. 77.

10. Cf. Henrique Lopes Mendonça, op. cit., p. 26.

11. Idem.

"Quanto a mim, há uma crise grave na vida da Infanta que determina a sua vocação. Crise esta que se filia em importantes sucessos políticos". Em seguida, informa ao leitor que, ao partir para a campanha e conquista de Tanger com o filho, D. Afonso nomeou seu tio, o duque de Bragança, como regente do reino cabendo à Joana entretanto, a regência efetiva. "É natural que ela não se sujeitasse de boa mente ao principal causador da morte de seu avô," afirma, mostrando com isso que Joana não se sujeitava facilmente à vontade de outros. A volta de D .Afonso e a forma como foi recebido em meio a festas são narradas também no códice de Aveiro. Porém, enquanto a versão do convento enfatiza que, na ausência do pai, Joana se preparara para enfrentá-lo e revelar sua vocação religiosa "o que de fato fez com uma fala que emocionou todos os presentes", Mendonça, apoiado nas crônicas do reino, conclui: "mas o seu jubiloso orgulho sofreu logo a seguir uma funda decepção. A pretexto das muitas despesas exigidas pelas expedições africanas é-lhe reduzida a casa realenga que herdara de sua mãe, e a sua pessoa é recolhida no mosteiro de Odivellas"[12]. Segundo o pesquisador, o fato foi comunicado a Joana pelo rei, na presença do príncipe: "Dna. Joana devia ter recebido a comunicação com impassibilidade irônica..." "...respondeu que a determinação ia ao encontro dos seus desejos, que consistiam em se votar a Deus num convento." Por outro lado, os historiadores da Ordem de São Domingos, à qual pertencia o convento, revelam que Joana é quem teria comunicado ao pai seu desejo de ir para Odivellas, escondendo o propósito de partir posteriormente para Aveiro, a fim de não feri-lo tanto de imediato[13].

Pouco a pouco, Mendonça acrescenta mais dados à sua história. Esclarece que o futuro D.João II não concordava em dividir as honras palacianas com Joana, que, por sua vez, vivia como rainha. Lembra também que no Paço da princesa ocorriam situações que pesavam sobre sua honra, como por exemplo um possível assédio do rei a Isabel ou Beatriz da Silva, filha do futuro Visconde de Vila Nova da Cerveira. O fato fizera com que o visconde retirasse sua filha do palácio de Joana. Todos esses dados, somados ao escândalo do sapato de D. Duarte, acabaram por levá-la ao convento: é o que conclui Mendonça.

Assim, vários dos aspectos da vida de Joana valorizados no códice quinhentista, que acusam desde cedo a sua vontade secreta de não casar-se senão com

12. Ibidem.

13. Cf. Madahil, op. cit., pp. 96-97.

Deus, são descartados, ou pouco enfatizados pela narrativa leiga. As visões de Joana, os sinais de advertência divina, o flagelo físico e a humildade, presentes na memória religiosa, não aparecem, é claro, na versão de Mendonça, Marques Rosa ou Júlio Dantas. Com relação aos suplícios físicos, Mendonça comenta: "É possível que sob as galas do vestuário uma camisa de estamenha lhe arranhasse a epiderme melindrosa. Mas semelhantes penitências eram usuais naquelas eras de fé. Grande rei foi por certo, mas não santo, seu irmão João II, e sabe-se que não poupava sua régia pele às asperezas de um cilício, assim como seu avô, D.Pedro que durante a Quaresma pousava o corpo num molho de palha"[14].

Quem quer que hoje procure localizar informações sobre a vida de Joana encontrará duas versões de uma mesma história. Uma que a venera como santa, reunindo os elementos dessa santidade. Outra, sobre qual pairam muitas dúvidas, leva a uma mulher voluntariosa, ferida em seu orgulho, obstinada apesar dos rogos do pai e do irmão em não deixar a clausura que lhe havia sido imposta provisoriamente. Enfim, uma história de amores ocultos que, envolta em névoas, encobre dúvidas sobre a honra de Joana. Trata-se com certeza da construção de uma identidade. A versão leiga questiona os aspectos sagrados da vida de Joana. Madahil, por sua vez, tendo transcrito o códice de Aveiro mostra-se bastante cético em relação à versão menos devota dos acontecimentos. Por uma bula do papa Inocêncio XI, publicada em 4 de abril de 1693, Joana foi beatificada e por "ela reza o reino de Portugal em o dia 12 de maio com ofício próprio de rito semi duples"[15].

Certamente é difícil resistir ao desejo e à curiosidade de narrar minha própria versão da vida de Joana. Outros historiadores se depararam com casos semelhantes. Recentemente, a história de Martin Guerre possibilitou a Natalie Davis escrever um livro magistral sobre a cultura camponesa no Labourd e na região basca no século XVI[16]. Coincidentemente, como no caso de Joana, havia duas versões sobre a mesma história, ambas registradas e não apenas transmitidas por via oral. A partir dos escritos de Matteo Ricci, Jonathan Spence, por sua vez, foi muito além de uma simples biografia, aproximando-nos de um mundo praticamente esquecido.[17] Assim como Joana, estes personagens, revelam-nos que, na Época

14. Cf. Henrique Lopes de Mendonça, op. cit., p. 27.

15. Cf. Antonio Caetano de Souza, op. cit., p. 98; veja-se também Joel Serrão, op. cit., p. 601.

16. Natalie Z. Davis, *O Retorno de Martin Guerre*, São Paulo, 1987.

17. Jonathan Spence, *O Palácio da Memória de Matteo Ricci, a história de uma viagem da Europa à China da dinastia Ming*, trad., SP, 1986.

Figura 1. *A Jovem Princesa* (pintura da autoria de Manuel Ferreira de Souza — 1729 —Igreja de Jesus - Aveiro).

Representação de Joana antes da entrada no Convento de Jesus em Aveiro.

Fonte: João Gonçalves Gaspar, *A Princesa Santa Joana e Sua Época*, Lisboa, 1988, p. 32.

Moderna, os limites entre o sagrado e o profano eram mais tênues do que supomos e que a honra e a devoção imiscuíam-se nos sentimentos humanos de maneira profunda e irresistível.

Beata ou "decaída", o destino de Joana é a clausura. Quanto a isto não se discute, embora seja exatamente este o ponto que parece importante sublinhar se quisermos ir além da narrativa e compreender alguns aspectos da condição feminina na Época Moderna. O que temos em comum nas duas versões senão o fato de que algo muito importante impedia Joana de levar uma vida igual à de outras princesas? E mais, as razões eram fortes a ponto de tornar a clausura uma solução inquestionável e aceita para os padrões sociais daquele tempo. Em ambas as versões, D. Afonso parece ter agido de acordo com seus valores mais íntimos. Tomando-se a versão leiga, observa-se que ele escolheu a clausura como forma de preservação da honra de sua filha, afastando-a dos possíveis perigos que corria no palácio. Entre as paredes de um convento acreditava poupar-lhe a honra e a fama de decaída. Poder-se-ia por outro lado, supor que a clausura foi imposta como punição para condutas passadas. O monarca pretendia corrigir a princesa e não poupou meios drásticos. No caso de uma vocação religiosa, tampouco causa estranheza, a aquiescência de D. Afonso. Num mundo onde a religião permeava de forma intensa a vida, os gestos e os pensamentos dos indivíduos, como poderia o rei Fidelíssimo rebelar-se contra os desígnios do Senhor? Como recusar à filha pedido mais digno?

Impossível afirmar se Joana de Portugal trocou a coroa de ouro pela de espinhos porque sua honra fora maculada, ou porque desde cedo Deus a havia escolhido por esposa. Aliás, no momento, este é um detalhe de menor importância. Sua história revela que, na vida das mulheres de então, a clausura desempenhava um papel importante tornando-se alternativa para situações diversas. Nos registros de matrículas dos recolhimentos femininos da Colônia encontrei outras Joanas. Elas me colocaram frente a algumas questões importantes sobre a honra e a devoção das mulheres na Época Moderna. Através delas, penetrei no mundo da clausura em busca de elementos que me permitissem reconstruir esse universo feminino. Joana me apresentou a suas sucessoras, cujas histórias, estas sim, passei a perseguir.

Durante a Época Moderna, várias mulheres foram enclausuradas por motivos de honra ou de devoção, por vontade própria ou de seus familiares. Deixemos Joana por ora, e aproximemo-nos de Jacinta e, a seguir, das descenden-

Figura 2. *A Irmã Infanta Joana* (pintura da primeira metade do século XVIII, Museu de Aveiro).

A pintura reprresenta os anos que Joana passou no Convento de Jesus e sua opção pela vida religiosa. Notem-se as três coroas que simbolizam os três casamentos recusados pela princesa.

Fonte: Joao Gonçalves Gaspar. *A Princesa Santa Joana e Sua Epoca*. Lisboa, 1988, p. 128.

tes dos famosos protagonistas do episódio do Distrito Diamantino. Vamos conhecer os três contos e depois detectar os três pontos.

B) Jacinta de Jesus

Jacinta de Jesus, a madre Jacinta, nasceu no Rio de Janeiro em outubro de 1715, numa época em que a cidade era ainda pouco desenvolvida, longe ainda do tempo em que se transformaria na sede do vice-reinado e no principal porto da Colônia. Filha legítima de pais nobres, foi educada de acordo com a sua condição, frequentando a escola da igreja e se iniciando desde cedo nos preceitos da religião. Acompanhava a mãe à missa, fazia diariamente suas orações e ocupava-se com os trabalhos de agulha[18].

Se Jacinta tivesse tido uma vida própria às meninas de sua condição social, provavelmente embarcaria para a Metrópole na adolescência, com destino ao convento da Madre de Deus de Lisboa, realizando assim os desejos piedosos de seu pai. Ou então se casaria com algum jovem da elite carioca, talvez até com um reinol, de acordo com a vontade de sua mãe.

Mas a vida de Jacinta não se desenrolou como esperavam seus familiares. Ela haveria de se tornar a fundadora da ordem das Carmelitas Descalças no Brasil, empreendimento ao qual dedicou toda a vida. Para realizá-lo, enfrentou não só as dificuldades físicas e materiais de uma vida despojada de conforto, mas principalmente, os empecilhos impostos pela Coroa, contrária à fundação de conventos femininos nas suas possessões da América.

Não cabe aqui traçar detalhadamente a biografia de Madre Jacinta, ou as peripécias da fundação do Convento de Santa Teresa, tendo sido esta afinal, uma história narrada com a habilidade de Baltazar da Silva Lisboa e demais memorialistas da cidade. Uma história de vontades individuais que se sobrepuseram umas às outras, envolvendo o bispo D.Antonio do Desterro, o governador Gomes Freire de Andrade e os irmãos de Jacinta, todos religiosos como ela. Nada a impediria de levar a cabo seus objetivos e, se preciso fosse — como na verdade foi — enfrenta-

18. Cf. Baltazar da Silva Lisboa, *Anais do Rio de Janeiro*, RJ, 1835, Tomo VII, cap V, p. 378-516. O autor compilou os dados biográficos da Madre Jacinta, a partir de manuscritos existentes no Arquivo do Convento de Santa Teresa, no Rio de Janeiro, deixados pelo meio irmão da religiosa, Pe. José Gonçalves e por um de seus confessores, Frei Manoel de Jesus.

ria uma viagem perigosa para conseguir a autorização régia para erguer seu convento. Em 1756, finalmente, ela voltava de Portugal com a permissão tão desejada. Não mais para um convento franciscano, como impusera inicialmente o bispo e a bula do papa (1750), mas para uma casa religiosa carmelita. Porém, como tantas histórias bíblicas ou de santas, Jacinta não viveria para ver sua empresa totalmente realizada, nem para morrer como verdadeira carmelita. Antes de poder professar solenemente, Jacinta encomendava-se mais uma vez a Deus e à Santa Teresa e deixava a continuidade dos trabalhos às suas sucessoras. Era já o ano de 1758. Partia "dignificando" a comunidade, como se dizia na época, em odores de santidade, flexibilidade de corpo e com uma expressão de alegria e beleza que em nada se assemelhava à morte.

Este não foi entretanto, o único episódio da vida de Jacinta que a aproxima de outras mulheres santas ou beatas. Os relatos de seu confessor -- Frei Manoel de Jesus -- revelam os conflitos íntimos de uma devota, seus sofrimentos, visões, êxtases, e graças recebidas.

Refere o testemunho de Frei Manoel de Jesus que quando ela contava apenas quatro anos e meio, "saindo da missa com as demais meninas... se vira lançada sobre a barreira de Santa Rita, caindo sobre ela tanto barro que parecia nele sepultada ficando maltratada de maneira que de um broche que trazia na cabeça lhe caíram algumas pedras, e que ali ficara submergida até as quatro da tarde, tempo em que lhe apareceu Santa Tereza, perguntando-lhe se queria sair para fora, e que respondendo que sim, porém que não podia, e que a ajudasse a safar-se dali, e dissera a Santa que sim, porque podia mais do que ela, e a tirou do barro, e se sentaram sobre ele, então lhe perguntou quem lhe tinha dito que ela estava ali. Respondeu-lhe que o *camarada* (denominação que dava ao menino Jesus), o qual a mandara que viesse acudir-lhe, como fizera, e que a ajudou a limpar e sacudir o barro, e que chegando na ocasião o pai que a buscava com bastante gente, ouvindo-a a falar sem ver com quem, lhe perguntou: com quem falas? Em disfarce respondeu que consigo mesma... A esse tempo chegou a mãe, e pegando nela perguntou que camarada era aquela com quem falava e a levou para casa"[19].

Esta é talvez a primeira visão de Santa Teresa recordada por Jacinta, mas, ainda na infância ocorreram outras. Segundo seu confessor, várias lembranças

---

19. Baltazar da Silva Lisboa, op. cit., p. 382.

desse tipo foram reavivadas na memória de Jacinta numa revelação imaginária, ocorrida no dia primeiro de junho de 1744, quando Deus lhe enviou S.João da Cruz.

Não é difícil imaginar como Jacinta se sentia quando voltava a si. Além do medo de que seus pais a punissem, estava sempre temerosa de se envolver em súbitas confusões. O pai, por sua vez, embora não compreendendo bem o que sucedia, não se inquietava com as inclinações religiosas de sua filha, chegando a mandar fazer-lhe, ainda na infância, uns cilícios "dizendo-lhe na ocasião da entrega que o menino Jesus lhe enviou aquela prenda, e se agradava muito daquelas meninas que desprezavam os adornos e enfeites, preferindo estes àqueles, e então lhos apertou nos bracinhos, e desde então esta filha abençoada praticou até a morte os exercícios da penitência usando os cilícios, pondo pedrinhas dentro dos sapatos, lançando à comida pós amargos"[20].

Desde esse dia, Jacinta não parou de mortificar seu frágil corpo com disciplinas e açoites, tendo sempre o cuidado de esconder da mãe os instrumentos de suplício para usá-los à noite quando todos dormiam. O desejo de tornar-se religiosa foi sempre questionado pela mãe, levando Jacinta a confidências com sua irmã Francisca, companheira de todas as horas e, mais tarde, de clausura.

Decidida a entrar para um convento, perfeitamente convicta de que Deus a escolhera "para grandes coisas" — como afirmava seu pai —, Jacinta preparava-se para embarcar para Lisboa, juntamente com Francisca, quando uma queda repentina e o deslocamento do quadril frustraram-lhe a viagem. Privada durante muito tempo de freqüentar a igreja com a família, acabou servindo-se da capela do Desterro dos padres capuchinhos. Foi nesta época que casualmente descobriu a chácara da Bica, contígua àquela capela, nos subúrbios da cidade. Logo que se sentiu melhor, retirou-se para este local, onde não havia nada além de uma casa desmoronada. Na companhia de Francisca, passou então a viver recolhida sem contato algum com o exterior, comunicando-se apenas através de uma abertura com aqueles que, por caridade, vinham trazer-lhes algo para comer. Juntas passaram a viver em orações e jejuns, projetando intimamente a construção do futuro convento.

A fama de virtude das duas irmãs espalhou-se rapidamente pela cidade, chegando aos ouvidos do governador Gomes Freire de Andrade. Este tomou sob sua

---

20. Idem, pp. 385-389.

Figura 3. *Madre Jacinta de São José - Fundadora da Ordem Carmelita no Brasil.*
Fonte: Fotografia de um desenho, s/d, cedida pelo Convento de Santa Teresa, Rio de Janeiro.

proteção a chácara da Bica, mandando construir uma capela e oferecendo uma mesada para o sustento das duas religiosas.

Pouco tempo depois de ter se mudado para a chácara, no início de 1744, segundo juramento de seu confessor, Jacinta teve "... dilatados êxtases..."[21]. Os anos de 1744 e 1745 foram particularmente difíceis para ela. Passou-os quase que ausente, entre êxtases, visões ou doenças que a prendiam ao leito, distante de tudo. Entregue a seus confessores, ela fazia o que eles lhe ordenavam e relatava com perfeita clareza o sucedido. Os motivos de suas doenças e sofrimentos eram nitidamente atribuídos às graças que recebia e às almas que salvava do Purgatório. As visões surgiam a Jacinta em qualquer momento, mais freqüentemente quando se encontrava em oração na cela, ou sozinha na capela. Podiam entretanto acontecer ainda quando efetuava o trabalho diário ou na hora da confissão.

Em 1748, outras mulheres devotas começaram a juntar-se às duas irmãs. Naquele ano, porém, morreu Francisca, sua incansável companheira, e Jacinta viu-se na dolorosa situação de amortalhar-lhe o corpo. Foi quando pôde observar os maravilhosos efeitos que Deus concedera à Francisca: os olhos se abriam, seu rosto era rosado e era possível sentá-la no caixão. Muitas pessoas testemunharam o fato e, segundo seu confessor, logo chegaram os terceiros da Ordem de S. Francisco reclamando o corpo para enterrá-lo na sua capela, visto ser ela terceira, interessados que estavam nos fenômenos relatados. "Jacinta sentiu que lhe levariam o corpo da irmã, e com viva fé em Deus, assim falou para o cadáver: — Francisca, veste-te da corrupção — e a esta voz, desapareceram todos aqueles gloriosos sinais, tornando-se hediondo e fétido o cadáver, à vista de cujo espetáculo retiraram-se logo os terceiros"[22]. De acordo com o mesmo relato, assim que os terceiros foram embora, foi dada sepultura ao corpo "que recuperou seu aspecto glorioso anterior".

Pouco tempo depois da morte de Francisca, mais jovens vieram juntar-se ao grupo, que passou a rezar no coro o ofício divino e a viver sob a disciplina do Carmelo. Com o auxílio de Gomes Freire de Andrade, começou a construção de uma nova casa no morro de Santa Teresa para onde, em 1751, se mudaram as irmãs. Mas Jacinta não sossegou enquanto não obteve a permissão para os votos solenes e a implantação da ordem de Santa Teresa no Brasil. Sempre auxiliada pelo meio-irmão, o padre Sebastião Rodrigues Ayres, e pelo padre Antonio Nunes, além do tio

21. Baltazar da Silva Lisboa, op. cit., pp. 401-403.

22. Frei Nicolau de S. José, *Vida da Serva de Deus Madre Jacinta de São José*. RJ, 1935, p. 86.

Manuel Pereira Barros, partiu para Portugal em novembro de 1753, a fim de vencer as objeções impostas pelo bispo D.Antonio do Desterro[23]. Assim, as futuras irmãs do carmelo de Santa Teresa viveram na mais rígida disciplina até o momento de professarem o que ocorreu em 1781, embora D. Maria I tivesse confirmado em 1777 a licença que seu pai concedera em 1755. Em 1767, estando tudo pronto para a profissão as disputas com o bispo D.Antonio do Desterro, revelaram-se irreconciliáveis, e o mesmo recusou-se a transformar a casa num convento carmelita. Um ano depois falecia Jacinta, deixando as religiosas à espera da profissão solene[24].

No final do século XVIII, o antigo recolhimento transformou-se num convento. Sua fama sobrepujou a do convento da Ajuda, a primeira casa religiosa erguida no Rio de Janeiro (1749). A memória de Jacinta é hoje venerada e dela falam com orgulho os membros de sua comunidade. Porém, muitos segredos e outras histórias como a de Jacinta escondem-se atrás das pontiagudas grades do belo edifício setecentista, e são tão inexpugnáveis como suas janelas.

Ao historiador, entretanto, é dado conhecer outras Jacintas, beatas que, como ela, recolheram-se em suas casas ou ermidas, viveram em comunidades leigas ou perambularam pelos distritos da Colônia, optando por uma vida de devoção.

Uma vez que a política da coroa obstruía as vias formais de uma vida religiosa feminina organizada, outros caminhos foram escolhidos pelas mulheres colôniais. Mas, se por um lado, como enfatiza a literatura, tantas donzelas foram trancadas na clausura contra a própria vontade, por outro, muitas transformaram-na em expressão de seus desígnios, dedicando-se inteiramente ao esposo divino. A história de Jacinta e da fundação do Convento de Santa Teresa é semelhante à da maioria das instituições religiosas que surgiram na época colonial.

Uma história de luta e de resistência aos arbítrios da Metrópole, e de mulheres obstinadas, que não desistiram de seus desejos frente às dificuldades impostas, muitas vezes, pelos próprios familiares. Outras, pelo contrário, tiveram que lutar na direção oposta, isto é, contra o enclausuramento.

No Recolhimento das Macaúbas, às margens do rio das Velhas, na distante freguesia de Roça Grande — distrito de Sabará — encontravam-se, nas primeiras décadas do século XVIII, as irmãs do beato Félix da Costa vivendo como freiras, embora não professas. Mas, com o passar dos anos, as Macaúbas — como a casa fi-

23. Idem, p. 102.

24. Ibidem, pp. 105-115.

cou conhecida -- deixaram de ser simplesmente uma casa de devoção, como seria a chácara da Bica de Jacinta. Nela habitaram também esposas em litígio com seus maridos, viúvas e meninas para sem educadas. Atrás dos muros das clausuras coloniais encontraremos, além de mulheres impelidas por questões de honra ou devoção, meninas colocadas em depósito, com o objetivo específico de serem educadas. Foi o que sucedeu por exemplo, com as nove filhas de João Fernandes de Oliveira e Chica da Silva.

C) As descendentes de Chica da Silva

Poucos anos após a fundação do recolhimento das Macaúbas (1716), ainda sob a administração de Felix da Costa — seu fundador — o estabelecimento já era procurado pela elite mineira, desejosa de nele internar suas filhas ou esposas. Juntamente com mulheres que haviam escolhido a vida religiosa, conviviam donzelas sem vocação para o claustro e educandas destinadas a uma estadia passageira.

É na condição de educandas que os Registros de Entrada das Macaúbas acusam a presença, entre 1767 e 1781, de sete filhas da arqui famosa Chica da Silva e do contratador de diamantes João Fernandes de Oliveira[25].

Já ia longe o tempo em que o beato Felix Costa, inspirado por uma visão, fundara nas margens do rio das Velhas uma ermida junto à qual erguera o antigo recolhimento em devoção a Nossa Senhora da Conceição. Antes mesmo de receberem os estatutos, as primeiras recolhidas abraçaram a disciplina franciscana e tentaram converter a casa num convento. A longa espera pela confirmação régia e aprovação de seus estatutos acabou, porém, propiciando que as normas da clausura caíssem em desuso. Mantinham-se entretanto o coro para o culto divino e o *Laus Perenne*.

Sob a direção do Ordinário desde 1727, quando o bispo D. Antônio Guadalupe tomou o recolhimento sob sua proteção[26], vivia-se nas Macaúbas um misto de vida conventual, asilo e educandário.

25. ACM - MG ,Registro de Entradas no Recolhimento de N.S. da Conceição das Macaúbas, pp. 85-86, 108-109, 153-154.

26. Em Visita Pastoral feita ao Recolhimento, D.Antonio de Guadalupe (quarto bispo do Rio de Janeiro) consultou as recolhidas se desejavam ficar na dependência direta do Ordinário, o que " aceitaram por completa unanimidade". Em 1725 eram 32 recolhidas. Por portaria de 1727, o bispo proibiu a entrada de mulheres sem dote e sem licença sua expressa. Cf. Pe. Joaquim Silverio de Souza, *Sítios e Personagens*, SP, 1897, pp. 224-225.

Durante o século XVIII, a fama da instituição se espalhou pelas Minas Gerais, atraindo mulheres de várias partes da capitania e de outras regiões mais distantes. A existência da casa foi registrada na correspondência oficial e nas memórias eclesiásticas. Em 1728, o governador D.Lourenço de Almeida informava por carta ao rei de Portugal que o recolhimento não possuía estatutos, "porém todas vivem com muito recolhimento e muita virtude"[27]. Frei Apolinário da Conceição por sua vez, testemunhava em 1740: "Acha-se este recolhimento hum perfeito mosteiro, para o que só lhe falta a concessão apostólica e real de se transformar as recolhidas em religiosas, pois no material já o era, e no espiritual é voz pública a grande virtude das tais recolhidas (que no presente são vinte e quatro) e grande o zelo do culto Divino"[28].

Por volta de 1781, um documento da regente e demais membros da comunidade informava ser alí "o mais conveniente e seguro asilo não só das donzelas e das viúvas, que se querem dedicar a Deus Nosso Senhor, como também das casadas que por alguma legítima causa não vivem em companhia de seus maridos"[29]. O documento permite perceber que o recolhimento no espaço de quarenta anos assumira na sociedade mineira, outras funções além de casa religiosa.

Muito antes do ato régio de aprovação da instituição (1789), o qual foi finalmente concedido com a intenção de que predominasse um estabelecimento de ensino para meninas, o recolhimento já funcionava informalmente como colégio. Um ofício do bispo D. Domingos da Encarnação Pontevel enviado a Lisboa informava em 1780 que a proteção régia devia ser concedida "por não haver nestas Minas outra semelhante Casa, onde os pais de família melhor possam educar as suas filhas, e preservá-las dos assaltos do mundo"[30]. Assim, não é de estranhar que as filhas do famoso casal do Tejuco estivessem internadas no estabelecimento a fim de serem educadas.

---

27. APM, Cod. 23, Seção Colônial f. 174, APUD M. Juscelina de Faria "Nota Histórica Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Macaúbas: um recolhimento Mineiro do século XVIII" IN *Revista Análise e Conjuntura*, p. 5.

28. Frei Apolinário da Conceição, *Claustro Franciscano*, Lisboa Ocidental, p. 172. APUD M. Juscelina, op. cit., p. 5.

29. Menezes I. P., Documentação referente ao APM IN *RAPM*, vol. 26, maio 1975, pp. 121-303.

30. Pe. Joaquim Silvério de Souza, op. cit., pp. 252-256.

Como outros mineiros ilustres ou abastados, João Fernandes desempenhara um papel importante na construção e ampliação do novo edifício. Através de doações, empréstimos e dotes eles iam completando as obras do que hoje se constitui num dos belos monumentos setecentistas mineiros, com seus quase trezentos anos de existência[31].

Embora as crônicas redigidas pelos membros da Igreja façam graves críticas a esses benfeitores culpando o governo colônial pela intromissão nos assuntos internos da instituição e mesmo pela violação da clausura, não resta dúvida de que as visitas eram permitidas. Pela análise dos estatutos as visitas femininas não eram proibidas. A própria Chica da Silva entrava e saía do recolhimento quando e como lhe convinha chegando, a passar o dia inteiro em companhia das filhas. João Fernandes, por sua vez, costumava visitá-las acompanhado de grande séquito de escravos e banda de música. Ele se instalava numa casa vizinha ao recolhimento que mandara construir para este fim, chamada de Casa do Serro. A visita se estendia às vezes por vários dias[32].

Em 1781, dentre as medidas com que visava reformar a casa, D. Domingos da Encarnação Pontevel, proibiu a entrada de pessoas estranhas na clausura. Segundo o padre Joaquim Silvério de Souza, inconformada por não poder mais ver as filhas, Chica da Silva retirou-as do recolhimento, mesmo contra a vontade de algumas, que desejavam lá permanecer. Tal atitude sugere que o objetivo do casal não era colocar suas filhas num convento, onde sabia-se que viveriam segundo normas rígidas de clausura.

Embora tenham entrado em épocas e idades diferentes, as filhas de Chica da Silva saíram em 16 de julho de 1781: Rita Quitéria, Luíza Maria, Helena Leocárdia, Ana Luíza, Francisca de Paula, Ana Quitéria e Quitéria Rita, todas por solicitação de sua mãe e com autorização do governador do bispado. O motivo alegado nos registros, refere-se em alguns casos, a tratamento de saúde e, em outros, menciona-se o desejo de cumprir a vontade da mãe e de escolherem estado[33].

O costume de se acolherem pensionistas e educandas, não era privilégio das Macaúbas. Vários conventos procediam desta forma durante o período colonial. No

---

31. Cf. Maria Jucelina de Faria, op. cit., p. 135.

32. Cf. Pe. Joaquim Silvério de Souza, op. cit., p. 319.

33. ACM - MG, Registro de Entradas, pp. 108-109, 153-154.

recolhimento das Macaúbas, entretanto, ele persistiu até o governo de D. Viçoso no bispado de Mariana[34]. A condição de educandário parece ter sido o elemento marcante na vida da instituição. A partir da década de 90 do século XVIII, passou inclusive a ser condição essencial para sua sobrevivência. O alvará de D.Maria I negou a possibilidade de se estabelecer no local um convento[35]. O veto não se ligava apenas à proibição que pesava sobre o clero regular de se estabelecer na região das Minas: era algo mais geral, e se relacionava à política do reino em relação às ordens femininas, como será visto mais adiante.

Foi somente em meados do século XIX que se efetivou o plano de organização de um colégio feminino, tal como desejava D.Maria I. Em 1846, ampliou-se o edifício e se instalou formalmente o famoso Colégio das Macaúbas, tradicional estabelecimento de ensino mineiro. Quase cem anos depois, a instituição tornar-se-ia um convento da ordem das concepcionistas, como desejara Felix da Costa e suas irmãs.

A casa é hoje um estabelecimento para mulheres que optaram pela vida contemplativa. Situado à pequena distância de Belo Horizonte, numa chácara afastada, não deixa de causar surpresa ao visitante o silêncio e o isolamento que o envolvem. No século XVIII entretanto, era apenas mais uma instituição como tantas outras que existiam na Colônia com o objetivo de prover uma vida virtuosa a algumas mulheres. Os colonos, familiarizados com elas, solicitavam constantemente à Coroa autorização para erguerem capelas, ermidas, ou recolhimentos com fins assistenciais ou religiosos. João Fernandes e Chica da Silva, ao que tudo indica, seguiram apenas os costumes da época ao buscarem nas Macaúbas um local para a educação moral e religiosa de suas filhas. Na falta de instituições adequadas a esse fim, os conventos e recolhimentos da Colônia supriam as necessidades da comunidade local, abrigando, na clausura, jovens à espera do momento adequado para tomarem estado, de acordo com o desejo de seus pais. O processo de exclusão das mulheres do convívio do resto da sociedade não foi sem dúvida privilégio da Colônia. Durante séculos, a reclusão feminina impôs-se àquelas que escolheram a vida religiosa, às donzelas e esposas ciosas de sua virtude, tanto nobres como humildes, transformando-se num costume difícil de ser ras-

34. Cf. Pe. Joaquim Silvério de Souza, op. cit., p. 318.

35. Cf. J. F. Carrato, *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*, SP, 1968, p. 118. Veja-se Juscelina de Faria, op. cit., p. 137.

treado, mas que acabou por se converter num conjunto de gestos e símbolos que revelam uma prática secular de comportamento feminino e de normatização dos papéis sociais das mulheres. Muito antes da ocorrência da clausura devocional cristã, ou do erguimento dos altos muros dos conventos, mulheres de várias origens viveram segregadas e reclusas. Não é porém o caso de Joana nem de Jacinta, que viveram em instituições de clausura erguidas com objetivos específicos, na conjunção dos desejos divinos e humanos. Para conhecê-las é preciso levantar os muros da clausura institucional, entrar no mundo intramuros e com elas, rompê-los através de sua devoção.

2) ENTRE JOANA E JACINTA

A) A Herança de Joana

Ao morrer no Convento de Aveiro (1490), Joana deixava sem tutela D. Jorge, o filho bastardo de seu irmão, o qual criara longe da corte, entre os muros da clausura[36]. Neste final do século XV, a situação política na Península Ibérica era pouco estável. A Espanha não havia ainda concluído a empresa da unificação e reconquista, mas prenunciava o grande século de ouro do humanismo cristão, cuja influência estenderia ao país vizinho, no período da dominação espanhola. Após a conquista de Granada, o Cardeal Cisneros fundaria a Universidade de Alcalá — expoente do humanismo cristão ibérico — e Colombo anexaria à coroa católica os domínios americanos[37].

Em Portugal, o sonho da unificação ibérica de D. João II se esvairia 18 meses após a morte de Joana. Ferido numa queda de cavalo, o príncipe herdeiro, D. Afonso, falecia antes de consumar seu casamento com a filha dos Reis Católicos. As tentativas para converter o bastardo do rei em herdeiro do trono português, encontraram forte oposição da rainha D. Leonor, que em outras ocasiões submete-

---

36. O menino era filho natural de D. João II com Ana de Mendonça, dama da filha de Henrique de Castela que D. Afonso trouxera da Espanha.

37. Cf. G. Tuchle e C.A. Bouman - *Reforma e Contra-Reforma*, trad., vol. III da *Nova História da Igreja*, dir. por Knowles e Rogie, Petrópolis, 1971, pp. 7-8.

ra-se aos desejos do esposo, sufocando sentimentos dolorosos[38]. Sem herdeiros legítimos, o Príncipe Perfeito acabou por deixar a coroa a seu sobrinho, D. Manoel, filho de seu irmão D. Fernando, neto e bisneto de Braganças. Para quem se opusera tanto ao poder dos Braganças, tratava-se de singular ironia do destino.

No governo do rei Venturoso, que também não desistiu da união das coroas ibéricas, casando-se três vezes, com três princesas espanholas, os portugueses chegariam às Indias e ao Brasil. Ao adquirirem o *status* de nações navegadoras, inicialmente os reis de Portugal e em seguida os da Espanha, viram-se investidos do direito do Padroado, tornando-se de certo modo evangelizadores da fé, com o direito e obrigação de determinar, enviar e sustentar missionários nas novas terras conquistadas ou descobertas. Os reis de Portugal além de serem padroeiros, tinham, como Mestres da Ordem de Cristo, jurisdição eclesiástica no ultramar[39]. Na verdade, os reis gozariam de privilégios que em muito ultrapassariam os direitos comuns do Padroado, como por exemplo a nomeação de bispos, demarcação e modificação de divisas de bispados[40]. A fundação de casas religiosas na América estava portanto sujeita à aprovação dos monarcas, não apenas devido à condição colônial, mas por direito outorgado pelo papa. Foi em busca desta autorização que Jacinta viajou para Portugal a fim de consegui-la diretamente das mãos de D. JoséI.

Dois séculos e meio se entrepõem entre Joana e Jacinta. Separam-nas não só o Atlântico, mas principalmente a empresa colonizadora ibérica e o Concílio Tridentino, episódios cujas conseqüências imprimiriam significados distintos em suas vidas. Ambas, porém, viveram como religiosas em épocas de profunda crise do catolicismo.

Joana, por seu turno, foi herdeira de uma crise religiosa que assolou a Europa inteira desde o século XII, até o final da Idade Média, e que se manifestou não apenas no interior da vida religiosa, atravessando do alto ao baixo clero, mas que atingiu as manifestações de massa, o culto às imagens e as observações

---

38. Em 1488, o Duque de Viseu, irmão da rainha, foi assassinado pelo próprio monarca, no famoso episódio que convulsionou o paço real. Veja-se sobre a questão: Damião Peres (dir.), *História de Portugal*, Barcelos, 1931, vol. III, pp. 188 e 189; Garcia de Rezende, *Crónica del Rey D. João II*, Coimbra, 1798, pp. 78-80. Sobre as tentativas de se legitimar D. Jorge e torná-lo herdeiro de Portugal, veja-se Damião Peres, op. cit., p. 203.

39. Posteriormente, o direito do padroado foi reconhecido em várias bulas. Veja-se sobre o assunto: Fe[illegible] Almeida, *História da Igreja em Portugal*, ed. preparada por Damião Peres, Lisboa, 1968, pp. 241-24[illegible].

40. Cf. G. Tuchle e C. A. Bouman, op. cit., p. 15.

exteriores da fé católica[41]. Época de movimentos de caráter profético e carismáticos, alguns desses movimentos terminaram em seitas, e em heresias, como os valdenses. Outros foram assumidos pela Igreja, como as ordens Mendicantes.

No convento de Jesus de Aveiro, Joana viveu as influências da *Devotio Moderna*, movimento precursor da Reforma Católica e que ocorreu entre os séculos XIII e XIV. As freiras dominicanas de Aveiro, não poderiam esquecer suas origens e o papel que as ordens mendicantes desempenharam na reforma da vida monástica. No século XV, viviam sob "a doutrina da imitação de Cristo, que segundo seus adeptos consistia no recolhimento, na mortificação, na referência constante à fé e às virtudes cotidianas"[42].

Criadas sob o fundo da heresia que assolava a sociedade cristã em fins do século XII, as ordens mendicantes inauguraram um novo ciclo de vida religiosa[43]. Segundo Silva Dias, suas linhas de força "passavam pelo campo dos chefes da heresia e correspondiam perfeitamente às inquietações da consciência religiosa contemporânea"[44]. Como bem esclareceu Jean Delumeau," O rejuvenescimento da Igreja católica e a evolução de sua espiritualidade ocorreu em dois tempos: o da Pré-Reforma e aquele que se abriu com o Concílio de Trento; o dos esforços dispersos e o da recuperação autoritária..."[45]. O convento que Joana escolheu para viver e morrer pertencia a uma ordem que, juntamente com a franciscana, representara o apogeu deste novo tipo de vida religiosa, onde a pobreza, a missão apostólica e a igualdade assumiam as suas características principais. As crônicas do mosteiro enfatizam quão próximo dos ideais de S. Domingos viviam sua fundadora e demais religiosas[46]. Foi neste pequeno refúgio, distante dos luxuosos conventos de Lisboa que Joana se recolheu em oração, humildade e castidade.

Mas se por um lado a cristandade européia havia passado por momentos de reforma religiosa na Idade Média, que originaram o surgimento da ordem à qual

41. Veja-se João Sebastião Silva Dias. *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal séculos XVI a XVIII*. Coimbra. 1960, Tomo I, p. 11.

42. Cf. Silva Dias op. cit., p. 11. Segundo Delumeau, um dos livros mais lidos no século XV e início do XVI foi a *Vita Christi* de Ludolfo, o Cartuxo. Cf. J. Delumeau, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. (trad.). Barcelona, 1973. p. 4.

43. Veja-se Victor Codina e Noé Zevallos. *Vida Religiosa: História e Teologia*. Petrópolis. 1987. p. 41.

44. Cf. Silva Dias. op. cit., p. 4.

45. J. Delumeau. op. cit., p. 3.

46. O Mosteiro de Jesus de Aveiro foi fundado em 1461 com o beneplácito de D. Afonso V, pela beata D. Britiz Leytoa, viúva de Diego de Ataide, nobre piedoso. As *Crônicas do Mosteiro* narram uma vida extremamente simples e de muita devoção. Veja-se Madahil. op. cit., pp. 42-45.

Joana se filiou, por outro, sua breve vida desenrolou-se numa época de crise dos costumes religiosos e das instituições eclesiásticas, à qual Portugal não escapou à regra. Sem dúvida, o Portugal do Quatrocentos tem mais a ver com o espírito que antecede o Concílio de Trento, de abusos do clero e acumulação de benefícios, do que com as reformas medievais.

A vida de muitos membros do clero estava longe de fornecer exemplo edificante, como enfatiza Silva Dias[47]. Mais próximos do ideal da corte do que do apostólico, os bispos viviam distantes de suas dioceses e nem sempre eram eleitos por motivos religiosos. Tais questões deram origem a protestos populares ainda no século XV. Nas cortes de 1472, os povos reclamavam a presença dos prelados ausentes em Lisboa e em Roma[48]. A situação econômica dos curas de almas, por sua vez, levava-os a extorquirem a congrua para sua sustentação nos batizados, confissões e funerais[49]. O tráfico dos benefícios eclesiásticos em Portugal estendeu-se até o Concílio de Trento.

Nos claustros femininos e masculinos o panorama talvez não fosse tão sombrio, embora nem sempre tenha sido exemplar. Desde o século XV é marcante a decadência das ordens monásticas e mendicantes, e o relaxamento da disciplina no interior de algumas clausuras. Com o enriquecimento dos mosteiros, o trabalho foi excluído do dia-a-dia das monjas, e as regras eram pouco seguidas. A bula *Et si Romanus Pontifex* (12/6/1452), publicada no início do reinado de Afonso V, a seu pedido, informava que apenas professos poderiam ser eleitos para os cargos de abades e prioras, revelando a presença de leigos nas instituições[50].

Em 1507, D. Manuel, escrevendo a Roma, expressa o desejo de se implantar uma reforma no Convento de Sta. Clara e espantar "a dissolução das freiras"[51]. A crise moral das congregações religiosas estendeu-se pelo século XVI. Não sem motivos, Frei Bartolomeu dos Mártires solicitava em Trento, na posição de Arcebispo, "que se providenciasse acerca das freiras que freqüentemente são obrigadas a entrar nos conventos; que se pensasse no modo de se reformar os

47. Conforme enfatizou Silva Dias, não faltam memórias de padres incontinentes, muitos deles nos altos cargos da Igreja e do Reino que deixaram vários filhos. Veja-se op. cit., pp. 36-37.

48. ANL, Cortes do Reino - 1439/73, vol. 2, fls 434-35, APUD Silva Dias, op. cit., p. 34, nota 3.

49. Silva Dias, op. cit., p. 39.

50. Idem, op. cit., p. 55.

51. Silva Dias, op. cit., p. 49.

mosteiros consistoriais, como os que estão entre o Douro e o Minho; que os religiosos não reformados não preguem nem ouçam confissões; que as abadessas sejam freiras, ... enfim que se proíba a entrada de mulheres nos claustros dos frades"[52]. Denúncias como essas deram margem à construção de uma imagem negativa e de dissolução dos costumes sobre as instituições de clausura feminina, que se estendeu pela Época Moderna, apesar das reformas empreendidas após Trento.

Certamente existiram casas onde a clausura estrita foi mantida. Na versão da Ordem de São Domingos, o Convento de Jesus de Aveiro era uma casa exemplar, assim como a vida da sua mais ilustre habitante: a Princesa Santa, Dna. Joana[53].

O Concílio, convocado pelo papa Paulo III e iniciado em 1545, traçou prescrições sobre as celebrações do culto divino, pregações e catequese. Apesar das interrupções e das dificuldades políticas, antes de ser suspenso pela segunda vez em 1551, na sessão XIII, fez-se a esperada promulgação dos decretos disciplinares estudados em Bolonha e Trento e a solene definição dos dogmas da presença real de Jesus na Eucaristia, da transubstanciação, do culto eucarístico[54]. Ao ser reaberto em 1562, o concílio não deixou de promulgar sobre as ordens religiosas. Na sessão de encerramento em 1563, publicaram-se os Cânones Disciplinares sobre ordens religiosas, indulgências e reformas diversas. Na parte referente "dos regulares e freiras", vinte e um capítulos discriminam com detalhes as condutas adequadas e as interdições impostas aos religiosos[55]. Pretende-se com isto recuperar a disciplina nos mosteiros onde a mesma estava decaída, e recolocar os religiosos no caminho de suas regras. Ao chegar a seu termo, os conciliares haviam reafirmado os dogmas da Igreja e tratado sobre os grandes problemas que assombravam as comunidades, embora não tenham conseguido reconciliar-se com os protestantes, objetivo que se recusaram a perseguir.

---

52. Monsenhor Castro, APUD Silva Dias, op. cit., p. 59.

53. D. Frei Luís de Sousa, op. cit., pp. 414-415.

54. Sobre os decretos de Trento e as decisões conciliares veja-se D. Jaime Câmara, *Apontamentos de História Eclesiástica*, Petrópolis, pp. 270-275.

55. Antes de estabelecer as normas, os conciliares justificaram no cap. 1: "...para que a antiga e regular dis na onde ela está decaída, com mais facilidade e madureza se restaure, e onde se conserve, persevere constantemente, julgou necessário mandar, como manda, pelo presente Decreto: ... observem fie primeiro lugar o que pertence à perfeição de sua profissão, como obediência, pobreza, e castida outros votos e preceitos particulares...". Seguem-se os decretos sobre a proibição dos regulares veis, saírem de seus conventos e normas gerais de conduta e administração das *Ecumênico Concílio de Trento*, Lisboa, 1808, vol. II, Sessão XXV, Cap. I, pp. 3

Os séculos XVI e XVII, sob a onda reformadora que se alastrou pela Europa cristã, viram nascer um grande número de congregações religiosas, que auxiliaram na Reforma Católica. Dentre as femininas destacam-se: as ursulinas de Santa Angela de Mérici (séc XVI) — a congregação de Nossa Senhora para formar educadoras —; a visitação por S. Francisco de Sales e Sta. Joana Francisca de Chantal, reconhecida por Paulo V; as beneditinas adoradoras do Santíssimo Sacramento e as irmãs de caridade por S. Vicente de Paulo e Sta. Luiza de Marillac. Não faltaram ao período ordens reformadas, das quais, em relação à vida religiosa feminina, destacam-se as carmelitas de Santa Teresa e S. João da Cruz, à qual Jacinta se filiou[56].

A reforma que Santa Teresa de Ávila empreendeu na Ordem do Carmo para as monjas carmelitas descalças coincide com o alargamento do mundo conhecido através das grandes navegações e descobertas. Nascida em 1515, somente em 1562, a Santa iniciaria a fundação da primeira das muitas casas que se espalharam pela Espanha e posteriormente por outros países.

A fundação do Convento de S. José em Ávila foi fruto do trabalho e da influência que Santa Teresa exerceu sobre um grupo de religiosas no convento das Carmelitas Calçadas da Encarnação na mesma cidade. Seu propósito era restaurar a antiga observância da regra do Carmelo mitigada em 1432 pelo papa Eugênio IV[57].

Caridade fraterna, desapego e humildade foi o que Santa Teresa implorou às carmelitas descalças. Seguindo esses preceitos, Jacinta abandonou a casa de seus pais e recolheu-se na Chácara da Bica em oração, despojando-se de tudo e vivendo em extrema pobreza. Era o início da fundação do primeiro convento de vida claustral no Rio de Janeiro colonial. A regra do Carmelo de Santa Teresa seria posteriormente observada por uma comunidade mais extensa, mas foi a partir do convento de Jacinta que os ensinamentos e conselhos de Santa Teresa foram colocados em prática de forma disciplinada pelas habitantes do Brasil.

Após o Concílio Tridentino, a evangelização tornou-se uma das metas da colonização ibérica. Objetivo difícil de ser levado a cabo, dadas as resistências dos colonos, índios e negros frente ao desejo moralizador e normatizador da Igreja e do Estado. Mas a tarefa foi empreendida obstinadamente pelos missionários e alguns

---

56. Cf. D. Jaime Câmara, op. cit., pp. 279-281.

57. Cf. Antonio Comas no prólogo do livro: Santa Teresa de Jesus. *Libro de las Fundaciones*. Ma

membros das diversas ordens religiosas que se espalharam pela Colônia nos três primeiros séculos da colonização.

Jacinta de S. José, por sua vez, viveu na Colônia. Um espaço geográfico não só distante, mas muito diferente do da Metrópole em todos os aspectos. Era o início do século XVIII, ou seja, momento em que a colonização portuguesa já se estabelecera solidamente no ultramar. Sua obra, por outro lado, coincidiria com o surto da mineração, com a presença de Gomes Freire no Rio de Janeiro para tratar da transferência da capital e se estenderia durante o governo de D. José I, isto é, com a administração pombalina.

Madre Jacinta de S. José viveu portanto no Brasil, no momento final da colonização, num século de profundas transformações sociais, econômicas e de mentalidades. Já ia longe a Reforma Católica, mas tais elementos não podiam estar alheios a seu universo mental, uma vez que as disposições do Concílio de Trento foram constantemente reafirmadas. Trento significou um corte na história da Igreja católica, separando duas épocas, "a segunda das quais não terminou senão com o Vaticano II"[58].

Entre Joana e Jacinta não foram poucas as mudanças nos costumes e mentalidades, mas a prática do enclausuramento das mulheres e a opção pela vida monástica persistiu ao longo dos séculos.

B) A Memória de Jacinta

O século XVIII em Portugal e no resto da Europa representa novamente um momento de desorganização e decadência das ordens religiosas. Poucas instituições mantinham-se fiéis ao espírito tridentista de reforma. Os conventos femininos e masculinos haviam sido invadidos por um grande número de adeptos da vida contemplativa.

Percorrendo a Toscana no início do século, Montesquieu pôde dizer: " On ne peut sur les chemins d'Italie tourner la tête sans voir un moine, comme dans les rues des villes sans voir un prêtre"[59].

58. J. Delumeau, op. cit., p. 7.

59. Montesquieu, APUD Germain Bazin, *Les Palais de la Foi - le monde des Monastères Baroques*, Fribourg, 1980, p. 24.

60. Veja-se o quadro de Pietro Longhi, "Parlatório de um convento religioso em Veneza", IN Germain Bazin, op. cit., p. 25.

Os conventos de freiras estavam muitas vezes ligados à vida mundana. Sucediam-se festas, mascaradas, conversações indiscriminadas nos locutórios e trocas de mimos e doces. Uma pintura atribuída a Pietro Longhi representa com detalhes o movimento junto às grades do parlatório, que a literatura popular portuguesa também documentou na primeira metade do século XVIII[60].

Nas primeiras décadas do Setecentos, as visitas aos conventos, o convívio e as trocas de cartas entre as freirinhas e admiradores, fez moda em Portugal, provocou críticos e adeptos e acabou sofrendo a intervenção do poder central. Porém, as primeiras medidas para impedir tais encontros não surtiram efeito. O freirático era um tipo bastante vulgar e conhecido à distância nas ruas de Lisboa, à época de D. João V, ele próprio assíduo frequentador de conventos. Relações platônicas ou ilícitas encontravam respaldo das superioras e da sociedade. Para Maria Antonia Lopes, que estudou a sociabilidade feminina no século XVIII em Portugal, " o que parece certo é o fato de que um homem ter acesso ao convento lhe conferia uma nota de distinção". Citando Frei Lucas de Santa Catarina (1660 - 1740), o grande crítico dos freiráticos, concluiu: "Há papalvos destes que só porque digão, que / ele tem freira venderá a camisa por / uma hora de ralo"[61].

Em 1742, D. João V ordenou a perseguição aos freiráticos. Data de 1744 o último alvará e a ordem de reforma das bernardas. Tem-se notícias de revoltas de freiras quando as autoridades intervieram nas suas vidas, fechando as clausuras. No final do século, o freirático havia desaparecido, e não mais se expunha a trovas desse tipo:

Freiráticos de Odivelas,
de mil flores entre as galas,
Entram só para cheirá-las,
Porém, não para colhê-las ...[62]

Mas a visitas aos conventos persistiram durante todo o XVIII. Quando Frei João de Mansilha, na posição de provincial, empreendeu a reforma dos conventos da ordem de São Domingos a mandado de Pombal, insistiu enfaticamente sobre esse ponto com os abades e prioresas. Em carta à Madre superiora do Mosteiro de

61. Frei Lucas de Santa Catarina, "Carta em que se persuade os freiráticos para que não sejam" IN Graça Almeida Rodrigues, *Literatura e Sociedade na Obra de Frei Lucas de Santa Catarina* (1660-1740), Lisboa,1983 APUD Maria Antonia Lopes, *Mulheres, Espaço e Sociabilidade: a transformação dos papéis femininos em Portugal à Luz de fontes literárias*, Lisboa, 1989, p. 55. Sobre os amores de D. João V com as freiras do Conceito de Odivelas, veja-se Oliveira Martins, *História de Portugal*, Lisboa, 1972, pp. 449-450.

62. APUD Julio Dantas, *O Amor em Portugal no Século XVIII*, 3ª ed., Lisboa, s/d, p. 90.

Nossa Senhora da Saudação de Montemor-o-Novo datada de julho de 1774, ordenava:

"Tenho gravíssimas queixas das escandalosas desordens que nesse nosso mosteiro se praticam, consentindo Vossa Reverência que muitos religiosos assim de nossos súditos dessa vila como de outros conventos nossos falem libertamente com as religiosas nossas súditas, do que resultam grandes murmurações contra o crédito delas e de Vossa Reverência como consentidora, pelo que debaixo do mesmo preceito e penas, ordeno a Vossa Reverência que por nenhum modo permita grades ou licenças para semelhantes conversações, ou estas sejam com religiosos nossos súditos"[63].

Nem o reputado convento de Joana escapou à devassa do Padre Mansilha. E foi com energia que se dirigiu à superiora da casa em agosto de 1774: "Constanos que Vossa reverência tem concorrido para a relaxação da observância regular desse mosteiro, concedendo licenças frequentes às religiosas suas súditas, para falarem com toda espécie de pessoas, ... com descrédito de um mosteiro que tem sido um dos da primeira reputação deste reino, tanto em gravidade como em virtudes"[64].

Mas a pouca observância às regras não era o único sintoma das mudanças que haviam ocorrido no interior da Igreja Romana. Na época das Luzes, difundiu-se todo um pensamento que era bem pouco compatível com os dogmas da Igreja, cujas raízes se pode buscar no racionalismo do século XVII e no deísmo inglês. Ao atingir o continente, tais idéias conveteram-se em sarcasmo. Voltaire não ocultou sua ira contra "a infame", ironizando sobre o cristianismo e seus adeptos. Para Delumeau, "o século XVIII se voltou contra a religião em geral, e mais particularmente contra o cristianismo tal como então era concebido e vivido; dirigindo-lhe uma série de ataques convergentes — diretos ou indiretos, encobertos ou virulentos —, aos quais se somaram inquietas perguntas."[65]

O período dos grandes papas evangelizadores havia passado. Desencadeou-se grande hostilidade aos jesuítas que culminou com a sua expulsão dos territórios portugueses em 1759, da França em 1764 e da Espanha (1767), até a sua

63. Algumas das cartas de Frei Mansilha foram compiladas e publicadas num pequeno livro: *Hist[illegible] sa dos Conventos da Ordem de S. Domingos em Portugal* (1774-1776), Lisboa, s/d. Cf. Carta

64. Frei João de Mansilha op. cit., carta XIV, p. 55.

65. J. Delumeau, op. cit., p. 253.

total supressão pelo papa Clemente XIV em 1773. Tentativas de reforma do clero regular não impediam que a vida contemplativa fosse questionada e o interesse por ela declinasse. Considerada inútil e ociosa pelo clero secular e pelos leigos, a expressão desse sentimento ressoava de forma violenta em Diderot nos *Pensées Philosophiques:* "Que vozes! Que gritos! Que lamentos! Quem encerrou nesses calabouços a todos esses cadáveres doentes? Que crimes praticaram todos esses desgraçados? Uns se golpeiam o peito com pedras, outros rasgam o corpo com unhas de ferro; todos têm culpas, dor e a morte em seus olhos"[66].

Frente à documentação, fica evidente que no interior das clausuras femininas, na Europa ou na América, encontravam-se entre mulheres de grande piedade algumas que estavam longe do ideal de uma vida religiosa constrita, colocadas atrás das grades pelos mais diferentes motivos. A leitura das Cartas da Marquesa de Alorna esclarece muitos aspectos do cotidiano das mulheres reclusas da época[67]. As pastorais do Arcebispo da Bahia D. Fialho para as freiras do convento das clarissas do Desterro revelam, por sua vez, as inúmeras dificuldades encontradas para impor a vida claustral ao estabelecimento no final do século XVII, devido às "encostadas", ou seja, "mulheres que viviam no convento sem verdadeira vocação religiosa"[68]. Um lançar de olhos na torre de altura desproporcional do convento da Lapa da Bahia sugere quão próximas da vida fora dos muros viviam algumas de suas habitantes. Uma espécie de mirante que, a exemplo de outras construções semelhantes na Península Ibérica, permitia observar a rua e seus transeuntes.

Seria praticamente impossível traçar um contorno único para a vida das mulheres reclusas da época. O que se pode fazer é apontar tendências e alguns aspectos do movimento geral, sem perder contudo o particular, o individual.

O desejo de Jacinta de fundar um convento carmelita no Rio de Janeiro esbarrou portanto na legislação elaborada para a Colônia, no sentimento anticlerical próprio da época e na proposta de laicização da sociedade empreendida por Pombal.

---

66. Diderot *Pensées Philosophiques* , Paris, 1964, p. 12.

67. Representações de peças e folguedos não eram raros, assim como a visita de leigos e as longas conve pé dos ralos e nos locutórios. Nas cartas que enviava ao pai de seu cativeiro no Convento de Chelas, de Alorna expunha seus sentimentos e fornecia informações sobre a vida na clausura. Veja-se Ma na (1775), *Inéditos, Cartas e Outros Escritos*, seleção, prefácio e notas do Prof. Hernani Cidad 17.

68. Cf. Eduardo Hoornaert, *História Geral da Igreja na América Latina*, Tomo II, 3ª

Mas Jacinta nasceu no início do século. Sua vida e formação religiosa transcorreram sob a influência e impacto do movimento devocional dos séculos anteriores. Entre o século XVI e a primeira metade do XVIII, assistiu-se à multiplicação das instituições religiosas e à construção de milhares de igrejas e abadias. O movimento de rejuvenescimento da Igreja Romana foi acompanhado de um renascimento da Teologia. O interesse pelas questões religiosas foi intenso. Sucederam-se também publicações sobre vidas de santos, obras litúrgicas, meditações místicas, especialmente as de Santa Teresa. Além dos escritos polêmicos, registrou-se um grande número de narrativas sobre milagres e heroísmo cristão[69]. Não é possível crer que Jacinta não tenha sido profundamente marcada pelos efeitos do "século dos santos". Sua opção de vida, os êxtases — muitos deles próximos às descrições místicas de Santa Teresa, como será visto mais adiante — denotam sua leitura e conhecimento de parte desta literatura. Pode-se supor até que a vida da Santa Joana, princesa portuguesa, não fosse desconhecida de Jacinta. Em meados do século XVIII, a história de Joana já era parte da memória portuguesa, tendo sido possivelmente incorporada aos relatos da cultura popular. O pai de Jacinta era um fidalgo português e católico fervoroso que incentivava sua filha no caminho da perfeição religiosa. Embora não se saiba o que Jacinta lia na infância, os relatos sobre sua vida estão repletos de sugestões sobre sua formação e práticas místico-religiosas, que em muito se assemelham aos relatos contidos nas obras sobre vidas de santos.

Apesar da distância temporal, Joana e Jacinta aproximam-se através dos recursos da memória e da tarefa evangelizadora empreendida pela Igreja pós-Trento na América. Joana — ela própria, ou relatos de vidas semelhantes — compõe a memória de Jacinta, na versão piedosa de sua vida que chegou até nós. A construção de uma identidade mais mundana e erotizada da princesa é posterior ao século XVIII e portanto desconhecida de Jacinta. Essa proximidade entre Joana e Jacinta permite ao historiador recuperar um aspecto importante da vida das mulheres da Época Moderna, ou seja, a reclusão claustral a que muitas se viram submetidas. Trata-se de um fenômeno de longa duração que, apesar de sofrer transformações no

69. Sobre a renovação da Igreja Católica e o movimento editorial de obras religiosas, veja-se J. Delumeau, op. cit., pp. 47-70.

correr dos séculos, esteve presente tanto na Metrópole como na Colônia.

Joana e Jacinta são protagonistas de um tipo de vida feminina cujas experiências não principiam nem se esgotam com elas. Analisar essas experiências permitirá compreender melhor a vida das mulheres enclausuradas da Colônia e as representações que a sociedade elaborou sobre a mulher.

3 - CLAUSURA E CONDIÇÃO FEMININA

A) A Institucionalização da Clausura

a) Os primórdios da Clausura

Desde o início da história do cristianismo, mulheres devotaram-se a Cristo e aceitaram consagrar suas vidas à oração, à humildade e ao serviço ao próximo.

Durante o Império Romano, tanto no Oriente como no Ocidente, havia um espaço para as mulheres que desejassem dedicar-se a Deus e a uma vida de perfeição. Eram as virgens consagradas, que viveram isoladas em comunidades, ou em suas próprias casas. Não eram necessariamente virgens no sentido pleno da palavra. Muitas delas eram viúvas que renunciaram a segundas núpcias optando por uma vida ascética e distinguindo-se das demais mulheres pelo traje especial que usavam[70].

Antes da prática religiosa de vida comunitária, as virgens continuavam vivendo com suas famílias, porém, em reclusão total, alheias às demandas do mundo exterior. Embora não tenham deixado testemunhos, tomamos conhecimento delas através da literatura religiosa e das histórias de vida de seus familiares. Na hagiografia dos séculos III ao V, por exemplo, encontram-se registros de irmãs de ermitãos vivendo como virgens consagradas. A irmã de S. Antônio, a famosa ermitã egípcia, foi a primeira mulher a fundar por volta de 280, um "Partenon" que reunia um grupo de jovens virgens[71].

No final do século III e ao longo do IV, há indícios de comunidades femininas no deserto vivendo próximas, mas completamente separadas dos grupos

70. Veja-se sobre as virgens consagradas: Joan Mc Nara "Muffled Voices" IN John A. Nichols e Lilian Thomas Shank (org.) *Distant Echoes, Medieval Religious Women*, Kalamazoo, 1984, pp. 21-22.

71. Idem, pp. 14-15.

de ascetas masculinos. Estes serviam de guias espirituais para as mulheres. Um exemplo típico é o de S. Pacomo que, enquanto conduzia sua comunidade, dirigia à distância um grupo de mulheres organizado por sua irmã Mary, para o qual escreveu uma regra de vida cenobítica. Por esta época já se estabelecem diferenças entre as virgens consagradas e as que optavam pela vida comunitária. Enquanto as últimas renunciavam ao mundo, à família, consagrando-se à oração e ao trabalho, as virgens se recolhiam em suas casas sob a proteção de parentes e servos. Porém a virgindade, símbolo da pureza do corpo e por extensão da alma, e a distância em relação aos assuntos mundanos assumiram desde o início da vida religiosa feminina papéis de destaque.

Os Patriarcas da Igreja escreveram e justificaram sobre a importância da virgindade. Santo Atanásio, o Patriarca de Alexandria (295-373) "considerou o estado de virgindade superior ao da mulher casada". São João Crisóstomo (344-407), exerceu grande influência, deixando uma obra considerável sobre o sacerdócio, sobre a virgindade e sobre as coabitações suspeitas. São Jerônimo (347-420) por sua vez, solicitado pelas damas romanas, fixou os princípios da vida monástica feminina, insistindo nos dois aspectos fundamentais: a reclusão e a pureza do corpo. Uma das destinatárias de suas cartas, a famosa Paula, dirigiu ao mesmo tempo três mosteiros perto de Belém[72].

A prática das virgens cristãs não tardou a se espalhar pelo Ocidente, onde elas são encontradas no final do século IV. Virgens, não ainda monjas. Mas a mudança também não tardará. Segundo os estudiosos, por volta do século V, as mulheres do movimento ascético se tornam cada vez mais obscuras a nossos olhos. Enquanto o movimento monástico continua a crescer no mundo das invasões bárbaras, as virgens consagradas praticamente desaparecem[73].

Santo Agostinho (354-430) deu às mulheres preceitos de vida religiosa análogos aos que destinara aos homens, sua famosa carta 211 contém os elementos essenciais do que se tornará no século XI a regra de Santo Agostinho[74].

---

72. Cf. Michele Parisse, *Les Nones au Moyen Age*, , 1983, pp. 15-16.

73. Idem, p. 18.

74. Nesta carta intitulada "As Monjas" Santo Agostinho exorta à obediência e à humildade. Cf. Santo Agostinho "Cartas" *Obras de Santo Agostinho;* (trad.) Madri, BAC, 1953, Tomo XI, Carta 211, pp. 991-993.

A primeira regra especialmente composta para monjas de que se tem notícia foi a do bispo Cesaire d'Arles (morto em 542) escrita para o convento feminino de sua vila. Até então, as religiosas valiam-se daquelas escritas para os homens. Em 43 capítulos breves, ele traçou as qualidades requisitadas às abadessas e porteiras e prescreveu normas da vida comunitária, com ênfase na reclusão[75]. Pouco tempo depois em Poitiers, a rainha Radegunda fundou o mosteiro de Santa Cruz (Sainte-Croix). Esta instituição célebre que data de 530 foi seguida por outras que se espalharam pela França, incentivadas por reis, bispos e duques[76].

No final do século VI, São Colombano, escreveu para suas monjas uma regra bastante severa. Mas no século seguinte, Donat, bispo de Besançon (626 - 660), reunindo elementos de três regras anteriores (de Cesaire d'Arles, de São Colombano e de São Bento de Nursia), por solicitação de sua mãe, redigiu para as mulheres do convento de Jussamoutier uma regra feminina. Por volta do século VIII, as regras de São Bento e São Colombano haviam sido misturadas de tal forma que, em muitos casos, não se reconheciam mais. A regra de São Bento, porém, estava destinada a suplantar as demais e durante vários séculos foi o principal texto de referência para a vida monástica.

Aqueles que se detiveram em analisar a regra beneditina, e buscaram as razões que a levaram a sobrepujar as demais regras até então escritas, são unânimes em afirmar que ela era a mais ampla, a mais sábia e possível de ser praticada[77]. Entretanto, o grande propagador da regra beneditina foi Bento de Aniane (750-821).

Legislando ao mesmo tempo para homens e mulheres, Bento de Aniane reafirmou as idéias de São Bento. Morte ao mundo, estrito respeito à clausura, ascese e trabalhos manuais além de estudos reforçados aos noviços, livre eleição de abades e prioras são algumas das diretrizes da regra[78]. Nada disse especificamente destinado às monjas; àquelas que viviam canonicamente, Bento de Aniane incitou à reclusão no mosteiro, e, ao invés de redigir uma regra precisa, apontou moda-

---

75. Veja-se Michele Parisse, op. cit., p. 20.

76. Sobre a adoção da regra de São Cesário pelo mosteiro da Santa Cruz, veja-se Jane Tibbetts Schulenbrung, "Strict Active Enclosure", IN John Nichols e Lilian Shank (org.) op. cit., p. 55. A autora baseada na *História dos Francos* de Gregório de Tours, aponta para a grande inovação que a clausura rigorosa representava na época.

77. Eleonor Duckett, *The Gateway to the Middle Ages Monasticism*, Ann Arbor, 1961, Cap. São Bento de Nursia, pp. 122-123.

78. Veja-se sobre Bento de Aniane, Donald Attwater, *The Penguin Dictionary of Saints*, 2ª ed., Londres, 1985, p. 60.

lidades para a aplicação da regra de São Bento. "Consciente de que o sexo feminino era mais frágil, insistiu na castidade e na rejeição à família"[79].

De um lado São Bento, de outro Bento de Aniane, ambos forneceram um modelo de vida religiosa feminina à disposição dos mosteiros daquele sexo. Tal regra, difundida, copiada e recopiada, não necessitou de adaptações as mulheres. Na prática, porém, surgiu um grande número de variações entre o respeito à regra e os costumes cotidianos nas instituições.

O que, contudo, cabe reforçar é que a vida religiosa feminina caminhou lado a lado com o desenvolvimento das ordens do sexo masculino. Partindo de regras originalmente destinadas aos homens, as mulheres estiveram quase sempre próximas das orientações destes. Nota-se que fundadores de importantes ordens masculinas tiveram a seu lado figuras femininas que estenderam seus ensinamentos às mulheres, colocando em prática ideais masculinos originalmente previstos para os homens. Santa Clara, como é sabido, foi a fundadora do ramo feminino da Ordem Franciscana. Tendo sobrevivido a S. Francisco, lutou contra a imposição do Papa de enclausuramento, mas no final, as clarissas acabaram se submetendo ao modelo de vida religiosa da época: a reclusão e a contemplação. Santa Escolástica, por sua vez, assumiu papel semelhante junto às beneditinas implantando a regra de São Bento a suas seguidoras. Também Santa Joana de Chantal, guiada por S. Francisco de Sales concordou em cooperar com o projeto de uma nova ordem para mulheres: as visitandinas[80]. Guiadas por homens, sujeitas a um bispo, a um provincial, ou até mesmo a um abade — nos conventos mistos — as mulheres tiveram que buscar muitas vezes na indisciplina, um caminho próprio para a vida contemplativa feminina.

b) O princípio e a prática.

Nos séculos centrais da Idade Média (XI - XII - XIII), a prática claustral encontrava-se plenamente estabelecida. Juntamente com os homens, as mulheres participaram dos movimentos de renovação e ajudaram a erguer mosteiros ligados às antigas e às novas ordens. Um aspecto entretanto foi constantemente reforçado

---

79. Cf. Michele Parisse, op. cit., 20-26. Sobre a clausura beneditina, veja-se: *Regra de São Bento*, tradução e notas de D. João de O. Ribeiro, Salvador, 1958, pp. 63 e 112.

80. Veja-se sobre as três Santas mencionadas acima, Donald Attwater, op. cit., pp. 87 e 180.

por aqueles que legislaram sobre a vida religiosa comunitária das mulheres: a necessidade e a importância da clausura.

Diferentemente do que diz respeito aos homens, a reclusão total foi exigida das mulheres, limitando por sua vez a independência das comunidades. Devido às necessidades permanentes de contato com o mundo exterior, quer seja em termos administrativos quer de subsistência, as comunidades religiosas de mulheres deviam utilizar os serviços de um administrador ou de um procurador. As religiosas precisavam também dos homens no que diz respeito ao espiritual. Isto é, para oficiar a missa, ouvi-las em confissão e ministrar os demais sacramentos. Não há dúvida de que o excesso de reclusão imposto a algumas comunidades resultou em graves problemas para a sustentação da casa, não raro causando sua ruína.

O primeiro decreto de clausura universal para mulheres data de 1298 e foi promulgado por Bonifácio VIII (a bula *Periculloso*). Ele foi precedido, entretanto, por uma longa e significante tradição de enclausuramento das religiosas. Considerada parte integrante da vida monástica, cuja experiência exigia um espaço "protegido" das distrações do mundo e uma atmosfera apropriada para orações, a clausura consistia fisicamente numa barreira de altas muralhas que dificultava a entrada de pessoas estranhas. Psicologicamente, elas funcionavam como guardiãs das vidas e da castidade das noivas de Cristo. Para aqueles que estudaram a vida religiosa feminina nos primeiros séculos do cristianismo, e mesmo posteriormente, "as muralhas dos conventos permitiram às mulheres um tipo de vida que teria sido muito difícil de ser estabelecido no século."[81]

Referências à clausura das religiosas podem ser encontradas nos escritos dos Patriarcas da Igreja, nos cânones dos concílios, na correspondência das prioras com seus bispos e nas regras das ordens monásticas. Muitos dos artigos da regra pioneira de Cesaire d'Arles referiam-se às regulamentações do claustro. Porém, se comparadas àquelas que redigiu para os padres do mosteiro de Arles, são mais rígidas e detalhadas.

Como enfatizou Jane T.Schulenbrung, "...embora a clausura fosse aplicada a monges e monjas, uma ênfase diferente foi colocada na inviolabilidade da clausura feminina. Assim, as obrigações que resultaram das prescrições sobre a clausura tem um significado sexual específico"[82]. Em seu estudo sobre a clausura estrita

81. Cf. Jane T.Schulenbrung, op. cit., p. 53.

82. Idem, p. 53.

feminina , a autora compara as regulamentações na legislação da reforma carolíngia sobre o claustro feminino e masculino e conclui que tinham grandes discrepâncias. As regulamentações para os monges, por exemplo, tinham mais a ver com a estabilidade da vida monástica do que com a reclusão total. Os cânones conciliares regulavam os padres nas suas saídas dos conventos, advertindo-os de que não deveriam freqüentar tavernas, ir a banquetes, ou servir de padrinhos. A legislação condenava vagabundagem e proibia-os de ir de uma província a outra. A variedade de exemplos permite perceber, na verdade, as atividades dos padres fora dos muros dos mosteiros. Uma das maiores diferenças, entretanto, reside no fato de que, enquanto em muitas ordens os abades mantinham autoridade para decidir onde e quando sair dos conventos, as prioras estavam sujeitas ao bispo nestas e outras questões[83].

Se fosse empreendida uma análise das várias regras e estatutos impostos à comunidades femininas, sem dúvida, seriam encontradas variações quanto ao grau de reclusão dessas mulheres. Portanto, as divergências existentes entre os medievalistas quanto à implantação de uma reclusão total às religiosas está de certa forma ligada à seleção das comunidades estudadas e ao período enfocado.

O esforço em se preservar a virtude e a castidade das mulheres atrás das altas muralhas dos conventos, mantendo-as distantes do contato com o mundo e da vida pública, marcou as diferenças entre os sexos também no universo da religião. Se as mulheres não tinham direitos semelhantes aos homens na sociedade civil, seria de se esperar que pudessem se igualar a eles perante Deus. Mas numa Igreja dirigida por homens, as mulheres não assumiram jamais uma posição de equivalência, nem quando o tipo de vida os aproximava, como é o caso do clero regular.

Mais do que um elemento importante da vida contemplativa feminina, a clausura acabou por se tornar um fator de sujeição da mulher ao homem e de total dependência das comunidades à hierarquia eclesiástica masculina, fosse em relação aos bispos ou diretamente ao papa. No caso dos conventos mistos que existiram na Idade Média, foi encontrada uma solução para a manutenção da clausura, uma vez que os monges ocupavam-se das tarefas externas. Porém, nem neste caso era

---

83. Vejam-se sobre essa discussão, Jane Schulenbrung, op. cit., pp. 52-53; Mary Skiner "Benedictine Life for Women in Central France 850-1100: A Feminist Revival" IN John Nichols e Lilian Shank op. cit., p. 97.

menor a sujeição das religiosas, confiadas sob a guarda de um abade. Reclusão feminina e dominação masculina caminham portanto de mãos dadas. O fato de que a clausura imposta às mulheres estava relacionada bem mais à própria condição feminina do que simplesmente à devoção fica claro quando se constata a presença de mulheres leigas nos conventos medievais e da Época Moderna. Solteiras, viúvas ou casadas, crianças, jovens e idosas registraram sua passagem pelos mosteiros[84]. Mesmo após o Concílio de Trento, quando se regulamentou em 16 anos a idade mínima para professar e proibiu-se a entrada para a vida religiosa contra a vontade das candidatas, encontraremos nos claustros femininos mulheres em busca de asilo e proteção, pensionistas e educandas. Local de devoção a Deus, mas também de preservação da virtude feminina, são características que se encontram indissoluvelmente associadas aos claustros femininos e à condição de vida das mulheres, quer seja em tempos mais remotos quer nos séculos mais próximos a nós.

Quando Joana de Portugal se retirou para o convento de Aveiro, levava consigo uma herança secular de vida claustral feminina. O processo de institucionalização da clausura religiosa feminina que se iniciou nos tempos primitivos do cristianismo, consolidou-se na alta Idade Média e se encontrava completamente estabelecido quando surgiram as novas ordens religiosas. Muitos séculos haviam passado, mas as observações de São Jerônimo sobre a necessidade de reclusão pareciam extremamente modernas aos homens e mulheres de então[85].

O concílio de Trento por sua vez, como foi visto, não deixou de reafirmar as normas de enclausuramento da freiras, apoiando-se na Bula de Bonifácio VIII, *Periculloso*. Porém, o fato da clausura ter sido objeto tratado em inúmeras reformas instituídas nos mosteiros da Idade Média e Moderna revela que, apesar do esforço empreendido pela Igreja, na prática, o enclausuramento das mulheres esbarrou em dificuldades muitas vezes intransponíveis.

---

84. Veja-se Dorothy de F. Abrahamse, "Byzantine Asceticism and Women's monasteries in Early Medieval Italy" IN John Nichols e Lilian Shank (org.), op.cit., pp. 31-42.

85. "Go not out from home, nor wish to behold the daughters of a strange country... Diana went out and was ravished. I would not have you seek a bridgroom in the highways. I would not have you go about the corners the city... Your Spouse cannot be found in the broad ways. Narrow and strait is the way that leadeth to life... J sus is jealous. He does not wish your face to be seen by others..." Cf. Carta 22 para Eustáquia, trad., IN *Christian Writers: The Letters of St. Jeronime*, Westminster, 1963, 1:158-159 APUD John Nichols (c) p. 53. Veja-se a mesma carta em tradução espanhola: Daniel Ruiz Bueno (org.), *Cartas de São Je* 1962, Vol. 1, especialmente pp. 183-184.

Dois séculos após Trento, era a vez de Jacinta de S. José abraçar a regra carmelita, antes de conseguir autorização para fazê-lo. Apenas com a esperança de um dia poder professar, recolheu-se incomunicável com o mundo para poder dedicar-se a Deus. Jacinta reproduzia assim um costume comum na Colônia, onde a ausência de conventos professos não impedia que a reclusão se tornasse o primeiro passo para aquelas que escolhiam "o caminho da perfeição".

Reclusas em suas próprias casas ou em pequenos estabelecimentos, as mulheres da Colônia iniciavam-se na vida religiosa guiadas por visões, ou premonições, abdicando do mundo[86]. O costume de internar-se para sempre atrás das paredes da clausura foi a forma encontrada para expressarem seu desejo de estabelecerem conventos na Colônia. A origem das primeiras comunidades religiosas no Brasil encontram-se sempre na reclusão de um pequeno grupo de devotas, cuja fama de piedosas acabava atraindo posteriormente outras mulheres.

A idéia de que sem o despojamento material e das influências nefastas do século não seria possível atingir-se alto nível de espiritualidade estava profundamente enraizada no universo mental dos cristãos do século XVIII. A reclusão havia se tornado sem dúvida o princípio básico da vida religiosa feminina. O mesmo entretanto não sucedera aos homens, quer representassem o clero regular ou secular. Misturando-se aos fiéis comuns, os religiosos desempenharam papéis importantes num mundo onde a religião marcava e acompanhava a vida dos cidadãos do início ao fim: o batismo, o casamento a morte...

Enquanto aos homens coube a evangelização das populações, às mulheres restou apenas um espaço restrito. Aquele da exclusão nos claustros, do confinamento nas celas, da oração no coro. Através da meditação algumas conseguiram transpor os muros da clausura e atingir a perfeição em Deus. Para outras, as leigas ou conversas que também povoaram os conventos da Europa e América, o silêncio, a observação de estatutos monacais e as muralhas monacais significaram apenas barreiras intransponíveis impostas pela moral dos homens, dedicados zeladores da virtude e da castidade das mulheres.

---

86. Veja-se sobre mulheres reclusas em suas próprias casas Riolando Azzi, "Beatas e Penitentes" *de Sinal*, Petrópolis, ano XXX, novembro 1976, pp. 653-661.

B) O enclausuramento de mulheres leigas

a) órfãs, mendigas e "decaídas"

A presença de mulheres leigas nos conventos europeus não desaparece quando, no final da Idade Média, desestrutura-se o mundo feudal, e as cidades e o Estado tendem a substituir a Igreja nas tarefas de assistência ou, pelo menos, assumi-la conjuntamente com os religiosos. Pelo contrário, o que se nota é a ampliação de um espaço de reclusão para as mulheres, quando na Época Moderna surgem estabelecimentos assistenciais destinados a sustentar e proteger órfãs, mulheres pobres e "decaídas".

Com a Reforma, como esclareceu Michel Foucault, a caridade "passa de uma experiência religiosa que santifica para uma concepção moral que condena"[87]. A Igreja, por sua vez, também reformula sua visão da pobreza, abandonando a antiga postura doutrinal que concedia às obras de assistência. Trata-se portanto para reformadores protestantes, conciliares de Trento e para o Estado, de assistir aos miseráveis, mas de certa forma, puni-los pelo temor que inspiravam às populações e pelo perigo que representavam à nova ordem burguesa.

Colocar os pobres em casas de internamento ou de trabalho, foi uma prática difundida pela Europa inteira no século XVII. Mas o movimento iniciou-se bem antes; na Inglaterra, um estatuto de 1530, anterior às primeiras *Poor Laws* (1572), já estabelecia "o registro dos vagabundos, introduzindo uma primeira distinção entre aqueles que estavam inabilitados para trabalhar, a quem se autorizava mendigar, e os outros, que não podiam receber nenhum tipo de esmola, sob pena de serem açoitados até sangrar"[88]. Na França, é possível retroceder-se a 1532 em busca de medidas coercitivas contra os pobres, embora a fundação do Hospital Geral, "destinado a recolher, alojar e alimentar aqueles que se apresentem de espontânea vontade, ou aqueles que para lá são encaminhados pela autoridade real ou judiciária", data de 1656[89].

---

87. Michel Foucault, *História da Loucura*, (trad.), São Paulo, 1978, p. 59.

88. Dario Melossi e Massimo Pavarini, *Carcel y Fabrica - los origines del sistema penitenciario*, (trad.), Barcelona, 1985, p. 32.

89. Cf. Michel Foucault, op. cit., p. 49.

As primeiras instituições de encerramento dos pobres marcam entretanto sua aparição no século XVI na Inglaterra, quando são construídas as primeiras *Bridwells* e *Workhouses*. A Holanda e a Alemanha acompanham seus passos. O objetivo é por fim ao desemprego e controlar a mendicância.

Se as medidas de internamento dos pobres constituíram uma preocupação do Estado burguês, como assinalaram especialistas no assunto, não deve surpreender o Breve de Alexandre VI, de 1499 que autorizava D. Manoel a incorporar os hospitais pequenos das cidades de Coimbra e Évora e da vila de Santarém aos hospitais maiores das mesmas localidades, haja vista, a precocidade da formação do Estado moderno em Portugal[90].

Desde o século XV portanto, já é possível se detectar uma certa preocupação dos monarcas portugueses com os pobres, mendigos e doentes, mas continuava-se muitas vezes, a confiar sua guarda e defesa à Igreja. Segundo as Ordenações Manoelinas "... todas as Albergarias, capelas e hospitais fundados e instituídos por autoridade e consentimento dos arcebispos, bispos e outros prelados seriam visitados e providos pelos mesmos prelados ou vigários, os quais tomariam conta aos mordomos e administradores e zelariam pelos interesses da instituição e o cumprimento da vontade do instituidor". Atribuições semelhantes tinham os prelados sobre os institutos fundados por leigos, mas administrados por pessoas eclesiásticas[91].

Outro exemplo sobre a atuação do clero português em relação ao grande número de mendigos e doentes que vagavam pelas cidades do Reino nos séculos XVI e XVII são os conhecidos relatos sobre a vida de célebres padres caridosos. Figuras como D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1504-1590) e D. Teotônio de Bragança (1530-1602) são constantemente lembradas na literatura religiosa portuguesa por sua atuação nas epidemias e pestes que assolaram o país[92]. Também os mosteiros distribuíam diariamente esmolas, recolhiam e tratavam os mais necessitados. A sopa fornecida aos famintos pelos conventos compareciam segundo os documentos, milhares de pessoas ainda no século XVIII.

---

90. Breve de Alexandre VI de 23 de Agosto de 1499 APUD Santos Abranches, *Suma do Bulário Português*, p. 51, Número 321.

91. Cf. Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, Nova ed. preparada por Damião de Goes, Porto, 1968, vol. I, p. 494; veja-se também as *Ordenações do Senhor Rei D. Manuel*, Coimbra, 1973, Tomo I, Livro II, Tit. XXXV.

92. Cf. Fortunato de Almeida, op. cit., pp. 497-500.

O convento de Santa Clara de Estremoz, por sua vez, recebeu de Leão X, em 1518, 500 ducados de ouro "para sustento das pobres viúvas e órfãs que naquela casa se recolhessem por nomeação de El rei, ou nele se conservassem enquanto não tomassem estado"[93]. Antes mesmo da criação da irmandade da Misericórdia, em 1499, com o apoio de Dna. Leonor — esposa de D. João II — "havia institutos piedosos e hospitais tanto de origem eclesiástica, como secular, alguns antiguíssimos"[94].

Portanto, paralelamente à criação de instituições de internamento para pobres e órfãos — novas ou adaptadas —, continuava em Portugal a prática da caridade cristã de auxílio individual, herdada da Idade Média, exercida pelas ordens religiosas e pelas irmandades leigas ou associações de classe. Apoiavam os empreendimentos o monarca, bispos, e leigos. A prática seria estendida à Colônia americana como se verá no próximo capítulo.

Mas o processo de exclusão dos pobres encontrou na Metrópole, um outro amplo caminho que os levava através do Atlântico, às possessões da África, Ásia e América. As dificuldades em compor os regimentos militares e povoar as colônias fizeram com que se recorresse cada vez mais ao "recrutamento compulsivo dos mendigos profissionais, vagabundos e cadastrados, que eram alistados à força para serviço militar no ultramar, por período que variava de alguns anos até a vida inteira"[95].

A presença de degredados nas primeiras expedições ao Brasil ajudou a criar a imagem tão difundida ainda hoje de uma colonização empreendida por criminosos e vagabundos na América portuguesa. Porém, segundo Boxer, a porcentagem de indivíduos que foram deportados de Portugal "para bem da nação", foi muito maior nos séculos XVII e XVIII, do que no XVI, quando os condimentos da Índia ainda atraíam muitos voluntários[96]. O império colonial português drenava, através da jurisdição do Antigo Regime sua quota de pequenos infratores, vagabundos e ociosos. Em 1667, a Coroa promulgou vários decretos que expurgavam as cidades portuguesas dos indesejados desocupados. A comutação da pena de galés pelo

---

93. Bula de Leão X, 4- 5- 1518, APUD Fortunato de Almeida, op. cit., p. 493.

94. Cf. Maximiano Lemos. *História da Medicina em Portugal*, pp. 44 - 52, APUD Antonio de Magalhães Basto, *História da Santa Casa de Misericórdia do Porto*, 1934, vol. 1, p. 113.

95. Cf. C. R.Boxer, *O Império Colonial Português*, trad., Lisboa, 1969, p. 347.

96. Veja-se sobre a questão C. R. Boxer, op. cit., pp. 347-348.

degredo era outra forma encontrada pela Metrópole e de livrar-se dos criminosos e dar continuidade à defesa das colônias.

Enquanto ao Estado era possível encontrar formas alternativas para se desvencilhar das populações masculinas indesejadas, às mulheres restavam poucas oportunidades, a não ser o recolhimento forçado. No imaginário da época, pobreza e miséria, levavam indiscutivelmente donzelas e viúvas à dissolução dos costumes e em última instância à prostituição.

Sem dúvida, o processo de internamento dos pobres estudado por Foucault não foi expressamente destinado às representantes do sexo feminino, mas atingiu em grande escala as mulheres carentes e desprotegidas[97]. As *workhouses* abrigavam indiscriminadamente homens, mulheres e crianças. Mas a preocupação com o internamento de mulheres leigas antecede o movimento estudado por Foucault, Melossi, Igratieff e outros. Embora não se possa destituir o grande internamento de uma valoração ética e moral da nascente burguesia, principalmente ligada ao papel que o trabalho assumiu no momento da constituição do capitalismo industrial, o enclausuramento de mulheres leigas por sua vez, foi sempre praticado em nome de princípio morais, da preservação dos bons costumes e da castidade feminina. Nos conventos medievais, misturadas às religiosas ou em edifícios anexos, a presença de leigas não foi ocultada dos registros de entradas dos mosteiros.

O que o nascer da Idade Moderna traz de novo não é apenas o enclausuramento de mulheres pobres e ociosas — como foi amplamente estudado —, mas o surgimento de instituições leigas de reclusão destinadas à mulheres, quer fossem pobres ou ricas, visando preservar a honra e controlar a sexualidade feminina. Trata-se portanto da expressão de mais um elemento próprio do processo de laicização da cultura e do individualismo característico da Idade Moderna. Fundações de recolhimentos para meninas órfãs e mulheres desvalidas já são encontradas em Portugal do inicio da Época Moderna e remontam, segundo Vitor Ribeiro, ao tempo da Rainha Leonor quando se criou o Recolhimento das Órfãs de Lisboa. D. João II pouco antes de morrer fundou o recolhimento das "órfãs donzelas e nobres". Logo depois, foram surgindo outros, como o recolhimento de Santa Martha de Santarém, criado por D.Sebastião, para viúvas e filhas das vítimas da peste[98].

---

97. Foucault fornece números: quatro anos após a criação do Hospital de Paris, a Salpetrière abri mulheres e crianças; na Misericórdia havia 98 meninos, 897 moças entre sete e dezessete anos e 95 Michel Foucalt, op. cit. pp. 65-66.

98. Victor Ribeiro, *A Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, subsídios para sua his*

A partir da segunda metade do século XVI, surgem em Bolonha e em várias outras cidades da Itália instituições para "pecadoras". As mulheres "decaídas" tornaram-se por este tempo objeto de uma intervenção mais articulada e detalhada do que existia anteriormente. Segundo Lucia Ferrante, "... aos tradicionais conventos para convertidas penitentes, se juntaram outras instituições seja religiosas, seja laicas, cuja ação era geralmente mais diversificada"[99]. Enquanto a Casa del Socorro de Bolonha assumia um papel corretivo e destinava-se a acolher " jovens pobres, bonitas e decaídas no pecado que quisessem redimir-se", uma outra instituição assistencial era criada na mesma cidade com o intuito de preservar a honra feminina. No Conservatório do Baraccano, a finalidade era ajudar as famílias pobres, acolhendo suas filhas, para dotá-las no momento do matrimônio, ou de se tornarem religiosas[100].

Os dois estabelecimentos italianos tinham uma finalidade educativa e de reinserção na sociedade, assim como as demais casas de internamento que surgiram no século XVII. Reabilitar a honra das mulheres mediante o casamento ou a entrada num convento garantia cidadãs honestas da mesma forma que a disciplina do trabalho evitava a ociosidade periculosa dos homens vadios.

A prática do enclausuramento das mulheres leigas foi assim ampliada frente às transformações sociais e mentais que convulsionaram a Europa no início da Época Moderna. Ela atinge as mulheres pobres, mendigas e prostitutas. Assume um caráter punitivo contra as infratoras, mas engloba também as representantes da nobreza e da alta burguesia, pois a questão não está restrita à de falta de trabalho, ou aos perigos do aumento da criminalidade e da prostituição. A necessidade de se prover as mulheres de elite que não dispunham de uma proteção masculina, com um mínimo de conforto e segurança à altura de seu *status,* acaba por levá-las às instituições de reclusão.

---

99. Lucia Ferrante, "L'Onore Ritrovato. Donne nella Casa del Socorso di San Paolo - sec. XVI-XVII" *Quaderni Storici* 53/ XVIII, nº 2, agosto 1983, p. 499.

100. Veja-se o estudo de Luisa Cimmatti, "Quanto Costa Essere Normali. La Dote nel Conservatório le di Santa Maria de Baraccano (1630 - 1680)" *Quaderni Storici* 53 / XVIII, nº 2, agosto, 1983, pp. 4

b) educandas, viúvas e solteiras

Num mundo em que era dado à mulher escolher entre casar ou entrar para um convento, o celibato feminino era evitado sempre que possível. Embora o casamento fosse considerado um estado menos dignificante, poucas possibilidades se abriam às celibatárias. O mesmo sucedia com as viúvas, principalmente se não dispunham de meios próprios para subsistir.

A ausência de uma tutelagem masculina ameaçou durante muito tempo as mulheres sós das camadas intermediárias e mais altas da sociedade, que viviam dos rendimentos de seus esposos e pais. A necessidade de se prover as meninas de meios que lhes garantissem no futuro uma independência econômica está presente nos primeiros tratados dos séculos XVI e XVII sobre a educação feminina e nos autores do período seguinte que levantaram suas vozes em defesa da igualdade de educação entre os sexos[101].

Quando o espírito do Concílio de Trento se fez sentir, e as propostas da Contra-Reforma começaram a surtir efeito a questão da educação feminina também foi afetada, e houve um impulso decisivo quanto à generalização da instrução popular. A arma da educação maciça foi brandida pelas autoridades católicas para lutar contra a heresia. Os devotos convencidos do papel preponderante das mulheres na reconquista religiosa concentraram seus esforços, tendo em vista melhorar sua instrução. A importância da família no projeto de evangelização tridentino concedeu à esposa e à mãe um novo papel: o de educadora. Era preciso prepará-la para que o desempenhasse.

Os projetos pedagógicos tenderam a se adaptar aos diferentes níveis sociais. Criaram-se pensionatos geralmente junto aos conventos para as jovens mais privilegiadas, ou escolas caritativas para as indigentes[102]. Entre os séculos XVI e XVII, muitas ordens religiosas abrem suas portas para o ensino de meninas. Algumas especializam-se para o ofício, como as ursulinas, outras agregaram à sua rotina as educandas. Para algumas dessas jovens, as escolas dos conventos

---

101. Veja-se por exemplo, François de Salignac de la Mothe Fenelon, *Education des filles*, Paris, 1687; Françoise d'Aubigné, Marquise de Maintenon, *Lettres et entretiens sur l'education des filles*, publicadas por M.Th.Lavalle, 2ª ed., Paris, 1861, 2 v.; no século XVIII, Mary Wollstonecraft, *The Vindication of the Rigths of W* Londres, 1988.

102. Sobre as diferenças existentes entre os primeiros estabelecimentos de ensino de meninas em P Martine Sonnet, *L'Éducation de filles au temps des Lumières*, Paris, 1987, pp. 19-44.

significavam apenas um estágio, passando automaticamente de educandas para noviças. Mais um espaço abria-se à reclusão feminina, acolhendo desde crianças até adolescentes.

Nos países protestantes, na mesma época, a inexistência de mosteiros, além de restringir as escolhas femininas a casar ou permanecer solteiras, acirrou a problemática social das mulheres sós. Privadas de um espaço essencialmente feminino, como é o convento, viúvas e solteironas se tornaram objeto de calorosas discussões, tratados e reflexões[103].

A importância da educação das meninas assumiu nesse contexto um papel preponderante, afinal nem todas as mulheres sós poderiam ocupar a função de governantes, cargo bastante por senhoras com boa educação[104].

Na Inglaterra pós-Restauração, sucederam-se projetos de intelectuais e de membros da Igreja Anglicana sobre a construção de escolas e também de academias para mulheres viúvas e solteiras. Embora todos esses projetos condenassem a idéia de conventos, na prática muito se assemelhavam a eles[105].

Enfim, a preocupação era encontrar uma forma alternativa de vida para aquelas que não se casavam. As soluções dirigiram-se mais uma vez para estabelecimentos de reclusão, onde as mulheres levariam uma vida comunitária, com ênfase na expressão da religiosidade, educação e desenvolvimento de atividades ditas feminina como: música, leitura, trabalhos de agulha. Protegidas dos perigos do mundo e do assédio dos homens, as mulheres de elite inglesas poderiam se dedicar à assistência social e à caridade, tornando-se menos ociosas, enquanto que aquelas que necessitavam trabalhar poderiam ocupar-se como mestras, administradoras, não precisando sofrer as penas da indigência ou o auxílio de familiares.

---

103. Margareth Cavendish, duquesa de New Castle, em sua peça "The Convent of Pleasure", não resistiu às pressões da época e colocou uma de suas personagens — Lady Happy — e herdeira de uma grande fortuna num convento para escapar aos vários pretendentes, pois "por melhor que seja um casamento, sempre haverá mais sofrimentos do que prazeres" Cf. Margareth Cavendish - *Plays*. Londres. 1662, p. 653.

104. Estudos estatísticos apontam que, enquanto entre 1480 e 1670 6% das filhas dos ducados ingleses permaneciam solteiras, entre 1680 e 1729 os números subiram para 17%. APUD Bridget. Hill, " A Refuge from Men: The Idea of Protestant Nunnery" *Past and Present*, nov. 1987, vol. 17, p. 115.

105. Clement Barksdale escreveu em 1675, *A Letter Touching a College of Maids, or a Virgin Society*, na propunha uma espécie de escola para meninas, combinando objetivos religiosos e laicos. Anos mais tarde, D Defoe publicou seu *An Essay upon projects*, no qual propunha a criação de uma academia para m se uma discussão mais ampla sobre estes e outros projetos no prefácio e introdução de Bridget H ry Astell no livro *The First English Feminist, Reflections Upon Marriage and other writings by* 1986, pp. 27-29.

Talvez o mais famoso desses projetos — e o que causou maior polêmica na Inglaterra do século XVII — tenha sido o de Mary Astell, uma mulher intelectualizada, nascida em Newcastle-upon-Tyne em 1666, numa família de mercadores. Considerada uma das primeiras feministas inglesas, senão a primeira, Mary dirigiu seus escritos em defesa da educação das mulheres, e contra o contrato de casamento além do papel submisso que se esperava delas[106].

O primeiro dos escritos publicado por Mary Astell, *A Serious Proposal of the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest,* que apareceu em 1694, é exatamente o que cabe mencionar, pois, "A Serious Proposal" significava a criação de um Retiro Religioso, onde as mulheres pudessem se recolher temporariamente do mundo. Pretendia ser um local "para magnificar Deus", mas também como explicou Mary Astell: "... para amar às outras, e para comunicar este conhecimento útil, o qual através da aplicação de seu tempo ao estudo e à contemplação você irá obter; quando obtido, lhe permitirá o mais doce e mais durável dos deleites, maior do que àquelas tolas diversões e passatempos, os quais até agora, devido à sua ignorância de melhores coisas pareciam ser os únicos entretenimentos agradáveis"[107].

Uma vez no "mosteiro", aquelas que não se envolvessem com questões religiosas deveriam ocupar-se com assuntos inocentes como a caridade, ou com outros negócios produtivos: estudo e instrução para as representantes de seu próprio sexo[108]. Em seu discurso, a autora adverte que "precisamos não permanecer nas generalidades. Uma visão ampla de algumas particularidades, demonstrará suficientemente a grande utilidade desse Retiro, que pode ser apontada, observando-se primeiramente as grandes inconveniências às quais as Senhoras estão expostas vivendo no mundo, e num segundo momento, as vantagens de um Retiro"[109].

De maneira incisiva, e às vezes irônica, Mary Astell condena a "Idéia" generalizada na época, de que as mulheres eram fúteis e tolas, mas não deixa de

---

106. Veja-se da autora principalmente "Reflections upon Marriage" e "A Serious Proposal..." IN Bridget Hill (edit.) *The First English Feminist...* op. cit.

107. Mary Astell, *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest* (1696) IN Bridget Hill, op. cit., p. 151.

108. Idem, p. 156 e 158. Sob uma disciplina rígida, mas imposta de forma amigável, a comunidade seria governada por pessoas de "... irreprováveis costumes, consumada prudência, sincera Piedade e Gravidade".

109. Mary Astell, op. cit., p. 159.

criticar as que se comportavam assim, envolvidas pelas atrações e inconveniências do século. Para a autora de *Uma Séria Proposta,* mulher que ocupa sua mente com objetos mais dignos e apreende os ensinamentos cristãos "...obtém o conhecimento de coisas mais importantes;" "precisamos remover os pequenos brinquedos e futilidades de nós mesmas, ou nós deles...", é o que diz às mulheres. E conclui: "Devemos alargar nossas idéias, procurar novos campos de conhecimento, nem que seja para redimirmos nossos primeiros erros"[110].

A idéia que se apreende da proposta de Mary Astel é esclarecedora: longe do contato com o mundo, a mulher se desvencilha dos perigos a que está sujeita, e se prepara para reentrar no século de forma mais adequada. Uma comunidade de mulheres, à qual a autora denomina de forma infeliz para a época de "mosteiro", recoloca em discussão novamente, a questão da reclusão feminina como alternativa de vida também nos países protestantes.

A Serious Proposal antecipa algumas das conclusões que Mary Astell assume sobre a vida das mulheres casadas ou solteiras que serão expressas mais tarde, em 1700, nas suas *Reflexões sobre o Casamento.* Para ela, mais educação, era a única forma possível para as mulheres libertarem-se da dominação masculina.[111]

Celibatária convicta, Mary defendeu este estado, escreveu para as mulheres, conviveu em círculos intelectuais femininos, mas seu projeto não foi posto em prática. Ele esbarrou, antes de mais nada, na proximidade que apresentava com os conventos católicos, condenados pela igreja Reformada. Outros projetos semelhantes, porém, tornaram-se realidade no próprio século XVII ou no XVIII.

Num estudo revelador e instigante, Bridget Hill mapeia e analisa a problemática dos refúgios femininos protestantes, bem como o surgimento de alguns deles. Argumenta que a idéia de "conventos protestantes" para mulheres permaneceu no imaginário coletivo do mundo da Reforma como solução para as mulheres que não se casavam desde o século XVI ao XIX, e foi expresso enquanto desejo por homens e mulheres[112].

---

110. Idem, p. 160.

111. Ibidem, op. cit., pp. 142-154.

112. Bridget Hill, "A Refuge from Men: The Idea of a Protestant Nunnery", op. cit., passim.

Ao contrário do procedimento de Hill, não se pretende neste trabalho apontar para uma continuidade no processo de enclausuramento da mulheres. O intuito é dirigir a atenção para uma mudança de comportamento em relação à mulher, que vai se processando lentamente, e que atinge seu momento de ruptura no final do século XVIII, quando as instituições religiosas estão em franca decadência, mas a prática da reclusão feminina está plenamente estabelecida. O discurso sobre a reclusão, a honra e a castidade das mulheres apresenta semelhanças ao longo dos séculos e pode parecer uma ladainha ininterrupta. Mas é no final do Setecentos que ele deixa de ser pontual e se torna predominante. Mais do que isto, ele será ouvido e interiorizado pelo conjunto da sociedade e principalmente pela mulheres. No lugar dos recolhimentos e conventos — espaços de múltiplas funções conjuntas — surgirão no século XIX, instituições de caráter menos vago e diferenciado como as escolas de meninas, penitenciárias para mulheres, e conventos de religiosas, cada um deles em edifícios separados e com estatutos bem definidos. Neste processo, não se pode esquecer tampouco, a reclusão doméstica que o século XIX enaltecerá.

A Idade Moderna assiste portanto à ampliação dos espaços destinados ao enclausuramento das mulheres. O movimento se dá tanto através dos conventos que acolhem cada vez mais mulheres leigas, educandas e irmãs conversas, como a partir da fundação de instituições leigas femininas, onde se vive uma vida claustral sem contudo tomarem-se votos solenes. Nestas últimas, a estadia pode ser passageira, ou por toda a vida. O princípio entretanto é semelhante ao adotado nos mosteiros. Trata-se de afastar as mulheres do contato com o mundo e do espaço público a fim de purificá-las, protegê-las ou puni-las. Não é por acaso que a ampliação deste espaço de reclusão coincide com a perda paulatina dos direitos civis das mulheres, que se inicia mais precisamente a partir do final da Idade Média.

O motivo da reclusão pode ser punitivo, se aceitar a versão menos devota da vida de Joana de Portugal; religioso como no caso de Jacinta de S. José; mas, sem dúvida, também educativo a exemplo do que sucedeu às filhas de Chica da Silva. Três pontos fundamentais — honra, educação e devoção — que sob o olhar do historiador aparecem confusamente misturados nas instituições de clausura da Época Moderna, mas que para os homens e mulheres do período possuíam um sentido e uma lógica particular que cabe decifrar.

Estamos acostumados a pensar as instituições de clausura como espaços fechados ao exterior, mas quando se trata de analisar a dinâmica dessas instituições e seu significado, percebe-se que os limites entre elas e a sociedade não existem. As instituições são criadas a partir de normas que expressam os sentimentos e os valores dos indivíduos; moldam-se às necessidades da sociedade e possuem assim, certa dose de flexibilidade. Sem dúvida são espaços de encerramento, mas é exatamente esta dinâmica — encerramento / abertura — que permite captar sua ligação com a sociedade.

Honradas e Devotas, é assim que a sociedade espera que se comportem as mulheres no interior dos estabelecimentos de reclusão. O estudo da vida nessas instituições remete, portanto, à análise dos papéis sociais femininos, às imagens criadas pelas sociedades sobre as mulheres, bem como ao estudo das relações entre os sexos. Lançar os olhos sobre os muros dos recolhimentos e conventos da Colônia durante o século XVIII é a proposta deste trabalho. Ao permitir que se desvendem algumas facetas da condição feminina da época, ele trará à tona aspectos importantes e pouco conhecidos da sociedade colonial. Trata-se, portanto, de penetrar num universo essencialmente feminino onde a exemplo dos murmúrios dos claustros, as vozes das mulheres soam baixinho, descontínuas, e abafadas pelo farfalhar dos hábitos, prisioneiras da memória e dos sentimentos que as conduziram à reclusão.

CAP.II - RECLUSÃO FEMININA E SOCIEDADE COLONIAL

1 - VELHOS E NOVOS ESTEREÓTIPOS

O projeto de colonização traçado pelo Estado português e pelos representantes da Igreja Católica não excluiu as mulheres. Pelo contrário, elas foram consideradas, enquanto mães e esposas, o receptáculo das tradições culturais e das virtudes morais que se desejava transmitir aos colonos, para que desempenhassem os esperados papéis de súditos fiéis e de bons cristãos[1].

Porém a escassa presença de mulheres brancas nos primeiros tempos da colonização, tantas vezes reafirmada pela historiografia, levou a arranjos de vida de colonos com negras e índias, cujas fronteiras passavam longe do casamento sacramentado; contrariava o projeto normatizador da Igreja e do Estado sobre as populações, que via no matrimônio uma forma de disciplinar a vida dos colonos. Em resposta a um pedido para se fundar um recolhimento feminino em Pernambuco, o monarca português, numa carta régia de 1603, deixava transparecer a preocupação de se povoar o Brasil com mulheres brancas e honestas. Era também bastante explícito quanto às iniciativas tomadas para encorajar os colonos ao casamento. "E tendo Sua Majestade consideração do muito que importa a seu serviço, e acrescentamento daquele Estado, povoar-se de gente principal e honrada, que é o inten-

1. Veja-se sobre as expectativas em relação à mulher e a importância da maternidade o estudo de Mary del Priore; *Ao Sul do Corpo - Condição Feminina, Maternidades e Mentalidades no Brasil Colônia*, Tese de Doutoramento, FFLCH da USP, 1990 principalmente os capítulos: 1 e 2 da Terceira Parte: "Prédicas sobre a Maternidade".

to com que, do princípio do seu descobrimento, se enviam a ele cada ano donzelas órfãs de bons pais para ali se casarem"[2].

O caráter exploratório da colonização, expresso desde o início da chegada dos portugueses e a introdução da escravidão — indígena e negra — assim, não somente marcaram o relacionamento entre os sexos nas possessões portuguesas da América, como também estabeleceram de imediato profundas diferenças entre as mulheres da Colônia, separando-as em categorias: brancas e negras, livres ou escravas. Em função dessas diferenças, moldavam-se os comportamentos dos homens em relação às mulheres e as expectativas da sociedade quanto aos papéis femininos. É Ronaldo Vainfas, que tão bem estudou a sexualidade na Colônia, quem observa: "... desde o início confundir-se-iam no Brasil a exploração de ameríndios e africanos e o abuso sexual, consentido ou forçado, de índias, negras ou mulatas, a despeito do que fizessem os missionários para obstar semelhantes práticas"[3].

Portanto, a condição de casada, solteira ou amasiada, assim como a situação racial e legal (negras, pardas, brancas e escravas ou livres) são aspectos que não podem ser negligenciados ao se estudar a condição feminina na Colônia, uma vez que constituem fatores de diferenciação social e indicadores de modos de vida.

Submetida ao homem pela legislação civil, canônica e consuetudinária, a mulher branca foi excluída da representatividade e participação política juntamente com muitos homens, como seria de se esperar numa sociedade assentada no escravismo e regida por valores como privilégio e *status*. Embora juridicamente ela estivesse subjugada ao homem, isso não significava que lhe fosse negado, como lembrou Russell-Wood, o direito legal de se manifestar. Ela podia mover processos de toda ordem, legar seus bens e servir de executora testamentária. Caso os meios disponíveis falhassem, restava-lhe apelar diretamente à Coroa[4].

---

2. Carta Régia de 2/9/1603, José Justino de Andrade e Silva. *Coleção Cronológica da Legislação Portuguesa* 1603-1612, Lisboa, 1854, p. 22. As determinações de Trento sobre o casamento constituíram uma das grandes preocupações dos missionários nas terras brasílicas onde o concubinato e a bigamia eram auxiliados pela presença das índias e a distância muitas vezes das esposas deixadas em Portugal. O Cânon II do Sacramento do Matrimônio redigido pelos conciliares lembrava os desavisados: "Se alguém disser, que He lícito aos Cristãos ter muitas mulheres, e que isto não é proibido por lei alguma divina: seja excomungado. Cf. *O Sacrossanto, e Ecumênico Concilio de Trento*, Sessão XXIV, Lisboa, 1807, tomo II, p. 223.

3. Ronaldo Vainfas, *Trópico dos Pecados - Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*, RJ, 1989, p. 51.

4. A. J. R. Russell-Wood, "Female and Family in the Economy and Society of Colonial Brazil IN Asuncion Lavrin, (org.) *Latin American Women Historical Perspectives, Contributions in Women's studies*, Connecticut-Londres, s/d, pp. 72-73.

Mas era no interior da família, na condição de esposa e filha, que a prática distanciava-se muitas vezes da legislação. Era nesse espaço restrito que seus poucos direitos esbarravam nas vontades e desejos masculinos, dificultando até mesmo uma apelação legal. Um duplo padrão de comportamento era esperado de homens e mulheres, principalmente no que toca à sexualidade e às relações familiares. Disputas entre casais e entre filhas e pais abundam na documentação colonial; algumas foram decididas favoravelmente às mulheres, outras, nem tanto. O que se nota, contudo, é que muitas vezes os conflitos não foram solucionados pelos trâmites normais da Justiça civil ou eclesiástica. Não faltam exemplos de mulheres seviciadas por maridos violentos, ou de filhas e esposas enviadas para os recolhimentos femininos à revelia, que não puderam ou não quiseram levar o problema aos magistrados do Reino. Affonso d'E.Taunay, em *Aspectos da Vida Setecentista,* narra vários casos de condutas desastrosas de pais que assassinaram suas filhas simplesmente por suspeitarem de uma desonra. Na maior parte deles, a suspeita revelou-se infundada e mera fantasia de genitores alucinados que trancafiavam suas filhas a sete chaves[5].

É a partir da multiplicidade de exemplos desse tipo, coletados principalmente em relatos de viajantes estrangeiros ao Brasil, que a imagem da mulher branca — subjugada ao marido, tolhida nos seus passos e tutelada — se forjou na historiografia e conquistou o imaginário dos brasileiros. A imagem da mulher colonial reclusa e submissa, tão fortemente ainda impregnada em nosso universo mental, resistiu à constatação, pelos historiadores das primeiras décadas deste século, da variedade de tipos femininos e à "batalha" travada pela historiografia recente para desmistificá-la. Reclusa ou independente? Passiva ou rebelde? Estas são indagações que permeiam as análises sobre as relações entre homens e mulheres da Colônia. Na resposta, a balança pende para um lado ou para o outro, dependendo dos caminhos adotados na seleção da produção historiográfica.

Quem quer que busque, nos estudos recentes sobre a sociedade colonial, abundância de exemplos da passividade, reclusão e submissão das mulheres ficará decepcionado. Caracterizações como a de Alcântara Machado para São Paulo são hoje pouco frequentes: "Acostumada à sujeição e à obediência, a mulher, pupila eterna do homem, não muda de condição ao passar do poder do pai para o do mari-

5. A.Taunay, "Aspectos da Vida Setecentista", *Anais do Museu Paulista*, vol. 1, 1922, pp. 324 e 325.

do. Vive enclausurada em meio às mucamas, sentada no seu estrado, a cozer e lavrar e fazer renda e rezar as orações, bons costumes em que se resume a sua educação"[6]. Talvez, justamente em virtude dessa aparente contradição, valha a pena retomar alguns pontos da discussão sobre os estereótipos femininos na Colônia, inserida no desenvolvimento da História das Mulheres.

A) Reclusão e Submissão/Rebeldia e Vitimização

Nas últimas décadas, historiadores, antropólogos e sociólogos dedicaram-se ao estudo da condição feminina desenvolvendo estratégias de investigação e métodos apropriados que permitiram o desabrochar do que se denominou um novo campo do conhecimento: o conhecimento sobre o feminino.

Seja lançando mão de acervos particulares, "segredos de sótão", como os denominou Michelle Perrot, de fontes alternativas, quando a presença da mulher não é visível nos documentos oficiais, ou lendo nas entrelinhas da documentação oficial, como sugeriu Maria Odila da Silva Dias, partiu-se em busca desse novo universo povoado de sentimentos, gestos e símbolos que permitissem mapear o terreno do feminino e das relações entre os sexos na história[7].

A produção desse conhecimento não só é marcada por uma grande diversidade de temas e interpretações, como também por uma breve tradição historiográfica. Embora alguns autores ainda questionem a existência de um campo específico de estudos sobre a mulher, não se pode negar que, a partir do desenvolvimento da Demografia Histórica e da explosão dos movimentos feministas nos anos 70, tenha despontado uma certa sensibilidade favorável a escutar as mulheres. A princípio, surge uma História Feminista. Posteriormente, uma História do Feminino.

O que é possível perceber, a partir dessa acumulação de escritos, é que existe, conforme assinalou Joan Scott, uma dimensão comum que interliga as várias tendências; isto é, tornar a mulher o centro da investigação, um sujeito da História e um agente da narrativa "seja ela uma crônica dos eventos políticos, dos

6. Antonio de Alcântara Machado, *Vida e Morte do Bandeirante*, SP, 1929, p. 145.

7. Cf. Michelle Perrot, "Práticas da memória Feminina" (trad), *Revista Brasileira de História*, SP, nº 18, p. 11; Maria Odila da Silva Dias, "Mulheres sem História", *Revista de História*, São Paulo, vol. 114, 1983, p. 33.

movimentos sociais, ou uma narrativa mais analítica dos processos de mudança na sociedade"[8].

Guiados pela História Social, que legitimou a atenção a grupos geralmente "excluídos"da narrativa da História Política e transformou as relações familiares, a sexualidade, a criminalidade, a morte ou o pecado em objetos de reflexão histórica, os historiadores fizeram emergir dos arquivos todo um conjunto de agentes históricos pouco conhecidos até então. O termo "excluídos"— se tomarmos emprestado o título do livro de Michelle Perrot — é sugestivo, pois indica que eles, (operários, mulheres, escravos, loucos, criminosos) não receberam devidamente a atenção dos historiadores[9].

Dizer, entretanto, que foi necessário esperar até os anos 80 para se falar da mulher na História seria cometer uma grande injustiça e reafirmar outros estereótipos, ou seja, que as fontes para a História da Mulher são extremamente escassas, ou que ela é "invisível"na história[10]. A tradição histórica, porém, associou a mulher à natureza e o homem à cultura, negando à primeira o caráter civilizatório e explorando esta íntima relação. Anjos ou feiticeiras, detentoras do poder do bem ou do mal, dependendo de sua esfera de atuação (privada ou pública), a mulher sempre povoou a imaginação dos homens embora seu lugar na História tenha variado[11]. O que no momento se observa, não é a introdução de um novo tema, mas uma nova forma de se aproximar do objeto de estudo.

No desenvolvimento desse movimento recente da historiografia que chamamos de "Nouvelle Histoire", percebe-se a tendência a abandonar as análises essencialmente estruturais da sociedade e as de suas conjunturas econômicas. Desloca-se a ênfase da luta de classes para as práticas cotidianas e as representações sociais e culturais. Este talvez seja o novo campo de pesquisas que foi convocado a se desenvolver.

---

8. Joan W. Scott. *Gender and the Politics of History*. Nova Iorque, 1988, p. 17.

9. Michelle Perrot, *Os Excluídos da História, operários, mulheres, prisioneiros*, (trad.), RJ, 1988.

10. Ao privilegiar a história política e as fontes diplomáticas, a história cientificista do século XIX provocou um certo refluxo no tema feminino e mais amplamente do cotidiano. A Escola dos Annales não levou em conta a dimensão sexual. Apesar dessas tendências, biografias sobre mulheres foram escritas e alguns estudos foram dedicados a elas. Veja-se só, para lembrar alguns dos grandes trabalhos, *La Femme*, de Michelet, ou a biografia de Margarida de Navarra elaborada por Lucien Febvre. Cf. Michelle Perrot "Quinze ans d'histoire des femmes", *Sources et Travaux Historiques*, nº 12, p. 20.

11. Sobre as relações Mulher e Natureza - Homem e Cultura, veja-se o instigante artigo de Sylvana Tomaselli "The Enlightenment Debate on Women". *History Workshop Journal*, vol. 20, 1985, pp. 101-124.

Em meio às várias transformações que ocorreram na produção historiográfica, algumas mais ou menos agrupadas sob a denominação de História das Mentalidades, encontrou-se a noção de "cultura feminina", na qual gestos e práticas são analisados e na qual se procura, por meio de pesquisas sobre a diferenciação dos papéis sexuais e de um jogo de oposições simbólicas entre o masculino e o feminino, analisar as relações entre os sexos. É no interior desse movimento global da historiografia que a História da Mulher deve ser analisada e é aí que ela possivelmente encontrou seu veio mais rico: aquele da conjunção do individual e do coletivo, do longo tempo e do cotidiano, do inconsciente e do intencional, do estrutural e do conjuntural, como bem observou Jacques Legoff[12].

Com relação à recente História da Mulher Brasileira, a historiografia acompanhou o movimento geral e procurou romper com a imagem quase monolítica, imputada pela história, de que a mulher foi sempre o elemento subjugado, sem direitos civis ou participação política. Um novo espaço para a mulher foi assim reivindicado e começa a ser conquistado[13].

No que tange à mulher colonial, além do reduzido número de estudos, dois aspectos devem ser ressaltados: primeiramente, a tendência dos novos trabalhos em romper com os estereótipos da reclusão e submissão e do excesso de religiosidade das mulheres, consagrados pela historiografia. O segundo aspecto refere-se à persistência em se analisar a mulher a partir da ótica da família, o que torna a História da Mulher Colonial ainda bastante atrelada à História da Família. Também o fato de a escravidão se estender por todo o século XIX acabou por torná-la um recorte na abordagem e um divisor de águas: a condição feminina durante a escravidão e após a abolição; o que veio acarretar generalizações, impedindo uma percepção mais nítida sobre as diferenças entre a condição feminina no período colonial e no império[14].

---

12. Cf. Jacques Le Goff, "As Mentalidades - uma história ambígua", IN Jacques Le Goff e Pierre Nora, *História Novos Objetos*, (trad.), Rio de Janeiro, 1976, p. 71. Uma análise detalhada sobre a relação existente entre a História da Mulher e a Nouvelle Histoire, bem como uma discussão sobre os significados de "cultura feminina" encontra-se no artigo coletivo "Culture et Pouvoir des Femmes: Essai d'Historiographie", *Annales ESC*, março-abril, 1986, nº2, pp. 271-293.

13. Além de muitos trabalhos em diversas áreas que não cabe aqui enumerar, deve-se lembrar a *Bibliografia anotada Mulher Brasileira*, vol. 1 e 2 organizada pelas pesquisadoras da Fundação Carlos Chagas, Editora Brasiliense, São Paulo, 1981. Neste grande levantamento pode-se acompanhar algumas das tendências dos estudos sobre a mulher.

14. Exceção seja lembrada para o trabalho já citado de Mary del Priore que se restringe exclusivamente ao período colonial.

Às imagens de mulheres submissas e reclusas, os estudos recentes contrapõem, geralmente, imagens de esposas e filhas que não se sujeitavam à dominação do pai ou do marido. As pesquisas apresentam, também, mulheres "cabeças de família", agenciando seus negócios e sobrevivendo com o esforço de seu trabalho. Os estudos que valorizam a independência das mulheres excluem algumas vezes os homens o que leva a crer, que se trata de um "assunto de mulheres"; mulheres falando de mulheres para mulheres.

A contribuição desses estudos recentes para a História da Mulher é, indiscutivelmente definitiva. E é a partir dos trabalhos sobre a família no período da escravidão, do sistema de casamento e das análises sobre as práticas cotidianas e sexuais, bem como do papel da maternidade, que se encontram as contribuições mais reveladoras sobre as mulheres da Colônia[15].

Neste sentido, compreende-se a posição que os escritos de Gilberto Freyre assumem na recente produção historiográfica. É a partir das idéias contidas principalmente em *Casa Grande e Senzala,* naquele que poderíamos considerar o mais famoso retrato da família brasileira, que as reflexões sobre a família patriarcal, e conseqüentemente sobre a mulher, são contestadas, ou remetidas a situações históricas específicas[16]. Nos últimos vinte anos, aqueles que se propuseram a recuperar o cotidiano colonial e, direta ou indiretamente, a vida da mulher brasileira partiram das idéias de Gilberto Freyre, Paulo Prado, Alcântara Machado e demais autores do período, cuja grande contribuição para o conhecimento da sociedade brasileira é inegável. As posições foram revistas e criticadas pertinentemente. Porém, ao desmontarem os estereótipos da reclusão, da passividade e da religiosidade feminina, os estudiosos acabaram algumas vezes criando outros: o da mulher rebelde ou vítima. Essa tendência é também largamente perceptível nos

---

15. Veja-se por exemplo: Maria Beatriz Nizza da Silva, *Sistema de Casamento no Brasil Colonial,* SP, 1984; Maria Odila da Silva Dias, *Quotidiano e Poder em São Paulo no séculoXIX,* São Paulo, 1984; Ronaldo Vainfas (org.) *História e Sexualidade no Brasil,* 1986; Mary del Priore, *A Mulher na História do Brasil,* SP, 1988; Lana Lage, (org.), *Mulheres, Adúlteros e Padres. História e Moral na sociedade brasileira,* RJ, 1987; Maria Angela D'Incao (org.), *Amor e Família no Brasil,* SP, 1989; Alzira Arruda Lobo Campos, *O Casamento e a família em São Paulo colonial: caminhos e descaminhos,* Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH, 1986.

16. Veja-se Mariza Corrêa, "Repensando a Família Patriarcal Brasileira" IN *Colcha de Retalhos, estudos da família no Brasil,* SP, 1982; Donald Ramos, "Marriage and Family in Colonial Vila Rica" IN HAHR

estudos sobre a mulher nos Estados Unidos e na Europa;[17] os olhares se voltam assim para o caráter combativel das mulheres e suas esferas de poder.

O alerta lançado por Miriam Moreira Leite de que "raramente a mulher é registrada na documentação oficial, a não ser quando perturba a ordem estabelecida, quando desempenhou papéis que a sociedade não lhe atribuiu, ou se exacerbou no cumprimento do papel feminino" é de extrema importância e não pode ser esquecido ao se consultar as fontes disponíveis[18].

Em busca de um outro perfil da mulher brasileira, historiadores e antropólogos vasculharam os arquivos e não só comprovaram a participação da mulher na História, mas também localizaram múltiplos exemplos da combatividade feminina e de sua resistência à dominação masculina. Entretanto, muitas outras mulheres, humildes ou da elite viveram reclusas, foram enviadas para a clausura e submeteram-se à dominação masculina silenciosamente, sem provocar grande burburinho, distantes dos registros cartoriais ou policiais, como será apontado nos próximos capítulos deste trabalho. Romper com o estereótipo da reclusão das mulheres pode significar excluir da História as menos ousadas, possivelmente a grande maioria.

É novamente a pesquisadora pioneira da História da Mulher no Brasil, Miriam Moreira Leite, quem, com sua análise cuidadosa da literatura de viagens do século XIX, chama a atenção para a imagem polarizada entre a mulher rica e a escrava presente na historiografia, lembrando aos pesquisadores de que pouca atenção havia sido dispensada à "mulher pobre, branca, mulata, cabocla e negra"[19]. Observa também, no mesmo estudo, que "o estereótipo da mulher luso-brasileira

---

17. Michelle Perrot no prefácio da obra coletiva, *Une Histoire des Femmes Est-Elle Possible*, analisa a produção sobre a História da Mulher entre 1970-1984, apontando seu percurso e temas privilegiados. Ela evidencia duas tendências na historiografia sobre a mulher: um primeiro momento no qual se nota a preocupação em trazer à tona os fundamentos da dominação e da opressão, onde predominam imagens de mulheres vitimas (maltratadas, humilhadas). Depois, um segundo momento, desejoso de apresentar as mulheres como agentes de intrigas, com suas formas de ação, expressão, seus gestos e suas palavras, que se prende às mulheres ativas e rebeldes. A produção historiográfica no Brasil, sempre foi profundamente influenciada pelas tendências e movimentos gerais da História, e mais uma vez, no caso da Mulher, é possivel perceber essas aproximações. Da mulher vitima, oprimida e subjugada pelo "patriarca" consagrada pela historiografia até os anos 70, da-se um salto para o extremo oposto: a mulher combativel, rebelde e não subjugada. Sem dúvida, foi a forma encontrada tanto pelas historiadoras européias como brasileiras de tornar possivel " aquilo que estava invisivel, "perdido". Veja-se sobre essa disc
Michelle Perrot, *Une Histoire des Femmes Est-elle Possible?*, Paris, 1984, pp. 12-13.

18. Cf. Miriam Moreira Leite, "A dupla documentação sobre mulheres no livro das viagens 1800-
Bruschini e Rosemberg (org.), *Vivência - história, sexualidade e imagens femininas*, SP, 1980, p

19. Cf. Miriam Moreira Leite, op cit, p. 197.

como pura, passiva e enclausurada foi fartamente documentado por viajantes"[20]. Cabe lembrar que, apoiados primordialmente nos relatos de viajantes estrangeiros ao Brasil, os historiadores dos anos 30 a 60 reafirmaram os estereótipos da reclusão e do excesso de religiosidade da mulher branca e da dominação do homem sobre as mulheres negras ou brancas, mas ignoraram a multiplicidade de papéis femininos já registrados por Gilberto Freyre[21].

Se em *Casa Grande e Senzala,* este grande cientista social marcou os contornos de imagens-mito da mulher brasileira submissa e reclusa durante a época da escravidão, por outro lado, é em *Sobrados e Mucambos,* mais especificamente no capítulo intitulado "O Homem e a Mulher", que encontraremos suas idéias apresentadas de forma mais sistematizada.

Exceções à regra talvez, na compreensão da sociedade pelo autor, não escaparam ao seu olhar perspicaz mulheres "fortes", verdadeiras "machonas", como as denominou, que comandavam centenas de escravos; as letradas e instruídas (as donas Veridianas); ou as afrancesadas, que liam romances. Tampouco deixou de assinalar as independentes, que não aceitavam a autoridade dos pais e dos maridos, que fugiam de casa para se casar ou rompiam os laços matrimoniais, conseguindo o divórcio junto à Igreja católica. Sempre refletidas numa espécie de espelho, que produzia imagens opostas, ampliadas ou diminuídas, Gilberto Freyre iniciou o trabalho de descoloração das imagens femininas que tinha ajudado a criar[22].

Cabe lembrar um desses trechos:"... através de toda a época patriarcal, houve mulheres, sobretudo senhoras de engenho, em quem explodiu uma energia social, e não simplesmente doméstica, maior que a do comum dos homens. Energia para administrar fazendas, como as Donas Joaquinas do Pompeu; energia para dirigir a política partidária da família, em toda uma região, como as Donas Franciscas do Rio Formoso, energia guerreira, como as das matronas pernambucanas que se distinguiram durante a guerra contra os holandeses..."[23].

---

20. Op. cit., p. 220. Veja-se também da autora, *A Condição Feminina no Rio de Janeiro, século XIX,* São Paulo, 1984.

21. Exceção seja feita ao estudo de Antonio Candido de Mello e Souza, "The Brazilan Family" IN Smith, T. L. *Brazil portrait of half a continent,* Conecticut, 1972

22. Cf. Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos - decadência do patriarcalismo rural e desenvolvimen*
5ª ed., RJ, 1972, passim.

23. Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos,* op. cit., p. 95.

Os estudos mais recentes porém, continuaram a explorar as imagens polarizadas de Gilberto Freyre matizando-as aqui, ou ali, sem contudo as explicitarem totalmente. O que se nota, algumas vezes, é que a construção binária senhora e escrava, predominante em *Casa Grande e Senzala,* foi substituída por outras: ricas e pobres, aristocratas e trabalhadoras. O casamento continuou a ser considerado uma instituição marcante, mas apenas para as mulheres de elite. A mulher era reclusa e submissa, nas camadas dominantes. A multiplicidade dos comportamentos femininos mergulhou assim novamente em imagens opostas nitidamente delimitadas.

O grande contigente de mulheres que se rebelou à dominação masculina ao não assumir os papéis esperados pela sociedade que povoa a historiografia recente pode levar aquele leitor menos familiarizado com a problemática a criar a idéia de que a reclusão e a submissão das mulheres era uma construção dos observadores contemporâneos, pouco sensíveis à vida colonial. É preciso estar atento à multiplicidade dos comportamentos femininos.

O estudo da condição de vida das mulheres da Colônia percorre, sem dúvida, os limites entre o espaço público e o privado, e as fronteiras estabelecidas por uma sociedade onde condição legal, econômica e diferenciações raciais entre as personagens eram fatores extremamente significativos. Mas isso não equivale a dizer que as mulheres brancas ou negras, ricas ou pobres buscassem formas de solução para seus problemas totalmente distintas, ou assumissem papéis sempre necessariamente opostos.

Em um estudo sobre a reclusão feminina, pode parecer, à primeira vista, que se pretende valorizar ao extremo este aspecto da condição de vida das mulheres coloniais em detrimento dos demais. Não é o caso. Amplamente divulgada na época, a prática do enclausuramento das mulheres foi utilizada, durante todo o período colonial, como dispositivo da dominação masculina sobre as mulheres, conforme atestam os documentos consultados. A reclusão feminina, doméstica ou institucional, é um aspecto importante da vida na época e como tal necessita ser melhor contextualizada, principalmente no que tange às mulheres brancas, não se descartando, por exemplo, pardas ou mulatas.

Algumas mulheres chegaram a utilizar a reclusão em seu próprio benefício, enquanto a resistência feminina ao poder masculino por sua vez, esteve p
té mesmo no interior dos recolhimentos e demais instituições de clausura. Po

lado, cabe observar que a reclusão também é uma forma de inserção da mulher na história e que o fato de viverem enclausuradas não justifica sua exclusão dos estudos históricos.

Portanto, privilegiar na análise alguns aspectos da reclusão feminina na Colônia não significa ignorar a ação das mulheres na sociedade e a importância dos papéis que desempenharam. Trata-se, ao contrário, de retomar e reequacionar uma discussão que insiste em apresentar uma imagem feminina polarizada. De um lado, apresenta-se a mulher reclusa e submissa; de outro, mulheres independentes não estigmatizadas nos papéis de mães e esposas subjugadas. É preciso explorar essas imagens, matizá-las um pouco mais e contextualizá-las.

As instituições de reclusão feminina são espaços privilegiados nesse sentido. Elas permitem recuperar imagens e valores atribuídos pela sociedade às mulheres, mas também captar uma multiplicidade de figuras femininas, pertencentes aos vários grupos da sociedade. Mulheres sós, que através das grades podem ser vislumbradas. Talvez o percurso não leve muito além dos limites familiares, do discurso normatizador do Estado e da Igreja, ou do olhar filtrado por escrivãs, memorialistas e confessores. Mas vale a pena empreender a aproximação, a fim de recuperar, em parte, o cotidiano de uma parcela da população feminina da Colônia, seus desejos e sentimentos.

2 - INSTITUIÇÕES FEMININAS DE RECLUSÃO

Desde o início do estabelecimento dos primeiros portugueses no Brasil, tanto a Coroa como seus agentes na Colônia tiveram de enfrentar as dificuldades próprias do povoamento de um território tão vasto e desconhecido quanto distante da Metrópole.

Poucas eram as mulheres que acompanhavam seus maridos na travessia perigosa do Atlântico, cujos riscos atiçavam a imaginação com crenças em monstros e relatos de naufrágios que aterrorizavam as populações. Porém outras representações, estas sim estimulantes, ofereciam aos portugueses perspectivas de sucesso e enriquecimento fácil nas possesões do ultramar. A visão paradisíaca novas terras relatada pelos cronistas do reino — tão bem analisada por

Buarque de Holanda e Laura de Mello e Souza — induzia os homens mais aventureiros e menos temerosos a enfrentarem a travessia[24].

As mulheres, entretanto, permaneciam no Reino à espera do retorno de seus esposos, ou de uma oportunidade para se juntarem a eles. Espera muitas vezes prolongada, que comumente se tornava infrutífera[25].

Bem cedo, portanto, defrontaram-se a Coroa e os agentes colonizadores com o problema da falta de mulheres brancas que pudessem casar com os portugueses na América e auxiliar na conquista e no povoamento da Colônia.

Numa prática comum aos governos absolutistas, os monarcas portugueses não se eximiram de interferir na vida dos colonos, mesmo que isso significasse controlar suas ações mais íntimas e apossar-se da sua esfera afetiva. Alvarás e cartas régias encarregavam-se de incentivar o matrimônio, limitando a ação daqueles que permaneciam solteiros. Quando se tratava de preencher vagas nas Câmaras, os homens casados eram preferidos aos solteiros. Por outro lado, ofereciam-se noivas em troca de postos vantajosos na administração colonial.

A política da Coroa não parava aí quando se tratava de incentivar o casamento com mulheres brancas. Procurava-se suprir a falta de mulheres com órfãs enviadas de Portugal, proibia-se o casamento de magistrados portugueses com mulheres locais e, é claro, dificultava-se a fundação de conventos femininos.

Numa colônia de população tão rala, não havia espaço para a vida contemplativa feminina. Embora a presença de religiosos homens tenha marcado a colonizarão desde o início, o estabelecimento de congregrações de mulheres é bem posterior. Mesmo quando a colonização já ia avançada, nos séculos XVII e XVIII, a Coroa procurou manter-se fiel à sua política de incentivo ao casamento, proibindo, sempre que possível, o surgimento de mosteiros para mulheres, principalmente nas zonas menos povoadas e pouco desenvolvidas.

---

24. Sobre a visão de paraíso do Novo Mundo, veja-se: Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso*, São Paulo, 1969 e Laura de Mello e Souza, *O Diabo na Terra de Santa Cruz*, São Paulo, 1986.

25. Uma carta do capitão general da capitania de São Paulo ao Conde de Oeiras, datada da segunda metade do século XVIII, esclarece os sentimentos das mulheres que esperavam pela volta dos maridos, ainda no final do período colonial: "Ilmo. e Exmo. Sr. - Minha mulher me avisa tem requerido a S. Magc. para que eu seja rendido no fim de três anos e recolhido a esse Reino, pelo que me vejo obrigado a dizer a V. Exa. que minha mulher obr ada do seu afeto, como mulher faz o que deve, porém eu como fiel vassalo de S. Magc. devo segurar a V. Exa. qu o referido não é por insinuação minha, porque eu não tenho vontade nem de ir, nem de ficar, senão de cum com o que S. Magc. me determinar... SP 3 de julho de 1767 ". Quase 10 anos depois, D. Luiz Botelho Morgado de Mateus, continuava na direção da capitania, no momento em que se fundava o Recolhim Veja-se "Correspondência do capitão-general D. Luiz Antonio de Souza Botelho Mourão 1766-176 *tos Interessantes para a História e Costumes de SP*, SP, 1986, vol. XXIII, pp. 185-186.

O casamento era visto, portanto, não só como uma maneira de aumentar a população, mas de aumentá-la por meio das leis da Igreja Católica, de forma a disciplinar os colonos, torná-los mais assentados, presos aos laços familiares, dificultando a sua volta à Metrópole[26]. O sacramento do matrimônio ligava-se, assim, à política de povoamento e exploração da Colônia e destinava às mulheres o papel bem nítido de esposas e mães. Como bem esclareceu Mary del Priore, "O casamento, como mecanismo de ordenamento social, e a família, como palco para uma revolução silenciosa de comportamentos, fechavam-se em torno da mulher, impondo-lhe apenas e lentamente o papel de mãe devota e recolhida."[27]

A opção entre casar ou entrar para um convento, tão própria das mulheres do mundo católico da época, não se colocava para os governantes portugueses em relação às mulheres coloniais. A segunda opção seria dificultada pela Coroa, mesmo que isso significasse contrariar os desejos de seus súditos, como geralmente ocorreu.

Haverá, assim, na Colônia, um conflito entre a vontade do monarca e a vontade dos colonos. A história da fundação das instituições religiosas femininas no período colonial é uma história de resistências dos colonos à política metropolitana de incentivo ao casamento e em última instância, ao povoamento.

Três fatores influenciaram de forma definitiva a vida das mulheres na Colônia, conferindo especificidade à condição feminina no ultramar: a presença maciça de negras e mestiças como resultado da escravidão, a rala população feminina branca em algumas regiões e a política da Coroa em relação às mulheres reclusas. Estes fatores, como será visto, repercutiram nas representações da sociedade sobre as mulheres, no comportamento e relacionamento entre os sexos e no cotidiano das próprias mulheres.

---

26. Para isso o Estado contou com o apoio dos membros da Igreja e do Santo Ofício que se encarregavam através de visitações e de devassas eclesiásticas de controlar, informar e punir os pecadores. Um exemplo dessas práticas pode ser observado no *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Pará 1763-1769*. Apresentação e d José Roberto do Amaral Lapa, Petrópolis, 1978. Sobre o controle da moralidade na Colônia veja-se: R Vainfas "A Teia da Intriga-delação e Moralidade na Sociedade Colonial" IN Vainfas (org.) *História e S no Brasil*, Rio de Janeiro, 1986, pp. 41-66.

27. Cf. Mary del Priore, *Ao Sul do Corpo*, op. cit., p. 187.

A) A Política da Coroa

a) A falta de mulheres brancas

As primeiras medidas empreendidas pela Coroa para sanar a falta de mulheres e atender aos reclamos dos jesuítas quanto à pouca moralidade dos colonos, que viviam concubinados com as índias, concentrou-se, como foi mencionado, no envio de órfãs que pudessem casar-se no Brasil. Amplamente citada pela historiografia, a carta de Manoel da Nóbrega solicitando ao monarca que mandasse donzelas, mesmo que não fossem das mais honestas, é um exemplo dos apelos constantes dos missionários que viam no casamento uma forma de afastar os cristãos dos pecados da carne[28].

Ainda no governo de Tomé de Souza, chegavam à Bahia, em 1551, três irmãs órfãs, filhas de Baltazar Lobo de Souza, morto na carreira da Índia, com recomendações expressas da rainha para se casarem com "pessoas principais da terra"[29].

As órfãs vinham dotadas com "provisões"para postos na administração, para aqueles que com elas se casassem. Poucas referências são encontradas sobre o envio de órfãs nos séculos seguintes[30]; continuava-se, porém, a recompensar com bons cargos os homens que não resistissem ao matrimônio, ainda em 1644. No alvará régio de 7 de março daquele ano, oferecia-se o ofício de Provedor das Minas da Capitania de S. Vicente e S. Paulo a quem se casasse com uma das filhas do sargento-mor Francisco Garcez Barreto[31]. Condutas como esta visavam, além de incentivar o casamento dos colonos com mulheres de origem destacada, recompensar os colonos pelos bons serviços prestados à Coroa, ajudando-os a casarem suas filhas com homens de certo cabedal ou estirpe, quando por falta de dote não eram bem sucedidos.

A utilização de outras medidas, como as restrições feitas aos casamentos de magistrados com mulheres da Colônia e a resistência da Coroa em atender aos

28. Carta do Pe. Manoel da Nóbrega ao Pe. Simão Rodrigues 8-81549 APUD Teodoro Sampaio. *História da Fundação de Salvador.* Salvador, 1949, p. 182.

29. Cf. Rodolfo Garcia. "As órfãs". RIHGB vol. 192. 1946, pp. 138-142; No governo de Duarte da Costa e no de Mem de Sá, também vieram algumas órfãs. Cf. Documentos Históricos Vol. XXXVIII, p. 174.

30. Veja-se a Carta-Régia de 1603 sobre envio de órfãs citada na nota 2 deste capítulo.

31. Cf. *Doc.Interessantes para a História e costumes de SP.* vol. XVIII. 1929, pp. 55-56.

pedidos das populações para fundarem conventos na América, revelam que, ainda nas primeiras décadas do século XVIII, não havia sido solucionado o problema dos casamentos. Tampouco se encontrara uma política que satisfizesse os habitantes das diversas regiões[32].

Mas não era apenas a falta de mulheres brancas que restringia as opções de casamento. Outros empecilhos se colocavam, como a distribuirão desigual de homens e mulheres pelas várias regiões, as exigências de altos dotes entre as camadas mais diferenciadas da população, os estatutos de pureza de sangue, além de questões sobre legados e divisão de propriedades. O significado e a importância que o casamento assumia entre os vários grupos sociais também norteavam as atitudes dos colonos, levando-os muitas vezes para longe dos desejos normatizadores da Metrópole.

Em 1721, D. João V consultava o Conde de Assumar, capitão-general de São Paulo e terras de Minas, sobre a conveniência e a possibilidade de se praticar uma ordem pela qual só os casados ocupassem cargos nas câmaras das vilas mineiras[33]. No mesmo ano, o governador respondia: "Vossa Majestade não proíba que entre na governança das câmaras os solteiros, porque os homens casados são muito poucos, e estes, pela maior parte vivem em fazendas distantes das vilas"[34]. Concordava, porém, com a posição do monarca de que era preciso incentivar o estabelecimento de pessoas casadas na região, "... porque por este modo ficarão tendo mais amor à terra, e maior conveniência e sossego dela e conseqüentemente mais obedientes..."[35]

Poucos meses depois, D. Lourenço parecia ter encontrado uma solução para o problema do povoamento que preocupava o monarca: "Me parece que um dos meios mais fáceis que há para que venham mulheres a casar nestas Minas é proibir Vossa Mage. que nenhuma mulher do Brasil possa ir para Portugal nem ilhas a serem freiras, porque é grande o número que todos os anos vão ... se Vossa Majesta-

---

32. A Carta Régia de 7 de março de 1734 advertia: "Eu El Rei...por convir a boa administração da Justiça e utilidade pública, que os ministros de Letras que passam a servir-me nas conquistas, e especialmente no Estado da índia, nelas não contraiam matrimônio, sem especial licença minha: Hei por bem ordenar, que todo que contrair esta resolução, seja pelo mesmo facto, não só suspenso, mas riscado do meu serviço e não possa usar da insignia da toga e o remetais logo para este reino..."Carta para o governador e Cap. General da Capitania de S. Paulo" *Documentos Interessantes*, op. cit., vol. XVI, 1895, pp. 129-130.

33. Veja-se o documento na íntegra: *RIHGMG*, vol. II, 1946, pp. 194-195.

34. Carta de D. Lourenço de Almeida de 28 de setembro de 1721, *RAPM*, vol. XXXI, 198

35. Carta de D. João V ao Conde de Assumar, *RIHGMG*, vol. II, 1946, p. 195.

de lhe não puser toda a proibição, suponho que toda mulher do Brasil será freira, porque me dizem que novamente se faz um convento no Rio de Janeiro, e me parece que não é justo que se despovoe o Brasil por falta de mulheres"[36].

O governador das Minas parecia estar convencido de que a única forma de se estimular o povoamento da Colônia era impedir a saída de mulheres para Portugal, pois, alguns anos mais tarde, em 1731, embora o quadro geral tivesse sofrido mudanças, voltava a insitir na idéia[37].

Em 1732, acatando as sugestões de seus representantes no ultramar, D. João V mandou promulgar o famoso alvará que proibia a saída de mulheres para o reino sem sua autorização[38].

As sugestões de D. Lourenço e a promulgação do alvará régio de 1732 não eram, contudo, medidas isoladas no sentido de conter a onda de emigração das jovens da Colônia. Elas faziam parte da postura da Coroa de, durante mais de dois séculos, dificultar a opção das mulheres coloniais pela vida religiosa. Não era exatamente o perigo do despovoamento do Brasil que estava em jogo, como sugerira o governador, mas reafirmar o papel da mulher na sociedade colonial, que desde o início havia sido o de ser moldado para o casamento. Visava-se, provavelmente, também com a medida conter o número de vocações que produziam o superpovoamento dos conventos portugueses. Na segunda metade do século XVII e na primeira do seguinte, assistiu-se a uma contagiante proliferação de instituições religiosas na Metrópole, tanto de conventos femininos como de masculinos[39].

Alheios aos projetos colonizadores da Metrópole, os colonos sempre procuraram orientar suas escolhas de vida a partir de suas experiências na América. Os membros do Conselho Ultramarino, durante todo o período colonial receberam ininterruptamente pedidos que chegavam da colônia, solicitando per-

---

36. Carta de D. Lourenço de Almeida a D. João V, *RAPM*, vol. XXXI, 1980, pp. 110-111.

37. Em carta a D. João V, explicava que apesar de já bastante povoada a região das minas com pessoas casadas, era "... próprio da gente de baixo nascimento o fazer as filhas freiras, e desta forma não será possivel o povoarem-se estas Minas ..." Advertia também que as jovens partiam contra a vontade e portanto acreditava que se deveria tomar providências relativas a toda a Colônia. Cf. Carta de D. Lourenço de Almeida a D. João V 5/61731, *RAPM*, vol. XXXI, 1980, pp. 271-272.

38. Veja-se o Alvará Régio de 14 de abril de 1732, *Doc. Interessantes para a Hist. de SP*, vol. XXIV, p. 86.

39. Referindo-se ao estabelecimento das ordens religiosas em Portugal, Fortunato de Almeida observou: "... impressionado o leitor a facilidade com que no Reino se multiplicam as congregações principalmente na prim metade do século XVIII... Para a fundação de novo instituto era bastante a devoção, por vezes o capricho in de quem procurava vida religiosa ou afastamento do mundo." Cf. Fortunato de Almeida, *História Portugal*, Porto, 1968, vol. II, Livro III, p. 202.

missão para a construção de conventos. Sempre que possível, evitaram uma resposta positiva, colaborando com a política da Coroa de incentivo ao casamento.

b) Casamento versus vida religiosa

A idéia de se criar um retiro longe do contato com os homens, para mulheres solteiras cuja honra estivesse em perigo, foi primeiramente expressa e praticada pelo Pe. Manoel da Nóbrega. Em 1551, escrevendo de Pernambuco aos irmãos de Coimbra, informava: "Havia muitas moças filhas de cristãos (dadas a soldadas a solteiros com que publicamente pecavam) e dava-lhes a justiça. Fi-las ajuntar em casa de casados virtuosos e agora se vão casando e amparando"[40]. O mesmo fez o diligente missionário com as índias forras, fundando uma casa para acolhê-las. Segundo Serafim Leite, esta teria sido a origem do famoso Recolhimento de Moças de Olinda.[41]

Note-se que a intenção de Nóbrega era confinar as jovens para educá-las e, posteriormente, poder casá-las. Posição semelhante é explicitada na carta régia de 2 de setembro de 1603, em resposta a um pedido da Câmara de Pernambuco para se fundar um convento na mesma capitania e outro em Salvador. Às autoridades metropolitanas, entretanto, não parecia conveniente "... fazerem-se naquelas partes mosteiros de freiras — sendo tão estendidas que para se povoarem é necessário muita mais gentes do que nelas há". Os membros da Mesa de Consciência e Ordens acharam melhor aconselhar o monarca que concedesse licença para uma casa de recolhimento para as donzelas órfãs, a exemplo da que concedera para Goa, de onde pudessem "... sair para casarem mais comodamente[42].

A preferência da Coroa por casas assistenciais de reclusão em lugar de conventos foi-se tornando cada vez mais clara à medida que avançava a colonização. Não sendo possível permanecer alheio às dificuldades dos colonos, o Estado metropolitano, se não assumia as funções assistenciais, por outro lado, não recusava os pedidos para se fundarem casas pias. Omitia-se, porém, da tarefa de sua manutenção, atribuindo-a a particulares. O máximo que fazia era submeter a

40. Cf. Carta do Pe. Manoel da Nóbrega, Serafim Leite. *Cartas dos Primeiros Jesuítas*. SP, 1954, vol. I, pp. 284-285.

41. Serafim Leite, op. cit., pp. 284-289.

42. Carta Régia de 2/9/1603, José Justino de Andrade e Silva, *Coleção Cronológica da Leg 1603-1612*, Lisboa, 1854, p. 22.

instituição à proteção real e cuidar para que não houvesse chances de a mesma se tornar uma casa de religiosas.

A correspondência do Conselho Ultramarino oferece vários exemplos da conduta dos soberanos portugueses em relação à fundação de estabelecimentos pios para mulheres, no Brasil.

Um desses documentos, datado de 1694, é particularmente esclarecedor. Segundo a Câmara do Rio de Janeiro, "... se achavam, naquela capitania, muitas famílias pobres, e com pais muito entrados em idade com evidente ruína das almas, e como o remédio podia ser a clausura destas donzelas em um recolhimento, vista a impossibilidade de não poder ser mosteiro de freiras professas ..." os habitantes da cidade pediam ao rei para fundar uma casa pia e auxílio financeiro, tendo em vista que já haviam recebido algumas esmolas de membros da Igreja. O procurador da Coroa, respondendo à petição, avaliou que a mesma continha dois pedidos: o primeiro era a fundação de um recolhimento para mulheres pobres, e o segundo, "uma esmola da fazenda de S. Majestade para sustento das recolhidas". Sugeriu, então, que o primeiro pedido fosse concedido, enquanto o outro deveria ser impugnado porque "... não tocava à fazenda de S. Maj estade ..." e não se achava em estado de fazer mercês ou esmolas se não que lhe faltava muito para as necessárias obrigações e despesas".[43]

Quanto ao funcionamento da instituição, o procurador cuidou em traçar certas cláusulas. Deveria ficar sob a proteção real e sujeito aos governadores "em todo o temporal", sem que o Ordinário "tivesse nele jurisdição alguma mais do que no espiritual". Limitava-se também, o núnero de órfãs de pais em 30, podendo ter entre 12 e 40 anos. O receio de que a instituição pudesse se tornar uma casa para religiosas é bastante claro no documento, caso contrário não haveria necessidade de definir as funções do bispo em relação ao estabelecimento.[44]

Os membros do Conselho Ultramarino concordaram com o procurador da Coroa, acrescentando apenas que, além das 30 numerárias, pudessem ser aceitas todas "aquelas mulheres honestas que à suas custas queiram sustentar". O monarca, por sua vez, endossou todas as observações e enfatizou que as raparigas que

43. AIHGB, Correspondência do Conselho Ultramarino, Arquivo 1.1.222, vol. 22, pp. 257-25

44. Idem.

ficassem desamparadas e tivessem dote para se casar poderiam ser aceitas por tempo limitado[45].

Mais do que esclarecer a política da Coroa em relação às instituições femininas de clausura, o documento é quase um modelo de como as câmaras, as autoridades metropolitanas e a Igreja deveriam portar-se no futuro quando da fundação de conventos e recolhimentos na Colônia. Seriam permitidas instituições primordialmente leigas, sustentadas por particulares, sem vínculos com o ordinário, destinadas a mulheres pobres e órfãs, mas que poderiam acolher também pensionistas. Levantava ainda a alternativa de elas se tornarem freiras — possivelmente em algum convento em Portugal. No século seguinte, algumas instituições com esse perfil, surgiram nas várias capitanias. No Rio de Janeiro, foi fundado o Recolhimento das Órfãs da Misericórdia exatamente de acordo com o modelo proposto, o que leva a pensar que a mencionada carta se referia à origem desse estabelecimento[46].

Nem sempre os colonos portaram-se de acordo com as normas e expectativas metropolitanas, tendo fundado instituições de reclusão para mulheres que se distanciavam das regras expressas na carta do Conselho Ultamarino. Tampouco sujeitaram-se passivamente às proibições referentes a estabelecimentos religiosos femininos. O Recolhimento de Santa Teresa, em São Paulo, surgiu sem autorização régia. Esperava-se, com certeza, conseguir posteriormente a autorização do rei para uma casa de devoção. O mesmo sucedeu com o Recolhimento das Macaúbas, em Minas Gerais. Ambos, segundo seus estatutos eram estabelecimentos destinados a fins religiosos e à vida contemplativa.

Aos poucos os colonos pareciam compreender que não havia possibilidade de construção de conventos professos na Colônia, e acabavam optando por enviar suas filhas para os mosteiros portugueses como se lamentava D. Lourenço de Almeida na sua correspondência com o rei. Mas não deixaram de insistir e pleitear as licenças necessárias para a construção de conventos, sendo atendidos em raras situações. O que entretanto chama a atenção, e pode parecer contraditório, é o fa-

---

45. Ibidem.

46. Quando da fundação do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia da Bahia, f exigências semelhantes àquelas impostas ao Rio de Janeiro. D. Pedro II. ordenou que se fizesse o esta maior e capaz de recolher as que pudessem ali se sustentar com renda própria. Cf. Rocha P *Portuguesa* (1500-1724). 2ª ed., Lisboa, 1780, p. 303).

to de que quando o alvará de 1732 foi promulgado, proibindo a saída de mulheres para os conventos portugueses, já existiam na Colônia instituições religiosas para mulheres, como o Convento do Desterro, na Bahia, e recolhimentos não professos nas demais capitanias.

Porém, se a declaração do conde de Assumar era pertinente, e todos os anos partiam para os conventos portugueses muitas mulheres, sem dúvida era porque os estabelecimentos de que os colonos dispunham não satisfaziam totalmente as suas necessidades.

O Convento do Desterro na Bahia, fundado em 1677, depois de vinte anos de disputas, hesitações e prorrogações por parte da Coroa, possuia um limite de 50 vagas.[47] No século XVIII, também as negociações para a fundação de um recolhimento em Olinda exigiram certo tempo[48]. Até meados do século XVIII, quando foi fundado o Convento da Ajuda, no Rio de Janeiro, apenas a cidade de Salvador possuia conventos de freiras. Além do Desterro, três outros conventos foram fundados na cidade (o da Lapa, o das Mercês e o da Soledade)[49].

Por outro lado, os recolhimentos femininos espalhados pelo Brasil naquela época, além de poucos, não proporcionavam às recolhidas o *status* de freiras que a elite da Colônia pleiteava para suas filhas. Fica claro, pelos estatutos dessas instituições, que elas surgiram para suprir a falta de conventos professos e eram, portanto, uma resposta dos colonos aos impedimentos e dificuldades colocados pela Metrópole. Embora se tenham tornado também espaços de reclusão feminina para outras finalidades, eram, sem sombra de dúvida, uma opção para aquelas que desejavam levar uma vida religiosa e não pretendiam enfrentar os perigos e custos de uma viagem para Portugal. Ao proibir que as mulheres saíssem do Brasil para os conventos portugueses, o monarca obstruía uma das formas encontradas pelas

---

47. Sobre as dificuldades enfrentadas pelos baianos para fundarem o convento do Desterro veja-se: Susan Soiero, *A Baroque Nunnery: The Economic and Social Role of A Colonial Convent: Santa Clara do Desterro*, Salvador, Bahia 1677-1800 New York University PhD, 1974, pp. 13-18.

48. Veja-se AIHGB, Correspondência do Conselho Ultramarino, Arquivo 1-1-15, vol. 15, pp. 239 v.) O número de 50 religiosas foi estabelecido tanto pelo decreto real, como pelo breve do papa, e desde o inicio revelou-se insuficiente para a demanda baiana, quanto mais para toda a Colônia. Em 1718, o senado da Câmara de Salvador, solicitou ao rei que aumentasse de 59 para 100 o número de vagas no Desterro, alegando que em todas as frotas se embarcavam para Lisboa, Porto, Viana e ilhas, grande número de mulheres" ... à custa de considerável despesa, e dos muitos riscos a que se expõem ..." Provisão Régia ao Marques de Angeiza, BNRJ, Seção de Manuscritos, doc. II, 33, 29, 113.

49. Cf. Susan Soeiro, "The Feminine Orders in Colonial Bahia, Brasil." IN Assunción Lavrin (org.) *Latin American Women Historical Perspectives* nº3, Connecticut, s/d, p. 179.

famílias da Colônia de fazer suas filhas tornarem-se freiras. A partir de 1732, portanto, os recolhimentos constituíram a única opção formal para as mulheres que desejavam viver como religiosas e que não conseguiam uma vaga nos poucos conventos brasileiros.

Em resposta ao citado alvará, a população da Colônia encontrou outros caminhos para fazer prevalecer seus desejos devocionistas, utilizando-se de subterfúgios para burlar a legislação vigente. Uma das formas era conseguir uma autorização especial do monarca e embarcar, na primeira frota em que fosse possível, as futuras freiras para Portugal. O próprio alvará permitia a conduta estabelecendo exceções.[50]

Abrindo exceções, o alvará deixava brechas para os pedidos e mercês pessoais, tão próprias do universo do absolutismo. Ainda em 1732, o monarca informava, em carta régia, aos governadores das capitanias "que a lei que mandei passar sobre não virem mulheres das conquistas para esse Reino, não procede no caso, de que as mulheres que forem com seus maridos para esse Estado, se possam recolher para este Reino sem embargo da referente Lei"[51]. Dois anos depois, o Conde de Sarzedas, cumprindo determinação do alvará que obrigava as autoridades coloniais a prestarem esclarecimentos sobre as jovens que desejavam tornar-se religiosas em Portugal, esclarecia ao rei sobre alguns requerimentos de mulheres que pediam a graça real para embarcarem colocando-se como seu aliado.[52]

Não era apenas em relação ao alvará de 1732 que a Coroa abria exceções na sua política de incentivo ao casamento na Colônia. Permitia, quando requerido, o

---

50. Dizia o alvará: "... sendo-me presente os motivos porque no Brasil não há mais crescimento de gente em grave prejuizo do aumento e povoação daquele estado, sendo a principal causa desta falta o grande excesso que há em virem para este reino muitas mulheres com o pretexto de serem religiosas por seus pais e mães constrangendo-lhes as vontades que deviam ser livres para elegerem estado, de que resulta faltarem estas para os matrimônios que convém aumentar no Brasil ... "determinou que não podiam partir "... sem primeiro se averiguar se as que vêm para religiosas têm vontade de tomarem estado, e se as mais têm justas causas para sua vinda ..." Cf. Alvará de D. João V 10/3/1732 APUD Ségio Milliet "Crise de Mulheres" IN *RAMSP*, Vol. 43, 1938, pp. 222-223.

51. Cf. Cartas Régias e Provisões 1730-1738, *Doc. Interessantes para a História de São Paulo*, op. cit, vol. XXIV, 1898, p. 92.

52. Diz o documento: "... se me oferece dizer a V. Mage. que as suplicantes são de uma das melhores famílias da Vila de Santos... (a mãe membro da nobreza e o pai Cavaleiro professo na Ordem de Cristo) e porque o pai "... se acha totalmente destituido de bens para que com eles possa dotar sua filhas nem para tomarem o estado de casadas, nem para o serem religiosas, e porque para esse efeito quer suprir esta falta seu tio o Rdo. Pe. José Nogueira Fernandes, vigário na vila de S. José nas Minas Gerais (Distrito do Rio das Mortes) dotando-as e fazendo-lhe assentar suas tenças, conduzindo-as a esse Reino, me pareceu ser justo este requerimento e merecedor da real atenção de V. m. que determinará o que for servido". Cf. Correspondência do Conde de Sarzedas 1732-1736, *Doc. Interessantes*, op. cit., vol. XL, 1902, pp. 146-147.

casamento de magistrados com mulheres locais e consentiu na construção de três novos conventos na Bahia, imediatamente após a promulgação do mesmo alvará[53].

Segundo Susan Soeiro, as permissões concedidas a Salvador, eram uma mercê do monarca, uma forma de encorajar os súditos, principalmente os membros da aristocracia que prestavam bons serviços à Coroa e que não conseguiam econtrar bons casamentos para suas filhas, devido à evasão de homens para a região mineradora.[54] Atitude, aliás, bem própria dos reis absolutistas, que distribuíam cargos, atenções e graças, independente de qualquer motivo mais significativo, muitas vezes apenas para lembrar seus governados os fortes laços de dominação que os prendiam.

Durante todo o período colonial, a Metrópole procurou barrar a fundação de casas religiosas no Brasil. As pressões e insistências dos colonos fizeram-na recuar em determinados momentos. Quando os recursos pessoais ao monarca não surtiam efeito, utilizavam, como subterfúgio, a fundação de instituições assistenciais, como orfanatos e educandários, que na verdade encobriam o verdadeiro caráter religioso do recolhimento.

Ainda que a Coroa não ignorasse de todo esse procedimento, pois os habitantes das conquistas não cansaram de esclarecer, em várias oportunidades, que naqueles estabelecimentos se vivia uma vida de dedicação a Deus e, por esse motivo, pediam a confirmação para transformá-los em conventos professos. Quando da fundação do Recolhimento de Sorocaba, no início do século XIX, suas fundadoras pleitearam uma licença para estabelecerem uma casa de religiosas. Depois de longa espera, foram advertidas por uma amiga, camareira da rainha, "... que não pedissem isso (um convento) que não haviam de alcançar e que pedissem para uma casa de educação de meninas, o que se fez ...", e conseguiram driblar a política da Coroa.[55].

---

53. No final do século XVIII, (1796) D. Maria concedia uma licença especial para o Bacharel Manoel Lopes Branco e Silva, ouvidor da comarca de Paranaguá se casar com a viúva D. Gertrudes Solidonia moradora em Itu de acordo com solicitação anterior. Cf. Patentes, Provisões e Ordens Régias 1786-1796, *Doc. Interessantes*, op. cit., vol. XXV, 1898, pp. 158-159.

54. Cf. Susan Soeiro, *Feminine Orders in Colonial Brazil*, op. cit., pp. 179-180.

55. Cf. ACLU-SP, gaveta 1, CX 1, p. 8. *Carta manuscrita de Margarida, Camareira Mor a Frei Galvão 16/ 1812*. Veja-se no mesmo arquivo mais detalhes sobre a fundação do recolhimento no Livro de Crônicas I, cap. p. 33 e doc. Gav. 2, P. S. 13, P. 1 e P. 7

Como a política da coroa não impedia a construção de recolhimentos, estes acabavam por preencher as lacunas que a proibição de conventos acarretavam. Embora os motivos alegados no momento das fundações fossem cuidadosamente esclarecidos, era na verdade, a prática cotidiana que se encarregava de estabelecer os limites entre os conventos e os recolhimentos da colônia.

B) Conventos e Recolhimentos

Enquanto a Coroa portuguesa restringia a criação de conventos no Brasil, os monarcas espanhóis assumiam uma política bem diversa em relação às suas possessões americanas, o que revela tal atitude não se tratar de estratégia geral dos soberanos europeus para com as novas terras conquistadas. Condições populacionais específicas e de desenvolvimento das regiões, assim como o momento político, foram levados em conta pelos conselheiros reais quando se tratava de privar as colônias de parte significativa de suas populações femininas nos papéis sociais de mães e esposas.

A construção de conventos femininos na América espanhola seguiu-se à chegada dos primeiros representantes das ordens masculinas. Em 1540, já existia a primeira casa religiosa para mulheres na Nova Espanha, pertencente à ordem das concepcionistas. Entre esta data e 1811, 57 conventos foram fundados nas colônias espanholas. Só na cidade do México, por volta de 1800, havia 22 centros monásticos femininos[56].

Segundo Susan Soeiro, que estudou detalhadamente o Convento do Desterro da Bahia, as diferenças entre as políticas das coroas ibéricas repousa em fatores econômicos e sociais, além de populacionais. Para a autora, a fundação de um convento exigia recursos suficientes para a manutencão do estabelecimento por parte dos colonos, enquanto expressão da religiosidade e devoção dos fiéis. O aparecimento de casas religiosas para mulheres tão cedo na América espanhola reflete as fortunas extraídas das minas de prata e a existência de um setor privilegiado da população — "os encomenderos"—, que se tornaram patronos dessas instituições. Mas, no Brasil, só com o desenvolvimento da indústria

56. Cf. Ann Mirian Gallagher. "The Family Background of the nuns of two Monasteries in Colonial Mexico". P Dissertation. The Catholic University of America. 1972. pp. 210-211 APUD Susan Soeiro. *The Femin in Colonial Bahia*, op. cit., p. 174.

açucareira se formaria um grupo de senhores de engenho capazes de financiar tais empreendimentos[57].

Soeiro não exclui os fatores populacionais ao contrário, reforça-os, apresentando dados sobre a população do nordeste, menos densa do que nas colônias espanholas. Entretanto, ao valorizar os aspectos econômicos e sociais, tende a subestimar a política de controle das instituições religiosas, masculinas e femininas, empreendida pela Coroa no século XVIII, tanto no Reino como no ultramar. Se a questão era apenas de desenvolvimento econômico e populacional, como explicar a persistência da política portuguesa ao longo do século XVIII, no momento do auge da mineração e, posteriormente às vésperas do colapso do sistema colonial? Por que conventos na Bahia e no Rio de Janeiro, e não em Pernambuco, por exemplo, no século XVII?

Cabe lembrar que a região mineradora apresentou, no início do século XVIII, condições semelhantes às da América espanhola, no que toca à mineração, porém exatamente para esta área foi estabelecida uma política ainda mais restritiva, que englobava não apenas as ordens femininas mas também as masculinas. Proibiu-se em todo o território aurífero o estabelecimento do clero regular, como mais uma das medidas de controle e intervenção da Metrópole na região, para evitar os desvios do minério. Outros fatores, portanto, norteavam a política portuguesa quanto ao estabelecimento de conventos na América. O desejo de estabelecer um povoamento estável por meio do incentivo ao casamento parece ter sido fator primordial, mas não o único, principalmente quando, em meados do século XVIII, já havia sido revertido o quadro geral da população da Colônia. Além disso, sabe-se que também os monarcas espanhóis estabeleceram uma política de casamento nas novas terras descobertas. Ao longo do século XVI, a Coroa espanhola legislou no sentido de estimular a emigração de colonos com suas mulheres e filhas e até mesmo, proibiu que viessem sozinhos.[58] Permitindo a constução de conventos, onde as jovens *criollas* pudessem se educar, evitou que as mulheres deixassem a América, afinal, sabe-se que nem todas aquelas que entravam para os conventos

---

57. Cf. Susan Soeiro, *Feminine Orders in Colonial Brasil*, op. cit., pp. 176-177.

58. Veja-se Josefina Muriel, *Los Recojimentos de Mujeres - respuesta a una problemática social Novo Hisp* México, 1974, pp. 21-22. A autora indica também que como resultado da política de povoamento da Co ausência quase total de mulheres espanholas durante a Conquista, seguiu-se sua abundância em todas as c Em princípios do século XVIII, se calculava uma proporção de 3,5 mulheres para cada homem. Muriel p. 57.

professavam na idade oportuna. Desde o início portanto, adotaram-se políticas distintas em relação às mulheres coloniais. As instituições femininas de reclusão (leigas e religiosas) proliferaram na América Espanhola, a ponto de alguns conventos tornarem-se centros culturais de importância, acolhendo entre suas habitantes mulheres letradas como Sor Juana Ines de la Cruz. Fundaram-se inclusive conventos e recolhimentos para mulheres da elite indígena.[59]

No século XVIII, os soberanos portugueses passaram a exercer um maior controle sobre as instituições religiosas, da mesma forma como acontecia no resto dos países católicos[60]. O excessivo número de freiras e padres em Portugal foi lembrado, por exemplo, por D. Luís da Cunha em seu Testamento Político, escrito entre 1747 e 1749, como uma das causas da decadência do Reino[61].

Pouco antes de 1750, Lisboa possuia 32 mosteiros de padres e 18 conventos numa população de aproximadamente 270.000 habitantes. Uma estimativa de 1765, acusa, para todo o País, 493 conventos com uma população de 42.200 regulares (30.772 homens e 11.428 mulheres), isso sem incluir o clero secular[62]. Nos anos seguintes, a política do ministro de D. José—como é sabido—não foi de forma alguma favorável ao clero, ou à nobreza que povoava os conventos portugueses.

No período pombalino, não era fácil conseguir o beneplácito real para a fundação de novas instituições religiosas. Pelo contrário, procedeu-se a uma devassa sobre os costumes morais do clero em todo o Reino, e entre 1764 e 1778, o marquês fechou os noviciados. A medida foi reforçada mais tarde, no governo de

---

59. Sobre a vida e a obra de Sor Juana Ines de la Cruz, veja-se Octávio Paz, *Sor Juana Ines de la Cruz, Las Trampas de la Fe*, México, 1982. Sobre os recolhimentos e conventos para indias, veja-se Josefina Muriel, op. cit., p. 44.

60. Na França, por exemplo, procurava-se diminuir o poderio econômico que as congregações religiosas usufruiam com várias medidas a partir de 1749. O poder real buscava meios de reduzir o número de membros das várias comunidades femininas e masculinas que tinham proliferado no século anterior. Foi criada a Comissão dos Regulares que funciomou entre 1766-1780, com a função de examinar os conventos de homens. Esta comissão suprimiu nove ordens e 450 casas que ela julgou excessivamente pobres, ou muito indisciplinadas. Ela elevou também a idade da tomada dos votos em 18 anos para as mulheres e 21 para os homens. Veja-se sobre o assunto Geneviève Reynes, *Couvents des Femmes (la vie religieuse cloitrée dans la France des XVII e XVIII siècles*, Paris, 1987, p. 15 e ss.

61. Referindo-se aos males dos quais Portugal padecia, aos remédios que se poderia ministrar, D. Luís da Cunha menciona quatro sangrias que causavam o despovoamento do Reino e pouco desenvolvimento econômico."A primeira sangria - diz ele - é a muita gente, que de ambos os sexos entra nos conventos, porque comem e não propagam; e a melhor e mais fácil atadura que se lhe poderia pôr, seria ordenar que os seus prelados não recebessem nem mais frades, nem mais freiras, até se reduzirem ao número que as instituições lhes arbitram, para se poderem sustentar com as rendas que lhes deixaram." Cf. D. Luís da Cunha, *Testamento Politico*, (1747-1749), São Paulo, 1976, p. 71.

62. APUD David Higgs "The Portuguese Church" IN William Callahan e David Higgs (org.) *Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century*, Londres, 1979, pp. 54-55.

D. Maria I. Em 1788, um edito real impunha a necessidade de se solicitar à rainha permissão para os jovens de ambos os sexos ingressarem na religião[63].

Onze anos depois (1799), ainda, no governo de D. Maria I, a Secretaria dos Negócios Ultramarinos expediu à Câmara Eclesiástica de São Paulo um pedido para que enviasse "... uma relação do número de clérigos ..."e demais moradores nos vários estabelecimentos existentes na capitania, "... circunstanciados com suas naturalidades, residências e idades". A medida, rigorosamente cumprida, forneceu as listas solicitadas. Delas faziam parte os dois recolhimentos femininos existentes em São Paulo, o que indica que eram considerados casas de religião[64].

Controle das populações, incentivo ao casamento, perigo de despovoamento do Reino e da Colônia, foram aspectos que a Metrópole portuguesa jamais ocultou, ao impor medidas que proibiam o estabelecimento de conventos no Brasil. Mas, a estes, aliaram-se também o descrédito na vida contemplativa e na ociosidade do clero, tão próprios do século XVIII, e os escândalos e os protestos contra a falta de vocação dos religiosos[65]. As vozes de desprezo e indignação pela vida contemplativa soaram mais alto no período e não podiam deixar de ser ouvidas, mesmo pelos reis "cristianíssimos" e piedosos de Portugal, muito menos pelos ministros "estrangeirados" que os circundavam, desejosos de recuperarem o atraso econômico e cultural de Portugal em relação aos demais países da Europa.

Diante de todas essas adversidades, tanto populacionais, nos primeiros séculos da colonização, como posteriormente, pela própria mentalidade de uma época que empreendeu forte crítica ao tipo de vida que se levava nas instituições religiosas, os monarcas portugueses não titubearam em restringir a vida religiosa feminina nas suas possesões americanas. A semelhança que existia no Brasil entre alguns recolhimentos para mulheres e os conventos professos indica que eles supriram, em parte, as necessidades devocionistas dos colonos.

D. Rafael Bluteau definiu, em seu dicionário em 1790, que "Recolhimento é uma instituição onde se recolhem mulheres de diferentes estados, e vivem com clausura e observância à Regente"[66]. Contemporâneo a estes estabelecimentos,

63. Veja-se sobre o fechamento do noviciado, Fr Venâncio Willeke "Senzalas e Conventos" IN *Revista de História*, 106, abr/jun 1976, p. 356; sobre a ordem régia de D. Maria I, David Higgs, op. cit., p. 56.

64. AESP, Ordem 229, lata 3, Pasta 4, doc. 8 e 9.

65. Toda uma discussão sobre os abusos que eram praticados pelos pais ao colocarem nos claustros as filhas sem vocação emerge no século XVIII numa literatura de caráter moral que contamina a opinião pública. Veja-se sobre o tema Genevieve Reynes, op. cit., pp. 53-54.

66. D. Rafael Bluteau, *Vocabulário Português e Latino*, Lisboa, 1790, p. 157.

completou: "Em Lisboa há muitos recolhimentos; o da Misericórdia, o do Conde de S. Lourenço, o dos Cardeais, o do Castelo. Este é governado pela Mesa de Consciência e Ordens e tem um capelão do Hábito de Cristo"[67].

Por essa época, também existiam na Colônia várias instituições desse tipo, junto às quais o mesmo tribunal exercia papel de destaque, uma vez que os pedidos para a fundação de casas pias, conventos e recolhimentos eram julgados pela Mesa de Consciência[68]. A resposta poderia vir também pelo Conselho Ultramarino, por meio de consultas feitas ao soberano.

Quando se encaminhava uma solicitação dessa espécie, vários aspectos eram analisados. Antes de mais nada, importava quem fazia o pedido, como fora calculado o sustento da casa e sob que alçada ficaria sujeita a instituição (real ou eclesiástica). A verificação de todos esses detalhes, além do estabelecimento dos objetivos e estatutos, poderia levar muitos anos. Enquanto isso, cartas e consultas cruzavam o Atlântico. O receio de que pudesse vir a ser um estabelecimento religioso implicava na necessidade de se fornecerem esclarecimentos minuciosos ao rei, por parte de bispos, capitães mores, governadores e vice-reis, que deveriam aprová-lo. Sucediam-se também as opiniões dos procuradores da Fazenda e da Coroa e de demais conselheiros do rei.

Em 1750, por exemplo, analisava-se, na Corte, um pedido do famoso Padre Malagrida, que expressou ao rei seu desejo de fundar no Brasil recolhimentos "...de convertidas e de meninas, e seminários em que se crie a mocidade com os bons costumes, educação e doutrina, de que tanto se necessitava aquele Estado..."[69]. Não dispomos do alvará régio que concedeu a licença pretendida, mas, pelas observações que constam dos procuradores da Coroa na correspondência do Conselho Ultramarino, percebe-se que o monarca se sensibilizara com o pedido. Porém vinculou o surgimento das instituições à consulta e permissão dos governadores e

67. Idem.

68. Sobre as funções e matérias julgadas pela Mesa de Consciência veja-se o Regimento Régio na íntegra, mandado fazer em 1608 para regê-la. ANRJ, Cód. 807, vol. 2, pp. 24-62. Regimento da Mesa de Consciência e Ordem.

69. AIHGB, Arquivo 1.3.11, p. 154. Correspondência do Conselho Ultramarino.

bispos das regiões tendo também estabelecido uma série de ressalvas sobre as congruas de sustentação dos estabelecimentos[70].

Um ofício do bispo do Pará, datado de 1753, referente ao desejo de Malagrida de fundar um recolhimento de donzelas naquela localidade, deixa entrever que a fundação daqueles estabelecimentos esbarrava em várias questões. Disputas entre as autoridades locais, revanchismo, ou respeito estrito às ordens reais poderiam criar empecilhos.

O bispo, preocupado com sua recusa a Malagrida e com a admiração e o apoio que este contava em Lisboa, por parte da rainha, viu-se na necessidade de esclarecer ao monarca os motivos de tal recusa. Temia também que as repercussões relativas ao recolhimento fundado, pelo mesmo padre, no Maranhão pudessem estimular a criação de um outro no Pará. Sua carta, porém, além de expor as disputas locais e solicitar possíveis instruções reais, revela que a visão que a Igreja tinha daquelas instituições era bem mais próxima de um convento do que poderia agradar a leigos, ou à Coroa:

"... Parece-me — diz o bispo — que por ora não se devia tratar neste Estado de fundar recolhimento; porque cuidando S. M. em transportar para esta terra povoadores com tanto dispêndio da sua real fazenda, julgo como intempestivo o cuidar ao mesmo tempo dos meios de se esterelizar as mulheres, que há nela. Mas quando não subsista essa razão que é meramente temporal e econômica, atendendo unicamente para o bem espiritual das minhas ovelhas, que é o que pertence o meu ofício, confesso à V. Exa. com toda a sinceridade, que recolher umas mulheres donzelas em umas casas particulares, sem a defesa dos muros, sem a cautela dos locutórios, e outras prevenções necessárias para o resguardo desse delicadíssimo sexo, de nenhum modo pode-se considerar como fundação religiosa, e pia, especialmente numa terra onde o vício, oposto à honestidade, é totalmente dominante"[71]

---

70. Segundo Riolando Azzi, Malagrida obteve do rei um decreto muito amplo em 23-7-1750, que lhe dava permissão para fundar recolhimentos, seminários e conventos de freiras no Norte e Nordeste do Brasil. Mas no ano seguinte enviava ao capitão-general do Estado do Grão Pará e Maranhão instruções que embaraçavam a construção de recolhimentos sem rendas suficientes, "... servindo-vos de alguns pretextos que desculpem a inobservância do decreto". Quanto aos conventos, ordenava: "... não consentireis por nenhum princípio em sua fundação, sem distinta e expressa licença minha ..." AHU, Conselho do Ultramar, código 915, fls. 64v; APUD Riolando Azzi, *Vida Religiosa feminina no Brasil*, op. cit., pp. 38-39.

71. AHIGB, Arquivo 1.1. 3 vol3.f.71v. Carta do Bispo do Pará ao Rei 25-9-1753.

Poucas diferenças pareciam existir, para o zeloso bispo, entre um convento e um recolhimento, tanto em termos de espaço físico como de modo de vida das mulheres. Estas observações são relevantes, pois as semelhanças entre os dois tipos de instituição foram, na prática, mais importantes do que as diferenças.

O Dicionário de Morais Silva capta bem a essência formal dessa diferença: "Recolhimento é uma casa religiosa organizada à maneira de convento, mas sem votos".[72] O que o autor quer dizer é "sem votos solenes, uma vez que as recolhidas podiam fazer votos simples de castidade, como sucedeu por exemplo, com as seguidoras de Jacinta de S. José, ou com as recolhidas da Divina Providência em São Paulo (hoje Convento da Luz). Estas mulheres, sob a orientação do Ordinário, usavam o hábito da ordem religiosa que escolheram, viviam em comunidades, assistiam ao ofício divino atrás das grades, orando no coro. Por outro lado, regiam-se por estatutos inspirados nas regras religiosas, e viviam em regime de clausura. Enfim, adotavam uma vida conventual, a exemplo das freiras de qualquer mosteiro.

Mas o termo recolhimento era também a denominação atribuída a "... casa de repouso, abrigo, pousada, asilo", principalmente em Portugal, onde existiam vários conventos. Sucede que, na Colônia, também foram construídos estabelecimentos leigos para órfãs ou mulheres decaídas que foram chamados de recolhimentos, como ocorria no Reino. Nestas instituições, apesar dos estatutos rígidos de conduta, as mulheres eram proibidas de fazer votos e podiam entrar e sair com a autorização de seus familiares ou das autoridades civis[73]. Nos recolhimentos religiosos, ao contrário, necessitava-se do aval dos bispos para os mesmos fins.

Utilizava-se, portanto, o termo recolhimento para identificar todas as instituições femininas de reclusão que não tivessem sido fundadas com o apoio do papa, mas erguidas com fins devocionistas, caritativos ou educacionais. Mais do que isto, a analise dos estatutos dos conventos e recolhimentos estudados revela que, com exceção do aspecto legal e dos votos solenes, não havia diferenças entre eles.

---

72. Antônio de Morais Silva, *Grande Dicionário da Lingua Portuguesa*, 10ª ed., Lisboa, 1956, vol. IX, pp. 265-266.

73. Instituições desse tipo continuaram a ser fundadas após a independência, sugerindo que a população não só necessitava delas, como havia se acostumado à sua convivência. Zaluar, viajando pelo Vale do Paraíba entre 1860-1861, observou a existência de um recolhimento em Guaratinguetá fundado em 1856. Destinava-se a "donzelas e órfãs que se achavam em perdição". Nele viviam 57 reclusas, das quais 22 eram órfãs e menores. Cf. Augusto Emilio Zaluar, *Peregrinação pela Provincia de São Paulo (1860-1861)*, Belo Horizonte, 1975, pp. 82-23.

Por outro lado, os conventos existentes na Colônia, como o do Desterro na Bahia, ou o da Ajuda no Rio de Janeiro, fundados após longas esperas, acabaram servindo, como todos os recolhimentos, para asilo de mulheres em conflitos com seus maridos, viúvas ou educandas, e deram bastantes problemas e cuidados aos bispos responsáveis pela manutenção da vida conventual e funcionamento da casa, enquanto instituição religiosa[74].

Maior confusão resulta do fato de que, embora os objetivos dos estabelecimentos fossem traçados no momento de suas fundações, era a prática cotidiana que se encarregava de imprimir o contorno dos estabelecimentos e os rumos a serem seguidos pelas suas habitantes. Em função das necessidades das populações locais, moldavam-se as instituições, alterando-se suas finalidades e contrariando-se, muitas vezes, as normas e os estatutos da casa. Nas próximas páginas deste trabalho, serão encontrados conventos servindo de asilo e refúgio a mulheres da elite e recolhimentos onde, apesar de não serem casas de religiosas professas, as mulheres mantinham-se fiéis às normas da vida monástica contemplativa.

Se, por um lado, nem sempre os estatutos eram seguidos à risca, por outro, eles revelavam as expectativas que a sociedade depositava nas suas fundações. No caso dos recolhimentos destinados à vida religiosa feminina, eles indicavam que sua fundação havia sido uma vitória, embora parcial, dos desejos devocionistas dos colonos. Porém, a exemplo do que sucedeu em alguns momentos com os conventos, também eles se distanciaram das normas estabelecidas. É no dia-a-dia das mulheres reclusas, portanto, que o estabelecimento poderá ser considerado uma casa religiosa.

Conventos e recolhimentos são denominações que assumem, na Colônia, significados diferenciados principalmente para as autoridades civis e eclesiásticas que procuravam manter-se fiéis à política metropolitana. Mas é a prática que revelará se ela foi conduzida com sucesso. Para os colonos, privados dos conventos e tendo dificultada pelo alvará de 1732, a alternativa de enviarem suas filhas para os mosteiros portugueses, os recolhimentos acabavam servindo aos mesmos propósitos que os conventos onde se faziam votos solenes.

Os recolhimentos femininos que existiram no Reino, por sua vez, eram estabelecimentos leigos para órfãs, desvalidas e mulheres decaídas, semelhantes a

---

74. Veja-se Anna Amélia Vieira Nascimento. *O Convento do Desterro*. Salvador, s/d, pp. 47-65.

outros que foram construídos no Brasil, que desapareceram com o tempo e foram substituídos por orfanatos, colégios de freiras, asilos e prisões.

É difícil detectar na correspondência oficial, quando da autorização das fundações de tais recolhimentos, que tipo de instituição os monarcas tinham em mente; se eram estabelecimentos mistos, com finalidades diversas, até mesmo religiosas, ou recolhimentos do tipo daqueles que havia em Portugal. É indiscutível que eles não ignoravam que muitos recolhimentos leigos funcionavam como casas de religiosas, pois como já foi apontado, os colonos encarregavam-se de transmitir tal informação, na esperança de conseguirem a confirmação e o beneplácito régio.

O que, contudo, talvez se possa sugerir é que as autoridades metropolitanas consentiam no funcionamento informal de casas para religiosas, na tentativa de sanar parcialmente a falta de conventos e atender as necessidades dos homens e mulheres da Colônia. O alvará de D. Maria I, que regulamentou a construção de três casas pias na comarca de Sabará, pode esclarecer em parte esse tipo de conduta:

"Sendo-me presente, diz a rainha, por parte de Antônio de Abreu Guimarães a determinada resolução em que está de estabelecer nas terras que possui no Estado do Brasil ... as fundações seguintes que vão a ser: um seminário no sítio do Jaagoará, para instrução de meninos pobres, outro para educação de donzelas necessitadas, e um hospital em sítio próprio, e competente para a cura do mal de Lázaro ... Hei por bem, em benefício da causa pia, e pública ... e não obstante não se haver ainda procedido aos exames e averiguações determinadas em resolução da consulta do Conselho Ultramarino ... de 10/2/1768, aceitar, aprovar e autorizar a proposta do suplicante ... Lisboa 3-11-87".[75]

A rainha, como ela mesma afirma, concedeu a permissão antes de consultar seu Conselho e sem conhecer os estatutos dos estabelecimentos que exigiu para breve. Sem dúvida, a partir desses, seriam ou não confirmados os estabelecimentos. Porém, de posse da permissão régia, os colonos podiam não só iniciar o funcionamento das casas, como imprimir-lhes o perfil que desejassem.

Pelo menos foi assim que sucedeu no já comentado caso do Recolhimento de Sorocaba, que apenas na aparência servia como educandário. A título de infor-

75. Cf. ANRJ, cód. 440. Cartas, Provisões e Alvarás. 3-11-1798. Alvará da Rainha para o estabelecimento de casas de Educação e Hospitais em Sabara. .

me, cabe lembrar que, após terem conseguido permissão para funcionar como educandário, as religiosas de Sorocaba recusaram-se a cumprir esta função[76].

Nem sempre, entretanto, é possível detectar condutas e subterfúgios como os utilizados pelas religiosas de Sorocaba, em razão do caráter descontínuo da documentação. Um documento de 1819, sobre a fundação do Recolhimento de Itu, por exemplo, indica apenas que, antes de 33 donzelas se recolherem ao estabelecimento, exigia-se a apresentação dos estatutos[77].

Portanto, alvarás, correspondência oficial e estatutos são algumas da fontes que permitem detectar as poucas diferenças que existiam entre conventos e recolhimentos na Colônia. Mas a permanência e a lealdade aos objetivos primeiros dessas instituições e os desejos que se ocultavam por trás deles só podem ser percebidos quando a estes se juntam outros dados, captados no histórico e no desenvolvimento das instituições. A importância dos guias espirituais, a presença da escravidão, a ausência de votos solenes, que poderiam facilitar o retorno à vida secular, e principalmente as necessidades das populações locais são os elementos básicos que determinarão os caminhos seguidos pelos estabelecimentos femininos, tanto assistenciais como religiosos, na Colônia.

A falta de instituições diferenciadas para mulheres fará, muitas vezes, com que o mesmo espaço seja aproveitado para diversas finalidades, abrigando concomitantemente mulheres com opções de vida distintas.

O reconhecimento desses espaços é imperativo para o desenvolvimento do trabalho e a compreensão do significado da reclusão e da vida dessas mulheres. Para tanto, restringiu-se a pesquisa às instituições existentes nas capitanias do Sudeste: São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, entre 1750 e 1822.

Ligadas inicialmente ao mesmo bispado, as três capitanias, apesar das diferenças que mantinham entre si, constituem uma realidade social própria e com características distintas das do Nordeste. Zonas mais urbanizadas; encontram-se, no século XVIII, envolvidas de certa forma na atividade mineradora, assumindo determinada proeminência no conjunto da Colônia, com o deslocamento do pólo econômico para esta região.

---

76. Cf. ACLU gaveta 2, P. S. 13, P. 5, Carta da Camareira Mor 22/1/1815. Veja-se também Leda Rodrgues, *A Instrução Feminina em São Paulo, subsídios para a sua história até a proclamação da Re* Paulo, 1962, pp. 57-59.

77. Ofícios, Bandos e Portarias dos governadores, *Documentos Interessantes*, op. cit., v

Quanto aos marcos cronológicos da pesquisa, 1750 é o momento da fundação do primeiro convento professo no Sudeste — o Convento da Ajuda —, o que pode levar a supor uma mudança na política da Coroa para a região. Por outro lado, a segunda metade do século XVIII significa também um período de mudanças em Portugal, não só em relação às instituições religiosas femininas e aos papéis das mulheres na sociedade, mas quanto ao conjunto das instituições portuguesas, pois é quando se inicia a era pombalina. Nos primeiros anos da década de 50 do Setecentos, começa também a publicação da Encyclopédie, que marca o desabrochar da Ilustração e do movimento cultural do século XVIII, que fará da crítica à Igreja e ao pensamento eclesiástico um dos seus baluartes de batalha. O segundo marco — 1822 — representa a perda definitiva do estatuto colonial e um momento em que já se pode, olhando para trás, visualizar o conjunto da Colônia.

No primeiro capítulo, chamou-se a atenção para o significado das instituições de clausura na vida feminina: a honra, a devoção e a educação. Cabe agora fazer o reconhecimento dos espaços onde viveram essas mulheres e recuperar o seu passado.

3 - AS PRIMEIRAS FUNDAÇÕES

As primeiras fundações de casas femininas de reclusão — religiosas e leigas — surgem nas capitanias do Sudeste brasileiro entre o final do século XVII e meados do XVIII. Isto é, quando após dois séculos de colonização, o pólo econômico do Brasil deslocava-se do Nordeste para as zonas ligadas à mineração. As populações de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais viram-se envolvidas de formas diferentes neste novo setor da economia colonial. Além do enriquecimento, várias transformações ocorreram em termos populacionais e sociais nessas regiões, provocadas pelo surto da mineração.

Enquanto se povoavam as áreas de extração do ouro, que se ressentiam da falta de mulheres, em São Paulo, o desequilíbrio entre homens e mulheres se acentuava, apontando exatamente para uma posição inversa. A p
mulheres em relação aos homens era maior, o que alterava o qua

população da Colônia. Nada mais compreensível, uma vez que os paulistas partiam para o sertão deixando suas esposas para trás.[78]

O Rio de Janeiro no final do Seiscentos por sua vez, era ainda um pequeno centro pouco desenvolvido, transformado em sede do vice-reinado anos mais tarde em virtude do escoamento do ouro pelo seu porto. A cidade dos vice-reis atrairia comerciantes e a atenção da Metrópole.

Além das questões de ordem econômica e social que poderiam provocar uma alteração na política da Coroa em relação a essas capitanias, as primeiras instituições femininas desenvolveram-se num período de mudanças na demarcação geográfica dos limites eclesiásticos. Enquanto no início do período as três capitanias estavam sujeitas a um único bispado, em meados do século XVIII elas se encontravam subdivididas em três sedes episcopais distintas: Rio de Janeiro, São Paulo e Mariana. A maior parte das instituições religiosas femininas — quer fossem conventos ou recolhimentos — foram colocadas sob a jurisdição e proteção do Ordinário, e surgiram com seu apoio. Quanto aos recolhimentos leigos, que foram fundados sem o objetivo de se tornarem casas de religiosas, dependiam do bispo apenas no que toca ao espiritual, cabendo às irmandades, às camâras, ou a empreendedores particulares sua administração e sustento.

Vários fatores contribuíram para as fundações, como foi apontado. A política da Coroa, o desenvolvimento das regiões, as necessidades das populações e a ação da Igreja são alguns deles. Isto não impede, entretanto, que possamos através da reconstrução de suas histórias, compreendê-las a partir dos motivos e objetivos que moveram seus fundadores.

As instituições foram portanto inventariadas e classificadas a partir de elementos comuns observados na história de suas fundações: aquelas que surgiram das múltiplas necessidades dos colonos no seu dia-a-dia; as motivadas por visões ou premonições de alguns devotos e as que foram fundadas com o apoio de particulares e do poder civil, tendo em vista o controle da moral pública e o bem-estar dos povos.

---

78. Veja-se a análise do Alvará de 1732 que proibia a saída de mulheres da Colônia apresentada por Sérgio Milliet, "Crise de Mulheres" *RAMSP*, 1938, vol. 43, pp. 222-224. Segundo Maria Luiza Marcílio que analisou os censos de 1765 e 1798, no século XVIII, a exploração de ouro, o grande comércio de gado e o abastecimento das Minas levavam os paulistas para longe de suas famílias. Nestes censos, a autora observa um constante desequilíbrio entre os dois sexos, em favor do feminino dentre a população livre e "a proporção de mulheres solteiras e sobretudo até os 40 anos, muito mais elevada que os homens solteiros". Cf. Maria Luiza Marcílio, *A Cidade de São Paulo, Povoamento e População (1750-1850)* São Paulo, 1939 pp., 108-110 e 123.

Agrupadas desta forma, torna-se possível captar as finalidades e o significado de tais instituições na sociedade colonial, mesmo que no futuro elas tivessem se distanciado dos objetivos básicos que nortearam seu aparecimento.

Entre 1678 e 1781, várias instituições femininas de reclusão surgiram em São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, e é delas que nos aproximaremos agora. Algumas perderam-se na memória histórica das vilas e cidades. Outras desapareceram fisicamente, mas suas origens puderam ser rastreadas. Há porém, as que persistem até hoje, na maior parte das vezes, transformadas em conventos de vida contemplativa.

A) Da Necessidade dos Povos

O principal motivo da fundação dos estabelecimentos femininos na Colônia era proporcionar um local apropriado para as mulheres que desejassem entrar para a religião. Sucede, como é sabido, que muitas vocações surgiram no interior dos conventos depois de algum tempo de dedicação à vida contemplativa. Inicialmente, outros motivos podiam levar as mulheres para a clausura, o que não significa que elas tivessem necessariamente passado suas vidas lamentando seu estado. Exemplos existem de três ou quatro irmãs que entraram no mesmo dia num convento ou recolhimento e que passado algum tempo uma delas ou mais abandonaram o estabelecimento, enquanto outra passou a dedicar-se com zelo extremado às orações, vindo a tornar-se religiosa dedicada. A entrada na vida religiosa podia, portanto, ser marcada por dificuldades financeiras ou mesmo por falta de opção da candidata e, posteriormente, a escolha revelar-se gratificante.

Quando as câmaras ou os prelados invocavam a proteção real para a fundação de um convento na Colônia procediam nos limites da lei que impunha a autorização do monarca e do papa. Os argumentos utilizados eram assim os mais variados possíveis e refletiam as necessidades das populações locais. O convento era visto como uma solução para múltiplos problemas enfrentados pelos pais de família, desde dotar, ou dar estado à suas filhas, e até mesmo como um local p
uma estadia passageira que proporcionasse asilo, educação e proteção.
conventos não havia espaço para as vocações. Sem conventos, poucas
restavam para as mulheres da Colônia. Era esta situação que s
após dois séculos de colonização. A piedade ou a devoção

foge ao controle dos fundadores, assim como o desenvolvimento futuro das instituições. A experiência colonial se encarregará de estabelecer distinções entre os estabelecimentos e inclusive de criar uma hierarquia entre entre eles, como se verá mais adiante.

Nas últimas décadas do século XVII, despontam no Rio de Janeiro e em São Paulo os primeiros pedidos encaminhados à Coroa para a fundação de conventos. Os procedimentos adotados e os argumentos utilizados são semelhantes, embora tenham resultado em atitudes distintas por parte das autoridades metropolitanas. Apesar de uma espera prolongada, os habitantes do Rio receberam permissão para fundar o Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda, enquanto os destemidos paulistas a quem Portugal devia a exploração do sertão brasileiro, tiveram que se contentar em ver o grande edifício do Recolhimento de Santa Teresa permanecer sendo um convento de "freiras seculares" por mais dois séculos.

Ambos, porém, surgiram enquanto instituição de reclusão feminina antes de se consultar a Coroa. Procedimento semelhante foi adotado pelos colonos em outras situações, na esperança de depois conseguirem um parecer favorável. A experiência parecia ditar que era melhor apresentar o fato consumado às autoridades, uma vez que a política geral era impedir o estabelecimento de conventos no ultramar. Nem sempre entretanto o artifício foi bem sucedido.

Os cariocas foram os primeiros a tentar a sorte. Em 1678, de acordo com o informe do Conselho Ultramarino: "Os oficiais da Câmara do Rio de Janeiro em carta de 5 de agosto... escrevem a V. Alteza que Dona Cecília Barbalho, ... impossibilitada de casar suas filhas conforme sua qualidade pela miséria em que de presente está esta cidade e mais de as poder trazer a este reino, ou fora da terra a recolhê-las freiras, pelos perigos da viagem e falta de cabedal se resolvera fazer recolhimento na Igreja de Na. Sa. da Ajuda cita naquela cidade, e nele se recolhera em 26 de julho do mês passado com três filhas suas e duas mais de dois moradores, pessoas nobres e de qualidade na qual ficara vivendo em clausura. Que pelas sobreditas causas se achavam os mais moradores... ", razão pela qual, pediam ao monarca a mercê de conceder licença para fazerem um mosteiro de freiras para recolherem suas filhas[79].

A história da fundação do Convento da Ajuda foi narrada pelos memorialistas da cidade e historiadores da Igreja no Brasil. Todos eles enfatizam a

79. BNRJ, Seção de Manuscritos, doc. 15-14-16 número 16.

existência do pequeno recolhimento antes de chegar a permissão régia e de se dar início à construção de um edifício adequado.[80] Mas a autorização tão desejada teve que esperar até o reinado de D. Catarina, quando em 1705 obteve-se a licença e lançaram-se os alicerces do futuro convento. Não foi ainda desta vez que a empresa se viu realizada. Por motivos pouco esclarecidos até hoje, a aprovação pontifícia e o alvará definitivo só foram conseguidos em 1749, graças à intervenção do bispo D. Frei João da Cruz.

O primeiro pedido esbarrou na oposição do procurador da Coroa que bastante objetivamente cumpria seu papel de conselheiro, advertindo ao monarca: "que nas conquistas convinha muito aumento dos povos, evitando a ocasião de diminuir-se que este requerimento parecia causado de uma presumação muito aérea por dizer que não achavam na terra com quem casar suas filhas, e que o convento que S. Alteza fora servido conceder na Bahia, tinha informação padecer grandes misérias e sem remédio se queixaram as religiosas que pereciam à fome ..."[81] Assim, como acontecera em muitas outras capitanias, o pedido foi negado, mas o fato não impediu que os colonos dessem prosseguimento ao projeto, nem desistissem de continuar insistindo junto a outros monarcas. Para isto, contaram muitas vezes com a colaboração dos bispos e demais dirigentes eclesiásticos.

Como lembrou Riolando Azzi, a criação de dioceses durante o período colonial dependia do poder real e não correspondiam às necessidades da Igreja do Brasil[82]. Os bispos estavam, portanto, vinculados ao monarca pelo direito do Padroado, tendo poucas prerrogativas para atuarem como desejavam. Executavam funções supletivas de cargos públicos, administravam dioceses muito grandes e com certa freqüência não chegavam a ocupar seus cargos, o que implicava em prolongados períodos de vacância das dioceses[83]. Todos esses fatores não impediram, contudo, que alguns bispos se dedicassem à missão pastoral, visitando as paróquias e empenhando-se na fundação de seminários e instituições pias.

Os primeiros estabelecimentos femininos do Rio de Janeiro e de São Paulo contaram com a iniciativa e o apoio dos prelados. O bispado do Rio de Janeiro

---

80. Veja-se por exemplo Nelson Costa, *O Rio de Ontem e de Hoje*, RJ, 1958, pp. 153-154; Arlindo Rubert, *A Igreja no Brasil expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*, Sta. Maria, 1988, vol. II, p. 211.

81. BNRJ, Seção de Manuscritos, doc. 15-14-16, número 16.

82. Riolando Azzi, "A Instituição Eclesiástica durante o primeiro período colonial" IN Hoornaert et alii, *História da Igreja no Brasil*, Petrópolis, 1983, p. 172.

83. Idem.

foi criado e confirmado em 1676. Dois anos depois, empenhavam-se os principais da diocese em erguer um convento para mulheres. São Paulo, por sua vez, só se tornou sede de uma diocese em 1745, porém, consta que em 1685, visitando a cidade de São Paulo, o primeiro bispo do Rio de Janeiro, D. José de Barros Alarcão, edificou uma capela que depois serviu ao Recolhimento de Santa Teresa naquela cidade. Este foi construído com o auxílio fornecido por Lourenço Castanho, num sítio onde havia algumas moradas de casas cedidas por Manoel Vieira Barros. Segundo Pedro Taques, "acabou-se este com os dormitórios, cerca, igreja, coro e tudo mais em sua última perfeição, com muito custo, correndo a direção do risco pela idéia do Exmo. Bispo a quem se deu a glória de fundador e protetor..."[84]

A primeira menção da Coroa sobre o Recolhimento de São Paulo de que se tem notícia é de 1718 e nos chega através de um parecer do Conselho Ultramarino, em resposta a um ofíco da Câmara de São Paulo, datado de 16 de julho de 1715. Pediam os representantes da cidade ao rei providências para o estado de decadência em que se encontrava o estabelecimento. Informavam que D. José de Alarcão "... mais com os olhos em Deus que na possibilidade daquela terra, fundara nela a título de recolhimento um mosteiro de freiras seculares que de presente não servia mais que de receptáculo daquelas, que fugindo aos pais e maridos, fiadas no acolhimento que acham entre as mais do mesmo mosteiro, dão escandaloso exemplo a outras ..." e por isso pediam ao rei "remédio conveniente".[85]

Frente à situação descrita, o monarca exigiu esclarecimentos ao bispo que então governava a diocese: como havia sido fundado o recolhimento? Quem o governava e que rendas dispunha para se tomar as providências necessárias? Frei Francisco de São Jernônimo respondeu ao monarca "que em primeiro lugar não sabia, que alcançasse licença de vossa Majestade para esta obra ... que o governava a regente, que é uma velha já bem ansiosa; que a renda se compunha de esmolas, que lhe costuma dar aquela mitra dos que não se desobrigam na Quaresma, e outras particularidades que lhes faziam os bispos, também lhe constava que não havia clausura que se feche..."[86]

---

84. Pedro Taques de Almeida Pais Leme, *Nobiliarquia Paulistana Histórica e Genealógica*, B. H., 1980, tomo I, 1980, pp. 130-131. Veja-se também sobre a fundação do recolhimento, ACM-SP, Livro de Tombo da Paróquia da Sé, Cod. 2-2-17.

85. AIHGB, Arquivo Ultramarino, 1.1.25 vol. 25, p. 31v.

86. Idem.

Os conselheiros do rei, entretanto, não chegaram a um consenso quanto à forma de proceder. O procurador da Coroa achava que a melhor solução seria expulsar as recolhidas e demolir o edifício, "principalmente porque fora erguido sem licença de Vossa Majestade que necessariamente devia preceder". Com ele concordaram alguns membros do Conselho Ultramarino. Mas acabou prevalecendo a opinião menos devastadora proposta por conselheiros mais moderados que reconheciam que a obra por si era boa, tendo sido a intenção do prelado recolher em clausura algumas "pessoas de maior distinção, que vivessem com toda a honestidade... "Sugeriram, assim, que se mantivesse a instituição e que se tomassem as medidas para sua reforma. Isto é, expulsar as "dissolutas"e se enviar um visitador, caso o bispo não pudesse ir em pessoa a São Paulo, para cessar com aquele "escândalo".[87]

De toda essa troca de opiniões ressalta que nem sempre as instituições acabavam funcionando conforme as expectativas e que, embora servissem para outros fins, os moradores de São Paulo continuavam desejando erguer uma casa para religiosas que tivesse boa fama, onde pudessem colocar suas filhas para serem freiras, ou para protegê-las quando partiam para o sertão, caso contrário não "pediriam remédio" ao monarca.

Menos de cinco anos haviam se passado, quando o governador da capitania de São Paulo recebia de D. João V um ofício pedindo esclarecimentos sobre uma petição dos moradores desta cidade e demais vilas da comarca onde expressavam o desejo de transformar o recolhimento fundado pelo bispo Alarcão em convento de freiras, com o qual D. Rodrigo César de Menezes parecia concordar. Iniciava-se com esta carta régia uma longa espera para os paulistas. A troca de correspondência se estenderia entre a câmara e os monarcas por muitos anos. Os moradores insistiriam em seus argumentos e a Coroa por sua vez cada vez pediria mais e maisõesclarecimentos sobre a sustentação das recolhidas e outros detalhes.

A tão desejada provisão régia nunca chegou. Os habitantes do Rio de Janeiro, por sua vez, às vésperas da morte de D. João V, tiveram melhor sorte como se pode ler no documento abaixo:

---

87. Ibidem.

"Eu El Rei faço saber aos que esta minha Provisão virem que atendendo a me representar o bispo do Rio de Janeiro, que concedendo Eu a mesma cidade que pudesse fazer-se o mosteiro das religiosas de Santa Clara pelo perigo de serem cativas dos mouros, que esperimentavam algumas vezes as que passavam a ser religiosas neste Reino, se achavam naqueles povos pessoas com vocação de mais estreita observância, e tinha o suplicante meios para fundar um mosteiro de 33 religiosas com estatuto e observância do da madre de Deus desta cidade de Lisboa, e porque, a dita fundação seria toda do agrado de Deus, e bem dos povos,... Hei Por bem fazer mercê ao mesmo bispo suplicante de que se possa fazer a fundação que pede. (...)"[88]

Menos de um ano depois, chegavam à cidade quatro freiras professas do convento de Santa Clara da Bahia para inaugurarem o convento e implantar a regra franciscana. Foram recebidas com grande pompa, como a situação exigia, e desfilaram em procissão pelas ruas da cidade acompanhadas por autoridades, soldados e cavalaria.[89]

O convento ocupava todo um quarteirão, e está claro que não fora construído em poucos meses. Alheios aos trâmites na corte e em Roma, os habitantes do Rio de Janeiro com auxílio de seus bispos desde 1742 já tinham começado a erguer as grossas paredes do convento.[90] Em 1741, D. Frei João da Cruz comprou casas e terrenos no caminho que ia da ermida de Na. Sa. da Ajuda para o Desterro, e desde a Ajuda até o mar. No livro de Provisões do Convento, há um termo do mesmo bispo convocando os fiéis a darem esmolas para a construção do convento. Concluídos os trabalhos mais essenciais, nova petição da Câmara foi enviada à Santa Sé, que concedeu finalmente a licença em 1748. Confirmada a autorização pelo rei em 1749, os moradores viram realizados seus desejos não menos do que 70 anos depois.[91]

Rapidamente o convento incorporou-se ao cotidiano e costumes da cidade. Localizado em ponto central, próximo ao Passeio Público, as freiras assistiam ao

---

88. ACA-RJ, Livro 1 Portarias, Provisões e Licenças 1748-1790; veja-se também na íntegra a Provisão em dois outros arquivos: BNRJ, Seção de Manuscritos, doc 3-4-3, número 116; ANRJ, Caixa 131, Pacote 2, doc. 4.

89. Cf. BNRJ, Seção de Manuscritos: "Procissão da Chegada das religiosas fundadoras do Convento da Ajuda", doc II - 34, 15, 45.

90. Veja-se sobre a construção BNRJ, Seção de manuscritos, "Notícias sobre a ereção do Convento de Nossa Senhora da Ajuda" doc. II 34, 15, 44.

91. ACA-RJ, Livro 1, Portarias, Provisões e Licenças 1748-1790, p. 4.

movimento da rua das janelas do mosteiro, e participavam das festas religiosas e populares. Na véspera e na noite de Reis "o povo reunia-se na rua da Ajuda para ouvir os cânticos religiosos, como também os motes dados pelos monjas aos repentistas".[92]

Em um ano o convento abrigava 23 noviças. Cinco anos mais tarde eram 40 religiosas, sem contar o grande número de escravas. E em 1766, a casa estava repleta e enfrentava dificuldades financeiras.

Enquanto erguiam-se os muros da Ajuda e povoava-se o convento, os paulistas movidos pelas mesmas necessidades que os moradores do Rio planejavam reformas no Recolhimento de Santa Teresa, e propunham à Coroa a melhor forma de transformá-lo num convento. Esperavam em vão, como os habitantes de outras capitanias, uma resposta positiva de Lisboa. O primitivo recolhimento de São Paulo, como o convento da Ajuda, fazia parte do cenário da cidade, atendia a população nas necessidades mais prementes quanto ao destino de suas filhas. Não era entretanto um convento professo. No resto, cumpria sua função religiosa e social da mesma forma como o famoso e conturbado convento da Ajuda. Faltara possivelmente à cidade as condições que existiam no Rio e em Salvador. Não se equiparava a elas nem em termos econômicos, nem em preponderância política no cenário colonial. Pouco valia lembrar à Coroa os serviços prestados pelos paulistas como fizeram os representantes da Câmara em 1736:

"... desde o seu princípio talhando sertões com muito trabalho, e risco a custa de suas fazendas e vidas, e domando gentios bárbaros... Os paulistas, Senhor, foram sempre os que se houveram diligentes no serviço de V. Majestade sem temerem perigos, nem repararem nas despesas, e por isso são mais impossibilitados nos cabedais: porque não são para adquirir e só sim para gastar".[93]

Pediam no mesmo ofício que se cumprisse a promessa de se enviarem religiosas de Portugal para a implantação da regra monástica no Recolhimento. Mas a licença ainda em 1736 permanecia na secretaria do Governo e não era possível obtê-la segundo outro documento da época.[94]

---

92. Vivaldo Coaracy, *Memórias da Cidade do Rio de Janeiro*, op. cit., pp. 195-196; Nelson Costa, op. cit., p. 153. Veja-se também: Noronha Santos, *As Freguesias do Rio Antigo*, RJ, 1965, p. 139. Da cozinha do convento saiam fornadas de doces e salgados para os batizados e casamentos da cidade. Cf. Vivaldo Coaracy, op. cit., p. 198.

93. "Representação do Povo de São Paulo pedindo que o Recolhimento de Santa Tereza seja transformado em Mosteiro" *Documentos Históricos para a História e Costumes de São Paulo*, op. cit., vol. XXIV, pp.

94. AESP, Ordem 229, Lata 3, pasta 2, doc 1.

Em 1738, entretanto, D. João V mais uma vez solicitava o parecer do Governador de São Paulo sobre a mesma matéria.[95] Cinqüenta anos depois, continuava a correspondência e o Ministro Martinho de Melo e Castro era informado pelo governador de São Paulo "que apesar da ordem real de 1745, o Recolhimento de Santa Teresa estava sob a alçada do bispo e não era subordinado à proteção real.[96]

O que provavelmente aconteceu é que o primeiro bispo de São Paulo, D. Bernardo Rodrigues, ouvindo os protestos dos moradores, resolveu reformar o recolhimento por conta própria e transformá-lo em convento com freiras professas. Seu antecessor, D. Francisco de S. Jerônimo pretendeu fechá-lo, mas uma carta régia de D. José não permitiu o fechamento.[97] De fato, a reforma data de 1746 e os primeiros estatutos de 1748. Conforme esclareceu Riolando Azzi, "como não houve proibição explícita, admitiu-se uma permissão tácita. Floresceu assim novamente o recolhimento e em 1798 contava com 31 religiosas professas, filhas das famílias mais importantes da capitania."[98]

SBD / FFLCH / USP

A história da fundação do Convento da Ajuda e do Recolhimento de São Paulo são exemplos de instituições que surgiram da confluência das necessidades dos colonos apesar da resistência metropolitana em atendê-las. Os mesmos elementos estão presentes nos históricos das demais instituições estudadas, como do Recolhimento da Luz, das Macaúbas, ou do Recolhimento de Santa Teresa no Rio. Todos eles foram objeto de súplicas dos moradores da Colônia. Porém, embora tenham se constituído em estabelecimentos semelhantes e enfrentado as mesmas dificuldades no seu cotidiano, eles surgiram a partir de revelações e visões de devotos e beatos. Sugerem, portanto, que além das necessidades materiais os colonos viam as instituições como espaços para a assistência espiritual e devoção. Porém, terra de índios a serem doutrinados e diamantes para serem exportados, havia muito para ser feito antes de se "esterelizar os povos"como dizia um observador e, portanto, construírem-se conventos para mulheres na Colônia.

---

95. *Doc. Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*, op. cit., vol. XXIV, p. 222.

96. Carta de 13 de maio de 1785 existente no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa APUD RIHGB. Tomo especial, vol. VIII, 1958, pp. 136-138.

97. Cf. Vasco Smith de Vasconcelos, *História da Província Eclesiástica de São Paulo*, SP, 1957, p. 36.

98. Riolando Azzi, "Vida Religiosa feminina no Brasil Colonial" IN Riolando Azzi, *Vida Religiosa* (enfoques históricos), SP, 1983, p. 36.

B) Sob os Desígnios do Senhor

A fundação de instituições religiosas para mulheres na América Portuguesa coincidiu com o momento em que na Europa se assistia a um deslocamento da vida religiosa contemplativa para a ativa. Ou seja, vivenciava-se no ultramar português uma experiência oposta à que sucedia em outros países do velho continente. Até meados do século XVII fundaram-se em toda a Europa não apenas novas ordens como também multiplicaram-se as congregações femininas e masculinas, que contribuíram conforme sua índole na pregação pastoral, ensino ou missões.

Segundo Rogier, que estudou a vida religiosa no final da Época Moderna, esse processo terminou no século XVIII, quando as ordens religiosas dão a impressão de derrotismo e estagnação e se nota uma diminuição nas vocações".[99] A falta de entusiasmo pela vida contemplativa não se deve somente às medidas tomadas por vários monarcas contra os conventos, mas está presente no interior da própria Igreja.[100] Evitava-se o misticismo, temendo-se as sentenças de excomunhão, e a devoção se transformou aos poucos em pequenas obrigações.

Na Colônia, as dificuldades impostas para o estabelecimento de congregações femininas podem dar a impressão de que somente no final do século XVII os fiéis começaram a se preocupar com a fundação de casas religiosas para mulheres. Não é exatamente o que sucedeu. O que parece ter mudado na América portuguesa no início do Setecentos é o fato das populações encontrarem respaldo nos seus bispos para seus desejos devocionistas. Até então, a desorganização na estrutura eclesiástica obstruía muitas vezes, o surgimento de casas pias sob a proteção do Ordinário, que pudessem posteriormente pleitear sua regularização junto à Metrópole. Os colonos dirigiam-se então diretamente à Coroa, cuja resposta era geralmente negativa como se viu, ou organizavam pequenas comunidades femininas, onde as mulheres viviam uma vida de piedade, reclusas em uma casa simples sob a direção de alguma beata e de seus confessores.

---

99. Cf. L. J. Rogier e J. Bertier de Sauvigny, *Século das Luzes, Revoluções, Restaurações*, (trad.), Vol. IV da *Nova História da Igreja*, dir. por Knowles e Rogier, Petrópolis, 1971, p. 94.

100. A fundação da congregação dos Redentoristas é uma das poucas exceções quanto à criação de n no período. Fundada por Afonso Maria de Liguori (1690-1787), sua influência ficou limitada n Itália. Cf. L. J. Rogier, op. cit., p. 95.

A presença de uma vida religiosa feminina, organizada em moldes institucionais, acabou ocorrendo, portanto, numa fase adiantada da colonização das novas terras. O fato levou os estudiosos da história da Igreja no Brasil a considerarem que a vida religiosa feminina na sua forma canônica teve pouca expressão. Sem dúvida, os poucos espaços existentes dificultados pela política metropolitana abriram outros caminhos para a devoção feminina, como o beatismo e as experiências individuais, distantes algumas vezes da vida comunitária. O que não impediu contudo que, nos raros estabelecimentos criados, os fiéis manifestassem a piedade e a devoção cristã.[101]

A existência de mulheres devotas que não ingressaram nos conventos e recolhimentos não é estranha à história da Colônia. Conhecidas como beatas, à semelhança de muitas outras que viveram na Europa, não sentiram necessidade de internarem-se numa instituição religiosa para viverem uma vida mais próxima de Deus. Permaneceram em suas casas, levando uma vida às vezes reclusa — mas não necessariamente — aproximaram-se de outras mulheres através de comunidades leigas, como irmandades ou ordens terceiras, dedicaram-se ao auxílio aos pobres e doentes, ou à contemplação, seguindo o exemplo de mulheres santas e piedosas que povoavam seu universo místico.

A vida de Santa Catarina de Siena era um exemplo bem conhecido desse tipo de opção religiosa. Tendo vivido na Idade Média (século XIV), ela pemaneceu leiga apesar de sua experiência mística. Nos séculos XIII e XIV, outras figuras femininas tiveram experiências parecidas às de Santa Catarina. Margarida de Cortone (morta em 1297), Angela de Foligno (1248-1304) e Vanna de Orvieto (1264-1306) são algumas beatas famosas que permaneceram leigas e dedicaram-se à caridade. Seu estado não professo não as impediu que tivessem visões e diálogos com Cristo crucificado.[102] Na Idade Média ainda, ficaram famosas as beguinas, pertencentes a um movimento laico de mulheres que se espalhou pela Europa no século XII, seguindo a onda religiosa daqueles que buscavam uma vida espiritual

101. Embora Riolando Azzi aponte para uma vida religiosa feminina limitada em termos canônicos e sugira que as formas alternativas e populares tenham sido mais autênticas, seu estudo sobre a vida religiosa feminina na Colônia não só apresenta o mais completo inventário sobre as instituições religiosas para mulheres no período, como empreende uma análise detalhada de seus significados e históricos, cujas posições compartilhamos na sua grande maioria. Pela análise do autor, percebe-se que a vida religiosa institucionalizada não era tão insignifican: assim, como afirmou inicialmente. Veja-se Riolando Azzi, "Vida Religiosa Feminina no Brasil Colo p. 24.

102. Cf. Claudio Leonardi, "Catherine la mystique" IN *La Vie Quotidienne des femmes au Mo* 1989, pp. 261-291.

mais intensa. Durante dois séculos o movimento se desenvolveu passando de uma independência doméstica para o controle das autoridades eclesiásticas. Mas mantiveram sempre profundas diferenças em relação às religiosas e outras mulheres leigas devotas. Não viveram reclusas, nem tomaram votos, mas acabaram acusadas de heresia, associadas aos valdenses, albigenses e fraticelli.[103]

Mulheres piedosas, visionárias foram freqüentemente suspeitas de apostasia, consideradas videntes e feiticeiras. Mesmo que vivessem no interior de um convento, a instituição não funcionava como proteção em caso de acusações ou mesmo de processos eclesiásticos. Os famosos casos estudados por Robert Mandrou são bons exemplos dos problemas que as visões poderiam trazer às religiosas. Um estudo sobre as ilusas, mulheres "iluminadas" acusadas e processadas pela inquisição espanhola entre os séculos XVI e XVII, ilustra bem a questão das beatas, mulheres geralmente "sem outra proteção que sua reputação de santidade que fazia delas personalidades veneradas, porém suspeitas ao zelo inquisitorial."[104]

Peregrinas ou reclusas, não há na verdade um modelo rígido de beata na Colônia, como não há tampouco para outros países. Os poucos estudos que existem para o período colonial evidenciam esse tipo de vida religiosa alternativa e popular entre as mulheres.[105] Segundo Riolando Azzi, há notícias de beatas enclausuradas e peregrinas em todas as regiões do Brasil. As primeiras, geralmente órfãs de famílias abastadas ou não, enclausuraram-se voluntariamente em suas casas depois da morte dos pais, submetendo-se a rigorosas penitências, dedicando-se aos necessitados, vivendo de caridade e acabaram com fama de santidade.[106]

Para aqueles que estudaram mais detalhadamente as beatas reclusas da Colônia, essa mulheres não criaram um tipo novo de vida religiosa. Elas se adaptaram às condições brasileiras de vida e imitavam em suas casas a vida própria

---

103. Dennis Devlin "Feminine Lay Piety in the High Middle Ages: The Beguines" IN J. Nichols e L.Shank, *Distant Echoes Medieval Religious Women*, vol. 1, Kalamazoo, 1984, pp. 183-196.

104. Claire Guilhem "L"inquisition et la Dévaluation des Discours Féminins" IN Bartolomé Bennassar (org.), *L'Inquisition Espagnole*, Paris, 1968, p. 197.

105. Vejam-se: Riolando Azzi, "A vida Religiosa feminina no Brasil Colonial", op. cit., pp. 57-60; na mesma obra veja-se o artigo de Eduardo Hoornaert, "De Beatas a Freiras: Evolução Histórica do Recolhimento da Glória do Recife", pp. 61-73; Laura de Mello e Souza, "Entre o éxtase e o combate: visionárias portuguesas do século XVII", comunicação apresentada no I Congresso Luso-Brasileiro Sobre Inquisição, São Paulo, 1986 (mimeografado).

106. Cf. Riolando Azzi, Vida Religiosa Feminina ... op. cit., p. 57. Num outro estudo, o autor narra histórias de beatas que viveram reclusas em suas casas em Recife, além de outras da região sudeste, que perambularam pel sul do país. Cf. Riolando Azzi, "Beatas e Penitentes uma forma de vida religiosa do Brasil Antigo", *Re Sinal*, RJ, 1976, pp. 653-661.

dos conventos, que lhes recusava a entrada ou por falta de dote ou por questões raciais. Porém, como veremos mais adiante, havia recolhimentos que não exigiam dotes, e outros que, justamente por questões de influência, não recusavam pardas ou filhas naturais dos homens influentes da terra. A reclusão era portanto uma opção de vida para aquelas que acreditavam que para se aproximar de Deus o melhor caminho era se ausentar do contato com o mundo. É bem nítido na história de algumas dessas beatas, que elas buscavam modelos nas vidas piedosas dos santos e atraíam as populações justamente por essa semelhança, como no caso de Jacinta de São José, para quem Santa Teresa era mais do que uma devoção, ou a famosa Irmã Germana. Esta última passava horas com o corpo em posição crucificada sem se mover e acabou atraindo não só a população da Serra da Piedade em Minas Gerais, mas as autoridades civis e eclesiásticas do reino e da colônia.[107]

No século XVIII, nas capitanias de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, algumas instituições religiosas foram fundadas por iniciativa de beatos — homens e mulheres — que a partir de visões oníricas ou por devoção estrita, participaram suas intenções aos membros da Igreja ou à autoridades civis, granjeando seu apoio. A maior parte desses estabelecimentos transformou-se em algum momento em convento e existe até hoje. Porém, no seu início, embora tenham gozado da simpatia de personalidades, o que permitiu efetivamente que se constituíssem em comunidades religiosas, foi a fama de seus fundadores, aos quais juntaram-se mulheres que desejavam atingir uma vida de perfeição.

Como outras casas de devoção feminina, o futuro Convento de Nossa Senhora da Conceição de Macaúbas surgiu a partir da fundação de uma ermida, junto à qual ergueu-se posteriormente uma casa de reclusão para mulheres. Assim sucedeu com o Recolhimento da Divina Providência em São Paulo — hoje Mostei-

---

107. A fama da beata Germana se alastrou rapidamente, e no local onde aparecia crucificada outras beatas foram juntar-se a ela. Clara da Paixão de Cristo parece ter se tornado líder do grupo e em 1817 faz uma petição ao monarca solicitando permissão para erguer um recolhimento de mulheres. As autoridades junto à Mesa do Desembargo do Paço ordenam que a beata se dirija ao bispo de Mariana para que dê as providências embora não se saiba que providências deveriam ser. O documento fornece detalhes importantes sobre as beatas da Colônia: Diz Clara da Paixão de Jesus: "Bem notória é a Santa Vida de uma mulher alcijada e enferma, que tem estado naquela Serra, onde principiou a aparecer prodigiosamente crucificada em todas as sextas-feiras há já dois anos e meio. Algumas outras mulheres tocadas de tão grande maravilha, e de outras muitas que Deus N. Senhor tem sido servido manifestar naquela serva, se lhe agregaram fazendo vida exemplar e edificante debaixo da conduta do zeloso e sábio Diretor, que era então Capelão daquele Santuário. "O documento extenso, menciona que as mulheres : sido alvo de perseguições e que querem desalojá-las. Não diz contudo quem desejava expulsá-las, mas impl as beatas que sejam protegidas com uma licença para erguerem um recolhimento. Cf. Pedido para a Fun um Recolhimento". ANRJ, Mesa do Desembargo do Paço, Cx 130, Pacote 2, Doc 50 (7-7-1817).

ro da Luz — e com o Convento de Santa Teresa fundado por Jacinta, no Rio de Janeiro dos vice-reis.

Embora o objetivo fosse transformar o retiro em convento para freiras, as seguidoras do beato Félix da Costa — fundador do Recolhimento das Macaúbas — encontraram em seu caminho empecilhos criados pela Coroa. Macaúbas, como as demais instituições mencionadas, foi fundada sob o signo da devoção, tendo na sua origem um aviso divino conforme esclareceu alguns anos mais tarde seu fundador.

Saindo de Penedo em Alagoas, no ano de 1709, a família de Felix da Costa, chefiada por seu irmão, subiu o rio São Francisco em busca de um lugar para se fixar. Três anos depois, a embarcação aportava às margens do rio das Velhas no local conhecido como Macaúbas, onde compraram algumas terras a fim de se estabelecerem. Félix da Costa não se demorou entretanto neste sítio, partindo imediatamente para o Rio de Janeiro em busca de uma autorização do bispo para vestir o hábito de ermitão e pedir esmolas para a fundação de uma capela. O motivo desta determinação encontra-se num manuscrito da Biblioteca Nacional:

Navegando o rio São Francisco, o futuro ermitão avistou numa das margens a figura de um frade "...de hábito branco escapulário e manto azul, barbas crescidas e chapéu branco caído para as costas, e logo lhe pareceu ser o estado para que Deus o chamava, e logo fez menção de se vestir do mesmo hábito, e lhe tirou o chapéu dizendo, fico de acordo como quem aceitava o aviso e logo desapareceu o tal ermitão."[108]

No Rio de Janeiro, o então bispo D. Frei Francisco de S. Jerônimo perguntou a Félix da Costa se alguma vez já havia visto o hábito que o ancião trajava. Sendo a resposta negativa, explicou-lhe que se tratava do hábito da ordem da Conceição. A revelação convenceu ainda mais o ermitão sobre o destino que lhe cabia, pois desde a infância havia sido devotíssimo ao culto da Imaculada Conceição. Retornou assim a Minas Gerais com a autorizações desejadas, mas teve que partir novamente em busca de um pedido para que suas irmãs e sobrinhas pudessem também vestir o hábito de Na. Sa. da Conceição e fundar um recolhimento. Em 1714, iniciou-se a construção da ermida, e em 1716 entravam no edifício do recolhimento doze donzelas com o hábito da Imaculada Conceição. Surgia, assim,

108. BNRJ, Seção de manuscritos, I, 31, 25, 12.

o Recolhimento das Macaúbas, a única casa de reclusão feminina existente naquela capitania durante alguns anos.[109]

Em visita pastoral ao estabelecimento em 1727, o bispo D. Antonio de Guadalupe, já encontrou as religiosas rezando no coro o Ofício Divino e vivendo de acordo com a regra franciscana. Na ocasião, autorizou a construção de um novo edifício e tomou sob a direção do Ordinário o recolhimento, libertando-o das conhecenças, isto é, o pagamento de tributos " que se dispensava aos sacerdotes pela prestação da assistência espiritual". No caso, contribuições para o sustento dos párocos da freguesia de Roça Grande, território no qual havia sido erguido o Recolhimento. No futuro, esta dispensa traria graves problemas para as recolhidas, admoestadas constantemente pelos vigários da mesma freguesia que, alegando o fato de não terem autorização régia para funcionarem como convento ligado diretamente ao bispo, deveriam pagar as conhecenças.[110]

A situação agravou-se de tal forma que o Padre Lana — capelão do recolhimento — teve que partir para Portugal em busca da confirmação régia do estabelecimento e de seus estatutos. O problema só foi resolvido onze anos depois, e embora as recolhidas tenham sido beneficiadas com a isenção do pagamento das conhecenças, a Coroa reafirmou a autorização para o funcionamento de apenas um educandário para moças e solicitou a reforma dos estatutos redigidos em 1750 pelo bispo de Mariana, D. Manoel da Cruz.[111]

A posição da Metrópole não era estranha aos habitantes da Colônia, acostumados às freqüentes recusas de pedidos desse tipo. Muito menos para os mineiros, em cujo território, desde a descoberta das primeiras jazidas de ouro, ficaram proibidos os estabelecimentos pertencentes ao clero regular. Aliás, desde 1716, quando da doação de sesmarias para a ermida, o documento especificava que os rendimentos da sesmaria seriam "para que acudisse a fábrica e despesa da mes-

109. Idem.

110. Ibidem.

111. Sabe-se por um documento referente a uma disputa por uma propriedade entre o Recolhimento das Macaúbas e Antonio José Ferreira que durante anos permaneceu na Mesa do Desembargo para consulta, que pelo Aviso Régio de 23 de setembro de 1789, dirigido ao Bispo de Mariana, a Rainha colocou a instituição sob sua Real Proteção e ordenou "... que se formassem para o seu governo novos Estatutos mais amplos, que os atuais e que compreendessem um plano completo de educação obsequiada para meninas, cujo destino principal é o de serem boas e exemplares maes de família, o que até o presente não foi cumprido e executado." Cf. ANRJ, Mesa do Desembargo do Paço, Cx 130, Pacote 2, doc. 57.

ma ermida"não podendo a terra doada "suceder religiões por algum título".[112] Como esclareceu Maria Juscelina de Faria, o termo religiões teria então, o mesmo sentido de ordem religiosa, e essa cláusula, comum em toda carta de sesmaria concedida na região, reafirmava a antiga resistência da Coroa portuguesa à fixação de conventos e mosteiros nas Minas."[113]

Devido aos impedimentos colocados, Macaúbas só se tornou convento professo como desejara seu fundador em meados do século atual. Enquanto recolhimento, serviu de casa religiosa, asilo e educandário antes de se transformar no famoso colégio mineiro no século XIX.

Até sua morte prematura em 1737, Félix da Costa governou o estabelecimento e dirigiu a vida das recolhidas segundo suas convicções. Desde criança "sempre teve bons desejos de servir a Deus no estado de religioso, e como as irmãs o seguiam no mesmo intento, e não podiam procurar por não terem cabedais para todas e por isso intentaram viver sempre conservando castidade que fizeram voto e assim viveram em companhia dos ditos seus irmãos..."[114]

A fama do beato e de suas irmãs espalhou-se pela região atraindo mulheres que desejavam entrar para a religião. Mas desde cedo, o estabelecimento acomodou-se à realidade colonial servindo aos interesses dos colonos. Servir a Deus era servir aos homens. E estes, nos trópicos, além de um convento erguido sob os desígnios do Senhor, desejavam um local seguro para abrigar as mulheres, sempre ameaçadas pelos perigos de uma região nova, freqüentada por aventureiros, vadios e facinorosos, como era então considerada a zona mineradora pelos representantes da Metrópole.[115]

Enquanto o Recolhimento das Macaúbas cumpria seu papel junto aos homens, dois outros estabelecimentos surgiam para consagrar-se à devoção e à oração: o Recolhimento de Santa Teresa, da famosa Jacinta, e o da Luz, da devota Madre Helena.

---

112. APUD Maria Juscelina de Faria, "Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição das Macaúbas" IN *Revista Análise e Conjuntura*. vol. 197, p. 5.

113. Idem.

114. BNRJ, Seção de Manuscritos. doc. I, 31, 25, 12 f. 1.

115. Como bem observou Laura de Mello e Souza, "Mais do que em qualquer outro ponto da Colônia, foi grande nas Minas a instabilidade social, a itinerância, o imediatismo, o caráter provisório assumido pelos empreendimentos." IN *Desclassificados do Ouro, a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro, 1982, p. 66.

A história da fundação do primeiro convento carmelita do Brasil está intimamente ligada à vida de Maria Jacinta Aires, a Jacinta de S. José já referida. O recolhimento de Santa Teresa no Rio de Janeiro surgiu junto a uma ermida, conhecida na época por ermida do Desterro, denominação dada ao morro que a acolhia.

A pequena capela foi cedida à beata Jacinta e às suas seguidoras pelo Conde de Bobadela — o grande protetor das primeiras irmãzinhas do Carmelo — que ficara "impressionado com tão sincera devoção".[116] Junto a esta ermida iniciou-se em 1750, com apoio do governador e do bispo D. Antonio do Desterro, a construção do futuro convento enquanto eram aguardadas as licenças que deveriam chegar de Portugal.

Ao tempo em que Jacinta se mudou para para a ermida do Desterro, já eram 12 as suas companheiras e sua fama de beata já se havia espalhado pela cidade. Mas como é sabido, o início do recolhimento, aconteceu na Chácara da Bica, para onde se dirigiram Jacinta e sua irmã Francisca, quando saíram da casa de seus pais para viverem como monjas e seguirem a regra de Santa Teresa. Entretanto, os habitantes da cidade estavam acostumados a reconhecê-la nas ruas bem antes de abraçar a vida contemplativa. "Diziam que era sujeita a ataques durante os quais tinha visões e ouvia vozes que lhe determinavam certa missão a realizar. Devota, subia ao morro do Desterro para assistir aos atos religiosos que celebravam os capuchos em sua igreja".[117] Foi numa manhã, ao voltar da missa que fora assistir no mesmo morro, que impressionou-se com a tranqüila solidão da semi-abandonada chácara, "imaginando o local propício para um recolhimento consagrado a Deus".[118]

---

116. Vivaldo Coaracy, op. cit., pp. 213-214. Sobre a ermida, veja-se Gilberto Ferrez "Um Panorama do Rio de Janeiro de 1775, IN *RIHGB*, vol..233, 1956, pp. 10-11.

117. Idem.

118. Ibidem.

A missão a que o povo se referia, hoje sabemos, era a construção de um convento para freiras carmelitas. Por duas vezes Jacinta, revelou anos mais tarde, a seu confessor Frei Manoel da Cruz, que Cristo lhe aparecera em visão imaginária e que lhe lançara o hábito de religiosa. Numa segunda aparição, juntos entregavam o hábito a outras mulheres.[119] Quanto à escolha do orago da casa, conforme já foi mencionado anteriormente, consta que desde menina Jacinta era extremamente devota a Santa Teresa e que afirmava que a Santa salvara-lhe a vida inúmeras vezes ainda na infância. Estas e outras visões de Jacinta são anteriores à mudança para a ermida do Desterro, e nesta época contava ainda com o apoio do bispo D. Antônio e com a companhia de Francisca. Mas Francisca morreu na Chácara da Bica e, com o tempo, as visões da beata "pareciam ao bispo exageros místicos"como informou Vivaldo Coaracy. O bispo passou a desaprovar a idéia de se fundar um convento carmelita na Colônia, alegando que a regra de Santa Teresa era demasiadamente severa para o clima do Rio de Janeiro e para os costumes locais.[120]

A autorização de D. José, conquistada pessoalmente por Jacinta, não bastou para demover o bispo de suas convições que tudo fez para retardar a execução da ordem régia. A contenda se alastrou até a sua morte em 1774. Gomes Freire e Jacinta faleceram antes de D. Antônio e as religiosas de Santa Teresa só professaram em 1781.[121]

A devoção de Jacinta diluiu-se na memória dos habitantes do Rio de Janeiro e sua história continua abrigada pelos muros de seu convento. No século XVIII, entretanto, foi devido à sua profunda fé e piedade, que outras mulheres juntaram-se a ela. Foi também pela sua fama de beata, que o recolhimento recebeu o apoio inicial necessário das autoridades.

Mais uma vez os moradores da cidade receberam a permissão para erguerem uma casa religiosa, contrariando a conduta geral da Metrópole. Desta vez, no entanto, devido aos esforços empreendidos por uma mulher devota e obstinada em realizar o que acreditava ser um desígnio do Senhor.

---

119. Baltazar da Silva Lisboa, *Anais do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1835, Tomo VII, Cap. V, p. 392. Outras referências à sua missão encontram-se nas páginas 426-427, 442-443.

120. Os desentendimentos entre Jacinta e o bispo D. Antônio do Desterro serão discutidos no último capítulo deste trabalho, na parte intitulada: "Piedosas, Místicas e Visionárias".

121. Para maiores detalhes e descrição das festividades que ocorreram na cidade quando da profissão das religiosas veja-se: Carlos Honório de Figueiredo, "Fundação do Bispado do Rio de Janeiro", IN *RIHGB*, tomo 19, vol. 19, 1856, pp. 599.

No ano em que morria D. Antônio do Desterro, iniciava-se a vida religiosa no Recolhimento da Luz da Divina Providência em São Paulo. O artigo terceiro de seusõestatutos, reformulados em 1880, advertia os leitores: "Este recolhimento desde a sua fundação teve por padroeira a Imaculada Virgem da Conceição, por determinação de seu fundador o Emo. Rvdo. Sr. Frei Manoel da Ressurreição, terceiro bispo desta diocese ... e por vontade de sua primeira instituidora Madre Helena Maria do Espírito Santo, cujas virtudes deixaram o mais suave aroma neste recolhimento e no de Santa Tereza de Jesus desta cidade donde viera para fundar esta casa por suas heróicas penitências, e onde deixara seus restos mortais para exemplo de suas filhas".[122]

A origem do pequeno recolhimento se encontra registrada em duas cartas trocadas entre Madre Helena e o capitão general, D. Luiz Botelho Mourão, mas também nos relatos de suas companheiras e sucessoras. Por eles se sabe que Helena Maria nasceu em Apiahy, em 22 de maio de 1740, mudando-se posteriormente para Paranapanema com seus familiares. Desde muito pequena deu indícios de "sua futura santidade". Dedicava várias horas do dia às orações, jejuava e praticava penitências contínuas, tendo seu corpo envolto em cilícios.[123]

Por ser muito pobre e não ter meios para viver como religiosa no Recolhimento de Santa Teresa, foi aceita como serva nesta casa, onde se destacou pela conduta humilde e piedosa.[124] Assim como Jacinta, revelou a seu confessor que era freqüentemente importunada pelo demônio que "... tanta guerra lhe fazia aparecendo-lhe várias vezes debaixo da forma de algum de seus confessores".[125] Por caridade de seu confessor Pe. Manoel José Vaz, que a acompahou por 15 anos, acabou professando no Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo. Alguns anos mais tarde, sob a orientação espiritual de Frei Galvão passou a revelar-lhe suas visões e tentações.

---

122. ACM-SP, códice 3-3-27, f. 1 Estatutos do Recolhimento da Divina Providência.

123. Cf. Frei Antônio Sant'Anna Galvão, *Escritos Espirituais (1766-1803)*, São Paulo, 1980, p. 28.

124. Idem.

125. ACLU-SP gaveta 2, p. s. 1, pasta 1, Fundação deste Recolhimento.

Decidida a fundar um novo recolhimento da ordem do Carmo, sob a regra de Santa Teresa, comunicou a Frei Galvão um sonho que lhe indicava novo caminho a seguir: Jesus aparecera-lhe e pedira que fundasse um novo convento.[126]

Frei Galvão que, segundo consta, esperava uma revelação para auxiliar Madre Helena na sua tarefa, não se opôs mais à intenção de fundar um convento. Tomaram-se as providências necessárias e, em carta de 14/9/1773, Madre Helena solicitava a ajuda do governador e capitão general D. Luís Antônio Botelho Mourão — Morgado de Mateus — e comunicava-lhe seu desejo de uma nova fundação: "... Não por descontente da Santa vida que escolhi e vivo, mas para cumprir a vontade de Deus para sua maior honra e glória para aumentar o seu reino e de Sua Majestade Fidelíssima..."[127]

O pedido de auxílio foi correspondido no dia de Natal daquele mesmo ano conforme se lê na resposta à sua carta: "Eu estou com grande desejo de que se complete esta obra que me parece ser útil para a salvação de muitos, e ontem antes de receber sua carta já tinha falado com o senhor governador do bispado e nos animamos um a outro para tirar a publico esta empresa..."[128]

Menos de dois meses se passaram e Helena com sua sobrinha saíram do Recolhimento de Santa Teresa acompanhadas do governador do bispado, de Frei Galvão e demais personalidades em direção à ermida de Na. Sa. da Luz. Junto com outras sete noviças, receberam o hábito de Na. Sa. da Conceição escolhido pelo bispo, uma vez que já havia na cidade um recolhimento sob a invocação do Carmo. Helena, assim como Jacinta, desejava que fosse um convento carmelita, mas resignou-se à vontade do Bispo "para honrar a prerrogativa mais cara ao seu puríssimo coração ... (da Santa Virgem) a celebrada e puríssima Conceição".[129]

Todos os preparativos se passaram em segredo conforme desejo da fundadora. No final do ano, D. Luís conseguiu a necessária aprovação da Câmara para a fundação do recolhimento. O termo de vereança confirmou assim as expectativas:

---

126. ACLU-SP, Livro de Crônicas I 1774-1941, cap III; veja-se também sobre o sonho: "Livrinho anônimo manuscrito sobre a fundação do convento para uso da Irmã Maria da Conceição".

127. Cf. "Carta de Sor Helena ao Morgado de Mateus" IN *RAMSP*, vol. 9-10, 1935, p. 139.

128. Cf. "Carta do Morgado de Mateus a Sor Helena (25-12- 1774)", *RAMSP*, vol. 9-10,. p 139. Sobre a admnistração da capitania de São Paulo por Morgado de Mateus, veja-se Heloísa Liberalli Belloto, *Autoridade e Conflito no Brasil COlonial: o governo do Morgado de Mateus em São Paulo (1765-1775)*, SP, 1979.

129. ACLU-SP, Crônica Livro I, cap. III. Vejam-se também os manuscritos sobre a fundação do Convento, gaveta 2, p. s. 1, Pasta 1; e Vasco Vasconcelos, *História da Provincia Eclesiástica de SP*, 1957, p. 53 e 32.

"Dom Luiz ... governador e capitão general dessa capitania ... desejando perpetuar a devoção que tem a Nossa Senhora dos Prazeres padroeira de sua casa, se aproveitou do sítio da Luz onde se acha a capela de invocação da mesma Senhora dos Prazeres em o qual fez sempre festa da mesma Senhora no seu dia em todos os anos do seu governo ... vai continuando nas obras com grande despesa ... com o intento de estabelecer ali mediante as licenças necessárias, um recolhimento de mulheres devotas da Divina Providência para orarem continuamente diante do Santíssimo Sacramento e para poder constar do referido, requer o suplicante a este nobre Senado lhe declare e mande passar por termo ... se aprova a dita obra e se pela sua parte concede em seu nome e de todo este povo todas as licenças necessárias para fundamentar o dito recolhimento".[130]

Além de aprovarem a construção do recolhimento, como exemplo da devoção de seu capitão general, os vereadores consideraram a obra "muito santa, muito útil e muito conveniente"e "ser digna de todo o louvor porquanto é toda dedicada a Deus ... porque as mulheres que ali se têm recolhido são todas de uma vida exemplaríssima ..."[131]

A fundação e continuidade da casa, que enfrentou desde cedo muitas dificuldades para sobreviver, devem-se ao empenho e zelo de Frei Galvão — confessor e diretor do estabelecimento até 1822 —, pois Helena viveu apenas o suficiente para iniciar a vida de devoção no Recolhimento da Luz.[132]

Mais uma vez, a partir dos desejos fevorosos de uma devota rendiam-se as autoridades civis e eclesiásticas da Colônia e iniciava-se a construção de uma casa religiosa para mulheres, encoberta sob a denominação de recolhimento. É a cronista do convento quem observa perspicazmente: "... Se não foi confirmado por sua Majestade, foi ao menos consentido pelo Senhor ..." Referia-se está claro, à fundação.[133]

O Morgado de Mateus cumpriu sua promessa de ajudar as religiosas, e estas, por sua vez, mantiveram-se fiéis ao contrato que assinaram com o governador da capitania em 22/8/1774 que estabelecia de um lado, garantias financeiras para a

---

130. Termo de Vereança 12/11/1774, *Atas do Senado da Câmara de São Paulo*, SP, pp. 347-350.

131. Idem.

132. Veja-se Arlindo Rupert, op. cit., p. 212.

133. ACLU-SP, Livro de Crônicas I, cap. I.

construção da casa e, do outro, a promessa de comemorarem a festa da padroeira da capela, Nossa Senhora dos Prazeres.[134]

Unidos por um contrato, cujo teor por excelência era a devoção de dois habitantes de São Paulo, D. Luiz de Souza Botelho Mourão e Madre Helena realizavam os desejos dos moradores da cidade fundando mais uma casa feminina de religião.

Das instituições do Sudeste, cujas fundações representam a expressão da religiosidade dos habitantes, resta mencionar o Recolhimento do Vale das Lágrimas no distrito de Minas Novas, localizado na época na fronteira do bispado de Mariana com o da Bahia.

A história deste recolhimento é pouco conhecida e as informações são também algumas vezes contraditórias. Consta, entretanto, que o padre Manuel dos Santos, oriundo da Ilha da Madeira, "andou pelas Minas com pouca edificação até que um certo dia, caindo-lhe um raio aos pés, se converteu e entregou-se a uma vida de zelo, oração e penitências".[135]

Sob sua orientação, a jovem D.Isabel Maria, filha de João da Silva Guimarães, mestre de campo da conquista, auxiliada por uma irmã e uma prima, além de outras moças a ela confiadas pelos pais, fundou um recolhimento para mulheres em pleno sertão. Este localizava-se a alguma distância da vila de N. S. do Bom Sucesso de Curvelo.

Por volta de 1753, chegou aos ouvidos do arcebispo da Bahia — D. José Botelho — a existência de uma casa de beatas, onde se vestiam com o hábito de Sant'Ana, sem permissão das autoridades eclesiásticas ou da Coroa. Em 1754, a casa foi visitada por ordem do arcebispo e as informações foram as melhores possíveis. Vivia-se decentemente, e a regente ensinava as meninas a ler e a escrever com a permissão de seus pais.

Perguntada se possuía autorização real para funcionamento da casa, D. Isabel respondeu que jamais havia pedido licença para viver piedosamente em sua própria casa com suas parentas e amigas, pois não acreditava que fosse isso necessário.[136]

134. ACLU-SP, "Contrato entre D. Luiz de Souza Botelho Mourão e o Recolhimento da Luz", gaveta 2, cx 1, pasta 1.

135. Cf. Arlindo Rupert, op. cit., p. 209.

136. Cf. AH, docs. Bahia, número 1193 a 1197 APUD Riolando Azzi, op. cit., p. 42.

Artifício ou desconhecimento das normas, a resposta da fundadora pareceu razoável ao arcebispo e a Casa de Oração do Vale das Lágrimas continuou a existir mudando-se posteriormente para um local menos insalubre, que acabou servindo-lhe de nome: Recolhimento da Chapada. Somente em 1780 tem-se novamente notícia do estabelecimento através da correspondência mantida entre as autoridades da Bahia. Sabe-se por elas que, em 1779, as recolhidas pediram confirmação real para o estabelecimento, e que para este fim se exigiam esclarecimentos sobre a procedência das recolhidas, modo de vida e rendas para sua sobrevivência. Contavam as mulheres da Chapada neste momento com o apoio e a proteção das autoridades baianas.[137]

O estabelecimento parece ter recebido decisão favorável por parte de D. Maria I por se tratar, segundo informações remetidas, "... de uma casa de oração secular, sem voto algum, utilíssima aos povos deste país; porque ali mandam alguns pais de família ensinar suas filhas, e dali costumam sair não só provetas em artes liberais, mas também no Santo Amor, e temor de Deus. Também parece útil o dito recolhimento para casos semelhantes aos supra referidos".[138]

Os casos referidos eram três mulheres remetidas ao recolhimento, uma por ordem do Conde de Valadares, e as outras pelo corregedor de guerra "por obviar maiores danos e prejuízos que julgaram necessários".[139]

Embora conste numa memória da capitania de Minas Gerais que as recolhidas viviam de esmolas e não possuíam rendas, a carta do comandante da região informava em 1780 que tinham fazendas e engenho, e recebiam donativos dos pais das recolhidas.[140] Até que ponto se poderiam ter forjado as informações que costumavam agradar à rainha, apontando a casa como um local de educação e sugerindo levemente que funcionava como asilo para mulheres arrependidas, é difícil de responder. Mas sem dúvida seus administradores encobriam qualquer intenção religiosa com receio de que pudesse depor contra os interesses do reino. Por via das dúvidas, justificavam a possibilidade de auto-manutenção do estabelecimento o que também era do agrado da Coroa. Depois de tantas experiências

137. Cf. José Ferreira Carrato Igreja, *Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*, op. cit., p. 119.

138. "Carta do comandante das Minas Novas ao Ouvidor da Comarca do Serro de 23 de junho de 1780" *RAPM*, 1897, ano II, abril-junho, pp. 352-353.

139. Idem.

140. Veja-se Joaquim José da Rocha, "Memória Histórica da Capitania de Minas Gerais", IN *RAPM*, ano II, 1987, p. 482.

frustadas, é possível que os colonos tivessem aprendido finalmente a driblar as ordens régias utilizando-se do próprio discurso metropolitano. Enfim, tais observações não passam de conjecturas possíveis, devido ao fato de o único documento disponível parecer demasiadamente compatível com as exigências impostas pela Metrópole para o estabelecimento de casas pias.

Apesar do recolhimento ter surgido por iniciativa de um padre arrependido e da sua interpretação de um fato que considerou como aviso divino contra o tipo de vida que levava, o Recolhimento do Vale das Lágrimas não se tornou uma casa religiosa como as demais instituições acima mencionadas, nem tampouco existe hoje como convento. Expressão da religiosidade de um convertido, indica entretanto, claramente, as manifestações próprias das mentalidades dos colonos, suas crenças e atitudes.

Nos limites entre o sagrado e o profano, existiram instituições que cuidavam da salvação dos fiéis e ao mesmo tempo serviam às necessidades prementes dos moradores da Colônia, tanto objetivas, como por exemplo salvaguarda da honra feminina, quanto subjetivas, como o desejo de relizarem obras pias e assistenciais de acordo com a caridade cristã que conheciam.

É quase impossível estabelecer um perfil geral para as instituições estudadas, haja vista suas histórias individuais, o tempo de existência de cada uma e o seu desenvolvimento. Alguns dos estabelecimentos moldaram-se às reinvidicações das populações locais, enquanto outros, permaneceram mais próximos da orientação de seus fundadores. Os institutos religiosos, por sua vez, viveram também períodos de decadência e de menor consideração pela vida contemplativa. Todos eles, entretanto, constituíram-se em casas de reclusão para mulheres onde se moldava um tipo de vida feminina que convinha às realidades da terra. Sem dúvida, uma dessas realidades era o controle da moralidade e dos bons costumes das mulheres coloniais.

Embora nesses estabelecimentos analisados tenham vivido mulheres piedosas, não é possivel esquecer que entre elas, na maioria das instituições, existiram também mulheres "surdas" ao discurso moralizador da Igreja e do Estado. Para estas, entretanto, criaram-se também poucas instituições que serviam para combater, ou até mesmo para prevenir condutas condenadas pela sociedade. No conjunto da documentação colonial não é fácil rastrear a história dessas instituições, pois parecem ter sucumbido à vergonha que os habitantes sentiam muitas

vezes ao fazer uso das mesmas, e à má reputação que algumas usufruíram. Destinavam-se geralmente às mulheres menos favorecidas economicamente, pois era sempre mais "honroso" enclausurar uma filha ou esposa numa casa religiosa do que num desses institutos leigos. Nem sempre, porém, foi dada aos homens e mulheres da Colônia a possibilidade de escolherem a instituição de internamento que desejavam, como será apontado no capítulo terceiro deste trabalho. Considere-se brevemente a origem de alguns desses recolhimentos leigos, cujas vidas de suas habitantes serão posteriormente objeto de comentário.

C) Em Defesa da Moral Pública e dos Bons Costumes

Enquanto a câmara do Rio de Janeiro negociava com as autoridades metropolitanas a fundação do Convento da Ajuda, e antes mesmo de Jacinta se envolver no empreendimento que resultaria no final do século XVIII no convento de Santa Teresa, os moradores do Rio davam continuidade a seus projetos assistenciais fundando a primeira instituição leiga feminina de reclusão na cidade.

Fundado em 1739, o Recolhimento das Órfãs da Santa Casa surgiu a partir de doações feitas à Irmandade da Misericórdia do Rio de Janeiro, "com o pio fim de amparar as órfãs indigentes".[141]

Ligado a uma das irmandades mais importantes da Colônia, o Recolhimento das Órfãs do Rio de Janeiro foi estabelecido junto ao hospital da Misericórdia. A exemplo do que sucedera em Lisboa, e mais tarde na Bahia, a Irmandade da Santa Casa expandia dessa maneira suas atividades assistenciais, criando uma casa para mulheres carentes.[142] Porém, no Rio de Janeiro tratava-se do primeiro estabelecimento leigo para mulheres, uma vez que o Recolhimento do Parto iniciou suas atividades em 1752 e o de Santa Teresa de Itaipú (Niterói) somente em 1764.[143]

Entre 1740 — data da entrada das primeiras recolhidas na Misericórdia — e 1822, final do período estudado, a sociedade carioca, dispunha de várias casas de

141. As doações foram feitas por Marcel de Magalhães Lima e pelo capitão Francisco dos Santos. Ambos aparecem na documentação como os fundadores da instituição. Sobre a fundação do recolhimento veja-se: ASCM-RJ lata 10, folhas avulsas, maço 4; "Noticia sobre o Recolhimento da Santa Casa" IN *Jornal do Comércio*, 25/10/1903.

142. O Recolhimento da Santa Casa da Bahia foi fundado em 1716. Sobre o assunto veja-se A. J. R. Russell - Wood, *Fidalgos and Philanthropists the Santa Casa da Misericórdia da Bahia 1550-1755*, Londres, 1968, p. 192.

143. Cf. Antonio Duarte Nunes, "Almanaque Histórico da Cidade do Rio de Janeiro", *RIHGB*, tomo 21, vol. 21, 1858, pp. 152-153; Monsenhor José de Souza A. Pizarro de Araújo, *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*, RJ, 1946, vol. 4, pp. 80-83.

reclusão para mulheres que atendiam às necessidades de seus habitantes. Em algumas, como foi visto, havia um predomínio de religiosas, mas não exclusividade; em outras, apesar de seu caráter laico, dava-se atenção à transmissão dos valores morais do cristianismo.

O Recolhimento da Santa Casa de Misericórdia, desde o início, não se inclui dentre aqueles que pretendiam no futuro transformar-se em um convento. Não fora fundado para abrigar mulheres "arrependidas" como o Recolhimento do Vale das Lágrimas, o do Parto ou o de Itaipú. Tratava-se antes de mais nada de uma casa para meninas órfãs que se prepararíam para o casamento. Havendo disponibilidade de espaço, poderiam ser acolhidas outras mulheres, "porsionistas", isto é, hóspedes que através do pagamento de suas "porções" desfrutariam dos benefícios comuns juntamente com as educandas. Estas, entravam no estabelecimento "... para nele aprender a ler e escrever, e o mais que no recolhimento se ensina às órfãs de número".[144]

Foi exatamente a existência de uma cláusula como esta nos estatutos do recolhimento que acabou por alterar o perfil do estabelecimento nos anos seguintes, quando o número de porsionistas passou a ultrapassar largamente o de órfãs. Abria-se, dessa forma, uma brecha para o internamento de outras mulheres no Recolhimento das órfãs. No início do século XIX, ao tempo da corte joanina na cidade, o recolhimento acolhia mulheres de várias origens a pedido de seus familiares. Prevalecia geralmente o desejo de abrigar mulheres cuja honra estivesse em perigo, ou cuja virtude houvesse sido abalada.

A preocupação da sociedade colonial com a honra feminina e com os perigos que as mulheres corriam quando não usufruíam de uma proteção masculina constante se expressa de forma nítida nos estatutos do Recolhimento da Misericórdia, no que se refere à escolha das candidatas. Além de instruir detalhadamente quanto à forma da seleção, priorizando sempre as órfãs de pai, alertava para a preferência que se devia ter em relação às jovens bem dotadas fisicamente, porque enquanto a beleza "... consigo trás a sorte ... maior perigo tem no século as mulheres bem parecidas".[145]

---

144. ASCM-RJ, lata 10, Estatutos do Recolhimento das Orfãs, Estatuto I "das mulheres que podem ser admitidas ..." parágrafo 14.

145. ASCM-RJ, lata 10, Estatutos do Recolhimento das Órfãs, "do número das recolhidas e das qualidades necessárias ..." parágrafo 1.

Ao longo do período colonial, a Irmandade da Santa Casa não deixou de se preocupar com as órfãs da cidade. Acolheu-as no estabelecimento, providenciou acerca de sua educação e dotou-as no momento do casmento. Porém, não deixou de atender a sociedade carioca, quando questões pessoais ameaçavam a honra das famílias, ampliando sempre as vagas no já superlotado recolhimento da Misericórdia. Talvez por esse motivo tenham surgido duas novas casas a fim de aliviar as tarefas desempenhadas pelo antigo prédio, situado ao lado do hospital da Santa Casa: Recolhimento do Parto e do de Itaipu.

Não se sabe ao certo quando o Recolhimento do Parto começou a funcionar, embora sua construção tenha se iniciado em 1752.[146] Segundo os poucos relatos, a casa "conservou-se com vida regular ... recebendo algumas convertidas" até 1788, quando o vice-rei D. Luís de Vasconcellos se empenhou na remodelação do edifício.[147] Porém, antes mesmo de ter sido concluída a reforma, o edifício foi parcialmente destruído por um incêndio de causas desconhecidas na noite de 23 de agosto de 1789. As recolhidas foram temporariamente abrigadas no hospital dos Terceiros de S. Francisco, e poucos meses depois retornavam à antiga morada em meio a grandes festejos populares.[148]

A documentação da polícia, referente ao início do século XIX, não menciona a existência do "Parto", embora registre com freqüência as demais instituições de reclusão existentes na cidade, como o Convento da Ajuda e o Recolhimento da Misericórdia. O que se pode supor é que talvez o incêndio tenha causado maiores danos do que aqueles que constam nos relatos dos memorialistas, não tendo a casa recuperado totalmente suas funções. De qualquer forma, parece estranho que, frente aos inúmeros pedidos feitos junto à intendência da polícia para internamento de mulheres, as autoridades não indicassem o Recolhimento do Parto.

O incêndio do recolhimento além de gravado na memória da cidade numa prancha de João Francisco Muzzi[149] serviu a Joaquim Manuel de Macedo para tema de uma das muitas histórias que esse romancista deixou sobre o Rio de Janei-

---

146. O estudo do etno-historiador Luís Mott sobre a vida de Rosa Egipciana - fundadora do Recolhimento - deverá esclarecer estas e outras questões sobre a instituição.

147. Cf. Antonio Duarte Nunes, op. cit., p. 153.

148. Idem.

149. Veja-se Clarival do Prado Valladares, *Rio Barroco - Análise Iconográfica do Barroco e Neoclássico Remanentes no Rio de Janeiro*, vol. I, Rio de Janeiro, 1978, figs. 397-401.

ro na época dos vice-reis. Seu relato, não obstante o caráter romântico e a profusão de recursos literários utilizados, é o documento mais detalhado de que dispomos sobre o significado dessa instituição para a cidade no século XVIII.[150]

Tendo surgido ao lado da capela seiscentista de Na. Sa. do Parto, foi construído um recolhimento com o apoio do bispo D. Antônio do Desterro, num edifício que existia anexo à pequena igreja "... para asilo de mulheres não virgens que, deixando a perversidade do século, fossem ali se reformar os costumes repreensíveis, trocando-os por santo e regular comportamento".[151]

Segundo Macedo, o recolhimento foi logo povoado por duas classes de reclusas. A primeira composta de matronas voluntárias fugindo do mundo, e a segunda "de senhoras casadas e solteiras obrigadas a retirar-se para essa reclusão em castigo de faltas cometidas ou de supostas faltas, e em punição de desobediência à vontade dos pais".[152] É dessas últimas que sua crônica se ocupa primordialmente.

Consta da narrativa de Macedo que o bispo e o vice-rei — benfeitores do recolhimento — acabaram sendo objeto de desafeto das mulheres da época pela iniciativa que tiveram, pois a casa resultou em serviço de maridos que de alguma forma desejavam livrar-se de esposas indesejadas. A documentação da polícia do Rio de Janeiro não permite captar os sentimentos das mulheres em relação às duas personalidades, mas deixa perceber claramente que muitos abusos podiam resultar da existência de instituições desse tipo.[153] Macedo captou bem uma das facetas dessas instituições ao afirmar que "O Recolhimento do Parto se tornou um espectro ameaçador para muitas senhoras, e uma arma de prepotência e de disciplina doméstica para os homens".[154]

Se as mulheres temiam ou não o uso que seus maridos podiam fazer dos recolhimentos é difícil de avaliar; porém, por parte da sociedade em geral o estabelecimento parece ter sido de grande utilidade pública, uma vez que, em 1764, uma outra instituição do mesmo tipo veio juntar-se a ele.

---

150. Joaquim Manuel de Macedo. "A Capela e o Recolhimento de Na. Sa. do Parto" IN *Um Passeio pela cidade do Rio de Janeiro*, RJ, 1916, pp. 295-350.

151. Cf. Joaquim M. de Macedo, op. cit., p. 308.

152. Idem.

153. ANRJ, Cod 323, Correspondência da Polícia com diversas autoridades, vol. 1-6.

154. Joaquim Manuel de Macedo, op. cit., p. 311.

Junto à matriz da freguesia de S. Sebastião de Itaipu, sob a dedicação a Santa Teresa, ergueu-se outro recolhimento "para mulheres a quem agradasse o retiro do século, ou a quem algumas circunstâncias obrigassem a ir habitá-lo por castigo de culpas".[155]

Sob o tom anedótico e pitoresco, Joaquim Manuel de Macedo cumpre sua função de romancista de costumes, reavivando na memória imagens que ainda se faziam sentir na época em que viveu e despareceram posteriormente. As lembranças envoltas numa aura de mexericos não deixam de ser impressões reveladoras dos sentimentos da população em relação às instituições femininas de clausura. É com muita graça que informa ao leitor, por exemplo, que o fundador do recolhimento de Itaipu recebeu o título de "Protetor do Bem Comum" e acrescenta: "... como o chamaram pela sua parte as senhoras, não sei. Mas sou capaz de jurar que foram os máus maridos que inventaram aquele título ..."[156]

A crônica traz à tona, ainda, a imagem de que nem os recolhimentos leigos nem as mulheres que os habitavam gozavam de boa fama no Rio de Janeiro dos vice-reis. Coincidentemente, o intendente da polícia da cidade, no início do século XIX, era bastante explícito ao sugerir a um honrado militar que não colocasse sua esposa no Recolhimento de Itaipu por não ser local adequado. Propunha como alternativa uma vaga no Recolhimento da Misericórdia.[157]

Pouco presente na documentação colonial, o que restou da memória desses estabelecimentos leigos de reclusão é a imagem ameaçadora para as mulheres que não correspondessem às expectativas da sociedade: Mulheres adúlteras e rebeldes que desafiavam os padrões de moralidade exigidos. Não foi à toa que Macedo "colocou" no recolhimento do Parto as duas personagens centrais de sua crônica: Matilde e Ana Campista. Duas mulheres adúlteras, fogosas e determinadas.

Construídos no século XVIII, os três recolhimentos acima mencionados são exemplos de instituições leigas de reclusão que tinham como finalidade prevenir, controlar ou punir a conduta das mulheres. Zelavam pelos bons costumes em defesa da moral pública. Eram, como lembrou Macedo, protetores do "Bem Comum".

Espaços de reclusão feminina, os conventos e recolhimentos da Colônia surgiram no final do século XVII como resposta das populações da região Sudes-

155. Idem.

156. Ibidem.

157. ANRJ, Cód.323, vol. 4, p. 109-110.

te à política metropolitana contrária ao enclausuramento das mulheres. Instituições de caráter misto, serviam às necessidades religiosas, aos interesses mais mundanos, granjeando o apoio das autoridades civis e eclesiáticas e de particulares, conforme os objetivos explicitados no momento de suas fundações. Moldaram-se com o tempo às realidades americanas e desempenharam múltiplas funções, independentemente do fato de serem denominados conventos ou recolhimentos e de terem ou não, autorização régia ou do papa para funcionarem.

SEGUNDA PARTE - **MULHERES ENCLAUSURADAS**

"Aquela que deseja preservar a religião em um coração imaculado e em um corpo puro, nunca, ou apenas por premente necessidade, deve ir a público ... Pois uma alma casta e consagrada a Deus deve-se furtar ao contato externo, mesmo com seus próximos, seja eles vindo a ela ou ela a eles; por receio de ouvir o que não é próprio, ou falar o inadequado, ou ver o que pode ser danoso à castidade."

(Cesarius d'Arles: *Regra de S. Cesarius d'Arles para freiras*)

CAP. III - A PRESERVAÇÃO DA HONRA E DA VIRTUDE FEMININA

1 - A HONRA DA MULHER COLONIAL

A) Honradas e Virtuosas: o ideal da Mulher Honrada

Conselhos e advertências sobre a conduta ideal para as mulheres sempre existiram. Antes de serem escritos e agrupados em corpos sistemáticos, com certeza devem ter sido transmitidos oralmente, baseados nas tradições das sociedades e nos papéis que se esperavam que as mulheres desempenhassem.

Na maior parte das vezes, os compêndios de comportamento feminino foram redigidos pelos homens e resumem as imagens ideais que estes possuíam sobre as mulheres. Filósofos, moralistas, sacerdotes, médicos e demais homens de letras ou ciências não deixaram jamais de se preocupar com as ações e posturas das mulheres, e exprimiram em seus escritos crenças e dúvidas sobre a natureza feminina; estabeleceram também regras de relacionamento entre os sexos. Mas, embora em menor número, também não faltaram mulheres para se preocupar com a questão.

O livro de Christine de Pisan, escrito no início do século XV e dirigido às mulheres de todas as origens e classes, reúne um conjunto de advertências sobre a conduta e a moral femininas, e nada deixa a desejar frente à severidade dos conselhos masculinos. Expressão de sua época, possui um valor inestimável justamente por ter sido escrito por uma mulher, num século no qual eram pouco comuns as mulheres escritoras. Como os compêndios que o antecederam e que o sucederam, ele reflete os valores morais e culturais das sociedades de origem

judaico-cristã, nas quais as mulheres deveriam ser submissas aos homens, fiéis e honradas, independentemente do *status* ou do destino de cada uma.[1]

O *Livro das Três Virtudes* de Christine de Pisan foi dedicado à jovem Margarida de Navarra, futura esposa do Delfim da França.[2] Os numerosos manuscritos existentes e as três edições impressas em francês atestam que seus conselhos foram lidos, ouvidos e recontados, como ela desejou, por mais de cem anos após sua morte. A obra foi traduzida em Portugal, no início do século XVI, por ordem da rainha Dna. Leonor, cunhada da princesa Dna. Joana — nossa já conhecida — e é um testemunho da aceitação que esse tipo de escrito encontrava no reino português.[3]

Prudência, uma das três virtudes, ensina ao longo dos capítulos do livro que a "honra" e a "boa reputação" são atributos que uma mulher deve desejar acima de qualquer coisa no mundo. Dirigindo-se às princesas, Christine pergunta: "Quanto uma jovem princesa deve amar a honra? Certamente mais do que a própria vida, pois pagará profundamente pela sua perda". A justificativa que se segue é clara: "Porque morrer bem é salvar-se, mas uma mulher desonrada sofre a reprovação, seja viva ou morta, enquanto for lembrada."[4]

Christine de Pisan adverte, entretanto, que para a mulher ser honrada duas condições são necessárias: "A Sobriedade e a Castidade. Sem elas seria impossível conquistar a primeira."[5] A honra configurava-se, assim, no imaginário da época, como algo explicitamente vinculado à sexualidade da mulher, isto é, ao controle que ela desenvolvia sobre os impulsos e desejos do próprio corpo. Para a solteira, hon-

---

1. Embora Michel Foucault tenha chamado a atenção para o fato de que "não há muito sentido em falar de uma moral "judaico-cristã, uma vez que se desenvolveram processos muito complexos desde a época helenística até Santo Agostinho", utilizo a expressão judaico-cristã com o objetivo de sublinhar a submissão da mulher ao homem como fenômeno cultural de longa duração presente tanto em certas civilizações da Antiguidade, como nas sociedades cristãs. Veja-se a idéia de Foucault de forma contextualizada no artigo "O Combate da Castidade" IN *Sexualidades Ocidentais*, São Paulo. 1985, p. 38.

2. Christine de Pisan, *A Medieval Woman's Mirror of Honor (The Treasure of The City of Ladies) (1405)*, trad., NY, 1989. No original o livro se chama: *Le Livre des Trois Vertus*.

3. Sobre as publicações da obra de Christine de Pisan, veja-se na edição citada acima, a introdução de Charity Cannon Willard à p. 43. *O Livro das Três Virtudes* foi impresso duas vezes em Portugal. A segunda edição data de 1518 e ficou conhecida também como *Espelho de Cristina*. Ainda no século XVI, publicaram-se outras obras moralistas que enfocavam a relação entre os sexos e a questão do casamento, dentre as quais destaca-se *Espelho dos Casados*, de João de Barros, homônimo e contemporâneo do historiador. Cf. Antonio José Saraiva e Oscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*. Porto, 1975, p. 4.

4. Christine de Pisan, op. cit., p. 90.

5. Christine de Pisan, op. cit., pp. 91-93.

ra era sinônimo de castidade; para a casada, ela se apresentava revestida da fidelidade ao marido, presa às normas sexuais impostas à esposa pelo matrimônio.

Nos compêndios morais do século XVI ao XVIII, e na documentação do Brasil Colônia, é esta a noção de honra feminina que se explora extensamente. Honra ou virtude são termos equivalentes, que expressam o comportamento das mulheres em relação à conduta sexual. Virtude é assim a maneira como a honra se manifesta nas mulheres e a sua principal justificação. Na sua origem os termos "honra" e "virtude" nada têm em comum, ao menos no sentido etimológico.[6] Sua vinculação recípocra será fruto da reflexão moral realizada pelos filósofos gregos e romanos e posteriormente pelos Santos Padres nos primórdios do cristianismo ; neste caso, não importam as palavras que designam "honra" e "virtude", mas os conceitos que estão recobertos por estes termos. E, apesar da pretensão à universalidade que caracteriza as definições dos filósofos, os conceitos de honra e de virtude estarão vinculados muito mais pela prática social do que pela lógica interna dos conceitos.

Embora a noção de honra tenha adquirido também outros significados sujeitos ao tempo, local e cultura – aquele, por exemplo, presente em exclamações como "pela minha honra"ou "dou minha palavra de honra"[7] seu sentido não foi sempre o mesmo para os representantes de ambos os sexos. A virtude masculina foi geralmente considerada um atributo cívico e a honra, um valor moral. O cidadão virtuoso jamais teria sido um homem casto, mas sim, um "homem forte", como significa o próprio termo "virtus" (força). Existe assim uma conotação, já na origem da palavra, que se refere à luta, ao esforço realizado e por conseguinte à idéia de um oponente. Este se materializa na figura do inimigo quando "virtus" passa a designar a coragem do guerreiro. O homem virtuoso não é aquele que não tem defeitos ou más inclinações, mas aquele que sabe governar suas paixões, especialmente diante dos outros. Entre as paixões, a sexualidade não merece entre os Antigos qualquer destaque especial. O homem virtuoso se comporta neste terreno com moderação respeitando a si mesmo e a seu parceiro ou parceira. O campo de

6. A palavra "honra" provem do latim *honor* que, sob esta forma, dá origem a honorário, honorífico, etc. Do genitivo honoris, por queda do "o" pós-tônico, resulta "honr", produzindo "honra" e seus derivados: honrado, honraria, etc. Quanto a "virtude", origina-se de *vir*, substantivo latino que significa "homem forte", por sua vez derivado do sânscrito "viras", herói. Cf. Carlos Goes, *Diccionário de Raizes e Cognatos da Lingua Portugueza*, RJ, 1921.

7. Veja-se Carlos Goes, op. cit.

exercício da virtude é entre os gregos e posteriormente entre os romanos, o espaço social da cidade, bem mais do que a esfera que denominamos hoje "privada". A honra é a recompensa pública daquele que é virtuoso, pois, o comportamento do indivíduo não ocorre no vácuo, mas sim na vida social, diante dos outros. Estabelece-se um laço entre honra e virtude na medida em que se supõe que a honra seja um efeito da virtude.[8]

No caso da mulher contudo, o que se nota é a apropriação de um valor cívico — a virtude — pela moral. A mulher virtuosa foi durante séculos a pura, a casta, ou a fiel ao marido, e portanto honrada. Neste sentido, a honra feminina está longe de ser um privilégio de classe — como foi muitas vezes considerado para os homens — mas um bem que todas as mulheres possuem, desde que o preservem virtuosamente através da castidade ou da fidelidade. Para os homens, entretanto, a honra esteve ligada comumente aos atos de heroísmo, ao desempenho nas batalhas, enfim, às ações públicas. O inverso da honra para eles era a covardia. Daí aquele que temesse morrer para salvar a honra ser um covarde, e não merecer a estima dos outros. A desonra da mulher, por outro lado, vinculava-se à impudicícia; tratava-se de uma ação desencadeada no âmbito da vida privada. Para ambos, porém, a desonra os cobria de vergonha e os excluía de uma comunidade de iguais, tornando-se um estigma até que fosse possível livrar-se dele. Dessa forma, não era apenas a honra masculina que se construía em relação à vida pública, mas também a da mulher. Era o olhar do outro, sempre penetrante, e o grau de estima que a sociedade atribuía a uma pessoa que determinava se ela era ou não honrada. Em função dessa exterioridade, as pessoas criavam sua auto -imagem. A honra era assim uma questão tanto pública como privada, esclarece Patrícia Seed, referindo-se à América espanhola entre os séculos XVI e XVIII. A opinião pública funcionava como árbitro sobre a honra individual que era preciso defender para se manter a reputação. Manter a honra significava antes de mais nada manter as aparências.[9]

Na sociedade de corte no Antigo Regime, segundo Norbert Elias, a opinião social sobre um indivíduo era fundamental." Ela era um dos pilares da própria existência e transparece de forma eloqüente na noção de honra e suas derivadas".

---

8. *Great Books of The Western World*, Vol. I: "The Great Ideas: A Syntopicon", verbete Honor (por Mortimer Adler), Chicago, 1952.

9. Cf. Patricia Seed. *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico (conflicts over Marriage Choice, 1574-1821)*, Standford, 1988, p. 62.

Perder a honra era deixar de pertencer à "boa sociedade", esclarece o mesmo autor.[10] Arlete Farge, por sua vez, referindo-se ao séculos XVII e XVIII compartilha também da mesma idéia. Para ela, "um dos fundamentos da honra reside nesse contato constante entre famílias e comunidades numa indistinção entre vida pública e vida privada. É o olhar onipresente que fornece o respeito do outro e o direito de falar dele."[11] Nos compêndios dos moralistas dos séculos XVII e XVIII, a honra era comparável ao bem da vida, da mesma forma como a definiu Christine de Pisan e, por isso, deveria ser protegida por todos os meios.

Mas se a honra com conotação sexual era exclusiva da mulher, no período que estamos estudando ela atingia também os homens. Esse é um dos aspectos que nos interessa ressaltar, sobre o qual se debruçaram os homens de letras da época tanto na Europa como no Brasil. Um homem poderia ser desonrado se viessem a público atividades sexuais de sua filha, ou esposa, que não fossem legitimadas pelos códigos morais da sociedade. Mais especificamente, isso significava a perda da virgindade antes do casamento ou, para as casadas, o adultério. A preservação da honra feminina não era portanto assunto que dissesse respeito apenas às mulheres, mas por extensão também aos homens. A honra da mulher era antes de mais nada algo sobre o qual se empenhavam todos os homens e também as instituições por eles representadas: a Igreja e o Estado. A honra feminina configurava-se então como um bem pessoal de cada mulher, uma propriedade da família, porque poderia atingi-la, e também um bem público, porque estava em jogo a preservação dos bons costumes exigida pelo código moral.

Em função desse código moral é que foram escritos os conselhos e advertências sobre a conduta feminina aos quais nos referimos anteriormente, e que revelam, pela riqueza dos exemplos e das informações, o ideal de mulher numa determinada sociedade.

O discurso moralista da Época Moderna, no entanto, foi muitas vezes construído na negativa, indicando pelo seu oposto como deveriam se portar as mulheres no interior da família e fora dela. Referindo-se por exemplo à forma como as mulheres se vestiam para ir à missa no Brasil setecentista, Feliciano de Sou-

---

10. Norbert Elias, *A Sociedade de Corte*, Lisboa, 1987, pp. 69-70.

11. Cf. Arlete Farge, "Famílias, A Honra e o Sigilo" IN Rogier Chartier e Phillippe Ariès (org.), *Da Renascença ao Século das Luzes*, Vol. III da *História da Vida Privada*, dir. por Phillippe Ariès e Georges Duby, São Paulo, 1991, p. 590.

za Nunes aconselhava: "... seja pois bastante causa para o homem prudente não aceitar por esposa a mulher a quem vir nas igrejas sem o manto na cabeça."[12] A partir desse tipo de retrato descrito, delineia-se o perfil de mulher honrada e virtuosa louvado na época.

Os romances também colaboravam para delinear um tipo específico de mulher virtuosa. Pamela, a protagonista do famoso romance de Richardson, que leva seu nome, é uma jovem empregada na casa de um membro da pequena nobreza rural inglesa do século XVIII. Apaixonado, este a persegue incessantemente e tenta através de todos os meios seduzi-la. A tenaz resistência da moça em defesa de sua honra reverte as intenções de seu senhor que acaba por desposá-la. O subtítulo do livro deixa entrever o argumento central do autor: "Pamela, ou A Virtude Recompensada" é assim que a obra aparece ao público nas sucessivas edições inglesas e francesas.[13] Os argumentos de Pamela, nas cartas enviadas ao pai cheias de ódio contra seu senhor, são um libelo a favor da honra feminina. Elas acabam convencendo o amo (que as apreende) e o público leitor de que a preservação da virgindade é a maior virtude que uma mulher, mesmo das camadas inferiores, pode possuir. Ao se casar com o jovem nobre, Pamela não tem bens materiais nem um nome com os quais possa impressionar a sociedade que a acolhe. Mas por ser virtuosa, sua origem não desonra o esposo: pelo contrário, dignifica-o. Para os homens e mulheres da época, ela era tão ou mais honrada do que qualquer outra mulher do seu novo círculo social. Enfim, trata-se de um modelo de mulher, um ideal a ser perseguido. O enorme sucesso que o romance obteve indica não apenas a receptividade que esse gênero literário atingia junto ao público, mas também como suas idéias o sensibilizavam.

Por sua vez, a valorização da honra feminina como virtude nas sociedades ibéricas do século XVIII tem origens tanto religiosas como culturais. A associação entre pecado e sexo sem fins de procriação, assumida pelo cristianismo, é uma das razões para essa valorização da virtude. A condenação do exercício da sexualidade foi primeiramente expressa pelos Santos Padres e reafirmada pelo cristianismo durante séculos, nos concílios, epístolas e escritos dos homens da Igreja. Confinado ao matrimônio desde que se tornou "remédio" para a sexualidade tanto dos

---

12. Feliciano José de Souza Nunes. *Discursos Político-Morais* (1758). Rio de Janeiro, 1931, p. 127.

13. Samuel Richardson. *Pamela, or Virtue Rewarded*. (1740). Londres, 1985.

homens como das mulheres, o sexo, antes condenado totalmente, passou a ser permitido segundo normas estritas e apenas para o cumprimento da ordem divina da multiplicação da espécie. De "remédio" ou "freio" para a concupiscência, como foi visto por São Paulo, o casamento passou a sacramento no século XIII e foi reafirmado enquanto tal pelo Concílio Tridentino. "Penso, diz São Paulo, que é bom para o homem que não toque em mulher. Entretanto, para evitar a impudicícia, que cada um tenha sua mulher e cada mulher tenha seu marido."[14] No *Método Práctico de Hacer Fructuosamente Confesión General,* Frei Manuel de Arceniaga esclarece na Lição VIII:

"El nombre matrimônio se deriva de la voz Madre, por que su fin és, que la mujer se constituya madre, y exercite el ofício de tal exactamente, dando a sus hijos una christiana educación. Llamase tambien conygio, por que el varon y la mujer son uncidos con el yugo del matrimônio, para que unidos de mancomun, cuiden del gobierno de su casa, y de sus hijos. Y asi, el matrimônio es una sociedad legitima entre el varon, y la mujer, instituida por el mismo Dios para la multiplicación del genero humano; ... Y de donde (preguntareis) consta que el matrionio fue elevado por Christo a la dignidad de Sacramento? El concílio de Trento responde, que consta de la Escritura, de la tradición, de los Santos Padres, de los concilios, y de lo que siempre ha tenido, y ensenado la Iglesia Católica."[15]

Disciplinador da sexualidade dos indivíduos, o casamento trouxe consigo normas sobre a prática sexual que, uma vez não cumpridas, acarretariam o pecado. E Arceniaga adverte mais uma vez os católicos:

" Os tactos, osculos, y amplexos...estos tenidos por causa de delectación venérea, son pecados mortales, porque por su naturaleza disponem o se ordenan a la cópula carnal, por la veemente commoción del cuerpo, y de los espiritus, que sirvem a la generación, la qual está proibida fuera del matrimônio."[16]

Assim, pelas leis do Concílio de Trento que vigoravam nos países católicos, a mulher que se entregasse a um homem sem ser casada ou fosse adúltera, não era apenas uma mulher desonrada aos olhos da sociedade, mas antes de tudo uma

---

14. São Paulo, Primeira Epistola aos Coríntios, *A Bíblia de Jerusalém, Novo Testamento* (1-6-7), São Paulo, 1980, p. 458.

15. Frei Manuel de Arceniaga/*Metodo Práctico de Hacer FructuosamenteConfesión General,* 3ª ed., Madri, 1794, p. 190.

16. Frei Arceniaga, op. cit., p. 452.

pecadora, e sobre ela deveria recair o maior dos castigos, o castigo divino. Dessa forma, a condenação divina não distinguia socialmente a mulher que pecava, considerando maculada tanto as aristocratas como as mais humildes. Por associação, também os moralistas do século XVIII não farão distinção entre elas. Toda mulher não- virtuosa será uma mulher desonrada. Do que se conclui que a honra feminina não dependia do *status* que ela detivesse na sociedade, mas sim da relação que estabelecia com a sua sexualidade. E uma vez que esta era tida na época como algo incontrolável nas mulheres, pode-se compreender o porquê de tantos conselhos aos maridos e pais para as manterem sob vigilância constante. Até o Cavaleiro de Oliveira, crítico mordaz dos costumes portugueses da primeira metade do XVIII, e às vezes defensor do "belo sexo", não resistiu a algumas idéias preponderantes na época sobre as mulheres. "As mulheres, diz ele, são fracas e inconstantes por natureza. Salomão que as conhecia melhor do que ninguém, comparava-as ao vento: - O homem que tenha uma mulher e a queira guardar, agarra o vento com as mãos."[17]

Esse sentimento de condenação associado à idéia de injúria e crime é o objeto primeiro do discurso moral dos séculos XVII e XVIII, quando este se refere à honra feminina. O segundo é aquele que concede à mulher o imenso poder de ser detentora da honra do marido e da família. E neste sentido não há conselhos e ditos populares que bastem para expressar o profundo sentimento de angústia que os homens sentiam por se verem à mercê de pessoas que julgavam tão frágeis. Referindo-se aos dotes essenciais de uma esposa, Feliciano de Souza Nunes não deixa dúvidas sobre o significado e a importância que a honra feminina assumia no imaginário dos brasileiros do final do século XVIII. Para ele, o maior dote de uma esposa é a honestidade, porém outros três são necessários: virtude, honra e discrição. Sem este dote das quatro preciosíssimas jóias, "toda mulher é pobre, miserável e enfim, incapaz de ser eleita para uma sociedade tão dilatada e de tantas consequências (o casamento), que por ela adquire ou perde o marido não menos do que a honra, a fama, e talvez a vida e a salvação."[18]

---

17. Cf. Aquilino Ribeiro, *O Galante Século XVIII*, compilação de textos do Cavaleiro de Oliveira, 2ª ed., Lisboa, s/d, p. 250. Sobre o papel da mulher nas sociedades protestantes e a influência da Reforma nas representações sobre o sexo feminino, veja-se Natalie Z. Davis, "Mulheres urbanas e mudança religiosa", IN *Culturas do Povo, sociedade e cultura no início da França Moderna*, SP, 1990, pp. 63-86.

18. Feliciano de Souza Nunes, op. cit., p. 115.

Tendo-se em vista os danos que uma mulher desonrada poderia causar ao marido, a idéia que prevalecia no período é de que a mulher que desonrava o marido deveria ser punida. A honrada contudo, cumpria apenas sua obrigação. D. Francisco de Mello traduz essa imagem numa breve historieta bem humorada. Uma mulher muito brava, conta animadamente, costumava dizer ao esposo quando surgiam desavenças: "Hermano, soy mui honrada", e ele repondia-lhe. "Pues anda a Dios que te lo pague, que a mi cuenta no está el pagarlo quando lo seas, sino el castigarlo quando non lo seas."[19]

A fim de evitar surpresas desagradáveis desse tipo, a mulher honrada, para D. Francisco Manuel de Mello no século XVII, é aquela que vive reclusa no interior do lar, ocupada nos afazeres domésticos, distante do espaço público. Tutelada pelo marido, que lhe ministra — sempre em doses pequenas — alguns prazeres e atenções, ela deve quando casada ser separada do contato com a casa paterna, proibida de visitas freqüentes, e viver inteiramente para o esposo. Seus desejos e ambições devem ser fingidamente satisfeitos para que tenha a sensação de que os realizou. Com um número restrito de criados — todos eles selecionados pelo marido — e pouco dinheiro à disposição, a esposa ideal deve governar a casa evitando intimidades até mesmo com aqueles que vivem sob seu teto. Os contatos com o confessor, as idas à igreja, ou a participação em festas devem ser dosadas. Nada de folguedos, de adornos e modismos. Nada de risos e danças fora de casa, olhares, galanterias.[20]

Detalhadamente justificadas e exemplificadas, as normas de comportamento a que a mulher deveria se sujeitar não só a excluíam do contato com a sociedade, como impediam que tivesse qualquer contato com o mundo exterior. Notícias e mexericos sobre o que ocorria além do portão da casa não deveriam chegar aos seus ouvidos. A leitura, uma forma possível de estabelecer este contato, também lhe era vedada. Para D. Francisco de Mello, os livros deveriam ser escolhidos pelo marido, e os romances certamente proibidos. As advertências que preparou para os casados podem ser divididas em duas categorias:as condutas da esposa em relação à casa, ao marido e à família; e as posturas em sociedade. Mas a possibilidade de pôr em prática estas últimas parece tão escassa que pouca utilidade poderiam ter. A imagem de mulher que esse conjunto de normas revela é

19. D. Francisco Manuel de Mello. *Carta de Guia de Casados.* (1650). Portto. s/d. p. 58.

20. D. Francisco Manuel de Mello. op. cit., passim.

a da incapacidade para dirigir sua vida e de conviver numa sociedade sempre ameaçadora, cujos perigos inevitáveis redundariam em perdição, desonra e humilhações. Um ser fragilizado e ao mesmo tempo infantilmente influenciável, que até a leitura de leves romances poderia pôr a perder. Nos conselhos de D. Francisco de Mello, embora pelo tipo de vida que impôs às mulheres honradas o olhar do outro não possa ser diretamente exercido, ele está sempre presente e adquire um poder tão grande que mais vale evitá-lo, já que é impossível livrar-se dele. O código moral da honra feminina era tão importante e dependia tanto das impressões causadas nos outros, que a mulher honrada era aquela que não causava impressão alguma, posto que não era vista.

Neste aspecto, Souza Nunes não é menos cauteloso. Sobre como proceder na escolha de uma esposa, adverte: O homem deve por atenção aos ouvidos e não aos olhos e escolher a menos conhecida, pois a mulher ideal é a que não tem fama. "A sua melhor fama — sentencia — é não ter fama; o seu melhor nome é não ter nome."[21] Invocando passagens bíblicas sobre mulheres que considera virtuosas, Souza Nunes faz a apologia do recato e da reclusão como o melhor meio de se resguardar a honra feminina. Para o leitor atual, é realmente difícil aceitar que as idéias desenvolvidas neste Discurso III sejam do mesmo autor que, no Discurso número V, defende a igualdade de educação para ambos os sexos, valoriza e enaltece a capacidade feminina. Mas na época, as imagens sobre a mulher eram mesmo dessa forma, confusas e em certos momentos antagônicas, fruto de momentos de maior ou menor intensidade das paixões ou da razão.

O Cavaleiro de Oliveira, por exemplo, critica as leis portuguesas que punem as mulheres adúlteras e são indulgentes com o marido que trai a esposa: "Primeiramente, em Portugal domina uma falsa moral de honra, que incita e anima à selvageria dos homens civilizados. Segundo, torna-se réu de desonra o esposo que, em vez do desagravo direto, desce a denunciar a infiel. E aqui está como contra as regras da razão se sustenta a máxima nefasta que é infâmia levar a juízo, acusar e punir-se segundo as leis a criminosa. Daqui os assassinatos bárbaros, todos contra a humanidade, não poucos contra a inocência."[22] Defensor de uma igualdade de punição para ambos os sexos, por outro lado, é extremamente severo em matéria de

21. Feliciano de Souza Nunes, op. cit., p. 125.

22. Cavaleiro de Oliveira, op. cit., pp. 72-73.

amizades de senhoras casadas com homens, pois acredita que redundam sempre em sentimentos distantes da pura amizade. Com as meninas solteiras, é indulgente quanto aos seus amores, se forem honestos. "A estas digo que amem, amem a valer, sem dissimulação nem reservas."[23] Mas, ao condenar as mulheres que pretendiam ser cultas e instruídas, arremata: "... por compleição e temperamento para a vida interior e caseira é que parece (a mulher) no entanto fadada."[24]

Homem de sociedade, galanteador e apaixonado pelo "sexo fraco", o Cavaleiro de Oliveira homenageia as mulheres, enaltece-as e concede certa tolerância aos defeitos femininos, por sentir-se prisioneiro de seus atrativos. Mas é bem menos indulgente quanto ao caráter e à capacidade feminina; atribui-lhes como espaço privilegiado o lar relega-as à posição de acompanhantes dos homens.

Este discurso, que poderíamos considerar moderado é resultado de uma longa tradição de atitudes masculinas contraditórias em relação ao "segundo sexo". Ele oscilou da atração à repulsão, da admiração à hostilidade, e foi expresso na arte, na literatura e na teologia desde os tempos bíblicos. Porém, como apontou Jean Delumeau, no início da Idade Moderna esse diagnóstico sobre a mulher assumiu uma malevolência intensa, onde o desprezo é camuflado pelo medo de um ser misterioso diante do qual os homens são incapazes de se controlar.[25] No entanto, esse sentimento que se desenvolve de forma tão intensa a partir da Renascença, e que se traduz em inúmeras obras que agridem e difamam as mulheres, surge concomitantemente a um outro, marcado pelas profundas transformações na maneira de se conceber a vida cotidiana. Entre os séculos XVI e XVIII, assiste-se ao triunfo da intimidade individual que invade o espaço social e pouco a pouco conquista todas as classes sociais, alterando o sentido da família. Esta tende a tornar-se o "que nunca havia sido antes: lugar de refúgio onde se escapa aos olhares de fora, lugar da afetividade onde se estabelecem relações de sentimento entre o casal e os filhos, lugar de atenção à infância."[26]

---

23. Cavaleiro de Oliveira, op. cit., p. 30.

24. Idem, p. 234.

25. Quanto ao discurso sobre a mulher nos séculos XVI e XVII, veja-se a análise de Jean Delumeau, *História do Medo no Ocidente*, (trad.), São Paulo, 1990, especialmente pp. 310-312.

26. Phillippe Ariès, "Para uma História da Vida Privada" IN Phillippe Aries e Rogier (org.), *Da Renascença ao Século das Luzes*, Vol. 3 da *História da Vida Privada*, op. cit., p. 15.

As novas funções da família,não só absorvem o indivíduo como atribuem novos papéis aos seus membros. E é nesse espaço que se separa cada vez mais das ações públicas que a mulher será senhora absoluta, figura valorizada pelos atributos que a natureza impôs ao seu corpo. A maternidade será elevada à condição de obra perfeita da natureza. Para exercê-la, a mulher se transformará lentamente de agente de Satã, ser maléfico e imundo, em agente divino, entronizado e respeitado.

Os dois movimentos apontados acima, um que que despreza e condena o "segundo sexo" como representante de Eva e causador da desgraça da humanidade, e o outro de valorização da mulher enquanto mãe e educadora, manifestam-se claramente a partir da Renascença, e se intensificam através da difusão da imprensa. Um volume imenso de publicações que faz da mulher objeto de seu discurso — ora para condená-la (este sensivelmente maior), ora para homenageá-la — reflete os sentimentos contraditórios que as mulheres sempre inspiraram aos homens.[27] Os moralistas do século XVII e XVIII assimilaram essa produção científica e teológica de detração da mulher, enquanto vivenciavam o lento desenvolvimento da delimitação dos espaços públicos e privados, e a valorização da família como instituição protetora de seus sentimentos e afetos.

Ao promover no século XVIII a reedição em Portugal da obra de Ruy Gonçalves intitulada *Privilégios e Prerrogativas do Sexo Feminino,* e que havia sido escrita no século XVI, o capelão de D. Maria I exprimia esse sentimento ainda pouco definido e ambíguo que os homens de letras manifestavam em relação ao sexo feminino no final do século XVIII.[28]

Desejando homenagear a rainha como protetora do sexo feminino, o autor do prefácio afirma ter ficado na dúvida sobre qual obra publicar: a de Feijoó, a de João Alonso, ou o tratado de Ruy Gonçalves. Escolheu este último, o mais antigo, por ser português, "e porque, além dos elogios que faz ao sexo feminino, escreveu as suas prerrogativas e privilégios que o direito lhe concede."[29] Um pouco mais adiante no prefácio toca no cerne do debate sobre a natureza feminina: "Dizem que

---

27. Com a publicação das obras de Christine de Pisan, inicia-se na Europa, através da imprensa, as chamadas *Querelles des Femmes*, um debate que envolveu escritores de ambos os sexos a favor e contra a capacidade intelectual das mulheres, que se estendeu por 400 anos. Veja-se sobre o assunto Joan Kelly, "Early Feminist Theory and the Querelles des Femmes (1400-1789)", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1982, Vol. 8, nº 1, pp. 4-28. O termo "segundo sexo", como é sabido, foi imortalizado na obra de Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, trad., São Paulo, 1961.

28. Ruy Gonçalves, *Privilégios e Prerrogativas do Sexo Feminino*, Lisboa, 1784.

29. Cf. Prefácio à 2ª ed. da obra de Ruy Gonçalves, escrito pelo capelão da rainha, op. cit., p. v.

este sexo é a causa de todos os males do mundo e provam isto com Eva e Cava, uma por ser a causa do pecado original e outra da destruição de Espanha". Quanto a Eva, infor-ma que os Santos Padres não concordaram do mesmo modo sobre quem, se Adão ou Eva, cometeu maior delito. Para o confessor da rainha, Adão é o maior pecador, pois acreditou prontamente em sua mulher contra o preceito que Deus lhe tinha intimidado. Enquanto Eva "foi enganada por um espírito sagaz que nesta ocasião usou das mais eficazes persuasões ..."[30] Mais uma vez vem à tona a dúvida sobre as manifestações do bem e do mal na natureza feminina.

Reeditar a obra de Ruy Gonçalves, escrita com o propósito de desacreditar aqueles que "disseram que as mulheres são de pior condição que os homens em muitas sentenças e conclusões,"[31] é certamente retomar uma discussão inacabada que não tinha conseguido, ao longo de tantos séculos, chegar a qualquer conclusão definitiva. É por outro lado uma conduta reveladora das mentalidades da época, que nos esclarece o porquê das reticências e cuidados dos moralistas quando redigem seus conselhos sobre a conduta feminina e sobre a forma de proceder quanto à escolha da esposa. O que se percebe é que eles reconhecem a importância da maternidade e valorizam o papel social da mulher enquanto mãe e esposa, defensora da nova função que a família assume na civilização ocidental. Por outro lado, a casa é também o melhor lugar para se preservar a honra da mulher, pois, bastante sensíveis ao discurso aterrorizador sobre a natureza feminina, acreditam ainda que ela é suficientemente frágil e lasciva para sucumbir às tentações e cobrir de vergonha todos os que a cercam. Como dizia Souza Nunes, "com um sopro se forma o vidro mais delicado; porém nem este limitado impulso sofre a fama, porque para a destruir basta o hálito que articula uma voz."[32]

A figura ideal da mulher honrada, no século XVIII, é portanto a daquela que controla seus maus instintos e, recatada, oculta seu corpo, ciente das paixões que é capaz de desencadear, pois acredita-se que "o homem é fogo, a mulher estopa, vem o diabo e assopra."[33] Ela reprime sua sexualidade e a transforma em função procriadora. É a mulher sem identidade, virtuosa e honrada que o século XIX

---

30. Idem.

31. Ruy Gonçalves, op. cit., p.2.

32. Cf. Souza Nunes, op. cit., p. 134.

33. Cf. Cavaleiro de Oliveira, op. cit., p. 23.

consagrará definitivamente, mas que no XVII já pode ser louvada como "A crown to her husband ", nos dizeres de um moralista inglês.[34]

O discurso sobre a mulher e para a mulher, que se intensificou na Europa, a partir da Renascença certamente ecoou do outro lado do Atlântico, sendo incorporado pelos representantes da Igreja e do saber científico na América. Mesmo quando iletrados, os colonos não poderiam deixar de ouvir, nos sermões, nas confissões e nos ditos populares o que a sociedade ocidental dizia, acreditava e representava sobre as mulheres. Resta saber, contudo, como na prática moldaram seus comportamentos para se relacionar com as mulheres em geral, e em particular com aquelas que permaneceram "surdas" ao discurso disciplinador da sexualidade feminina. Antes disso, porém, é oportuno esclarecer quem eram as mulheres consideradas honradas ou desonradas, numa sociedade onde brancas e negras, livres e escravas, desempenhavam papéis distintos e usufruíam de condições e *status* que não eram de forma alguma equivalentes.

B) Mulheres Sem Honra e Mulheres Desonradas

"A história das mulheres não pode ser escrita sem que se preste atenção às suas relações com os homens em geral e com os seus homens em particular, nem sem se levar em conta as outras mulheres de suas sociedades."[35] O alerta de Elizabeth Fox Genovese não pode deixar de ressoar quando se considera a honra feminina enquanto valor moral numa sociedade que classifica as mulheres em diferentes categorias.

Vimos que nas sociedades cristãs ibéricas e nas suas colônias americanas a honra feminina destacava-se como elemento fundamental nas relações entre os sexos. De acordo com os preceitos morais cristãos, todas as mulheres possuíam igualmente este bem que era a honra ; contudo, uma grande distância se estabelecia entre a moral da Igreja e a moral dos homens. O ideal da mulher honrada não se aplicava a todas elas.

---

34. É dessa forma que Anthony Walker homenageia a esposa após sua morte, ao desejar expressar o conjunto de virtudes que ela reunia. APUD Antonia Fraser, *The Weaker Vessel*, op. cit., p. 42.

35. Elizabeth Fox Genovese, *Within The Plantation Household (Black and White Women of the Old South)* Chapel Hill, 1988, p. 43.

Numa sociedade onde a escravidão permeava as relações sociais, como acontecia na colonial brasileira, direitos, privilégios e *status*, se definiam fundamentalmente em função da condição legal dos indivíduos (livres e escravos). A honra era, obviamente, um bem atribuído pelo código de valores dos grupos dominantes aos homens e mulheres livres.[36] Logo, as escravas eram consideradas mulheres sem honra, e com as quais um homem branco podia se relacionar sem levar em conta as normas de conduta que regiam as relações entre os sexos. Este é um dos pontos a salientar. Diferentemente do que sucedia com as mulheres livres, as escravas não usufruíam dos privilégios concedidos normalmente ao seu sexo, nem podiam apelar legalmente em caso de estupros ou qualquer outro abuso sexual. A escrava, vivia assim, nestas e outras situações, uma experiência bastante distinta das demais mulheres. Ela não somente era subjugada pela sua condição de mulher — numa sociedade dominada pelos homens — mas o homem que a dominava não era nem seu pai, nem seu marido, mas sim seu senhor. Suas experiências eram marcadas dessa forma, pela sua identidade feminina, mas também pelo estatuto da escravidão, vigente na sociedade e presente em todas as relações que assumia com os indivíduos livres.[37]

Mas desde que só as negras eram escravas, o aspecto racial se sobrepunha muitas vezes à condição legal, e as mulheres negras — escravas ou livres — poderiam ser vistas pelos brancos como socialmente desqualificadas, portanto, sem virtude ou honra a serem preservadas. Refletindo imagens comuns na época, Vilhena observava: "As negras e mulatas viviam na prática de todos os vícios. Desde crianças, começavam a corromper os senhores moços e meninos, dando-lhes as primeiras lições de libertinagem.[38]

Instituída desde o início da colonização portuguesa, a escravidão marcou fortemente a relações entre os sexos no Brasil. Já no século XVI, índias e negras eram tratadas com desprezo pelos homens da Colônia, com quem acreditavam não

---

36. Ao analisar a origem dos códigos de comportamento das sociedades mediterrâneas e as condutas ligadas a eles, Jane Schneider considera a honra como parte desses códigos cuja origem se explica a partir da estrutura política e econômica. Para a autora, honra pode ser pensada como a ideologia do grupo economicamente dominante que luta para definir, aumentar e proteger seu patrimônio numa arena competitiva. Cf. J. Schneider, "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies" IN *Etnology*, vol. 10, 1971, p. 2.

37. Sobre a questão da identidade feminina (convenção de gênero) e a importância das distinções de raça e de classe como aspectos centrais para a compreensão dos sentimentos que as mulheres tinham de si mesmas em sociedades escravistas, veja-se Elizabeth Fox Genovese, op. cit., p. 39

38. APUD Paulo Prado, *Retrato do Brasil*, 7ª ed., Rio de Janeiro, 1972, p. 203

pecarem em caso de relações sexuais fora do casamento, principalmente se fossem escravas.[39] A literatura está repleta de exemplos dos abusos sexuais praticados pelos senhores contra suas escravas, reveladores de que, na mentalidade dominante dos brancos, negras, mulatas e índias não eram mulheres cuja virtude merecesse qualquer atenção, isto embora elas enquanto mulheres pudessem sentir-se — e com certeza o faziam — violentadas e injuriadas pelos senhores.[40] Como detectou Ronaldo Vainfas, as restrições impostas pelo sexto mandamento não eram totalmente desconhecidas. Mas os homens, distantes dos preceitos cristãos, distinguiam claramente as mulheres honradas das mulheres sem honra com quem acreditavam ser lícito praticarem a fornicação simples: "uns diziam que não era pecado dormir com negras solteiras pagando-se por isso". Outros afirmavam "serem lícitos os ajuntamentos carnais com mulheres índias ou negras, ainda que casadas". E havia os que defendiam "não existir pecado em negociar e ajuntar-se carnalmente com mulheres públicas". Opiniões simples no dizer do autor, mas reveladoras da moralidade masculina da Colônia.[41]

Pela fala dos homens, percebe-se que não era apenas em relação às escravas e às negras que a moral se "alargava" na Colônia. A elas se somavam aquelas que vendiam seu corpo em troca de pagamento — as meretrizes — e qualquer mulher que não usufruísse de uma proteção masculina, independen-temente da raça ou da condição legal. Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva, celibatária era a mulher que não se casava, enquanto solteira era sinônimo de prostituta,[42] e com estas os homens sentiam-se livres de todo impedimento moral, fosse religioso ou social. Porém é preciso lembrar sempre que a escrava não tinha honra por ser *escrava*, uma situação que independia dela. Para os grupos dominantes, todo um conjunto de mulheres não tinha honra: as escravas, as negras e índias, as prostitutas. Não eram desonradas e talvez não fossem sequer "pecadoras", pois até os representantes da Igreja as viam com certa complacência, uma vez que prestavam um serviço à

39. Cf. Ronaldo Vainfas. *Trópico dos Pecados - Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. RJ. 1989. pp. 64-65.

40. Exemplos realmente não faltam e são nossos conhecidos. Veja-se, entretanto, a análise de Sonia Giacomini sobre a exploração sexual da escrava em *Mulher e Escrava, uma introdução histórica ao estudo da mulher negra*. Petrópolis. 1988. pp. 65-72.

41. Veja-se Ronaldo Vainfas. op. cit.,pp. 52-60.

42. Cf. Maria Beatriz Nizza da Silva. *Sistema de Casamento no Brasil Colonial*. São Paulo. 1984. p. 80.

comunidade, garantindo aos homens um espaço para o exercício de sua sexualidade sem que transgredissem os códigos morais impostos às "honradas".

Muito se tem escrito sobre a construção e a valorização dessas duas imagens femininas opostas: a prostituta e a mãe sem mácula, a mulher sem honra e a mulher desonrada, sobre como uma necessitava da outra para vivenciar seus papéis na sociedade. A prostituição vista como um mal necessário — tantas vezes lembrado desde Santo Agostinho[43] — servia (e ainda serve) como limite entre os territórios da sexualidade, como fronteira entre o que era permitido e o que era condenado. O que explica não só a importância que a prostituição assumia na sociedade, enquanto instituição preservadora da honra das demais mulheres, mas também o local onde esse sexo ilícito, porém permitido tacitamente, era (ou é) exercido: nos confins da cidade, em zonas nitidamente delimitadas e até junto às muralhas, no caso das cidades medievais.[44] "Pacificadoras da violência sexual", "salvaguarda do casamento moderno", é assim que Mary del Priore as denomina, ao trabalhar habilidosamente com os arquétipos da prostituta e da santa mãezinha.[45]

O Estado metropolitano, por sua vez, era bem mais tolerante com as mulheres sem honra do que com as desonradas: estas são as que tinham honra e a perderam através de condutas sexuais condenadas tanto pela sociedade como pela Igreja. O capitão general Antonio José da Franca e Horta advertia o capitão-mor da vila de S. Luiz, em 1804, sobre a conduta em relação às prostitutas: "Recomenda Sua Exa. e determina a V. Mce. que se haja no castigo das prostitutas que ali houver com toda a moderação e prudência que lhe é própria, desterrando somente as que forem mais escandalozas no seu modo de vida; visto ser irremediável um mal semelhante."[46]

---

43. Ao analisar o que denomina de "jogo segregação-integração da relação indissolúvel entre prostituição e família", Marilena Chaui lembra oportunamente vários romances que abordam a idéia da prostituição como um mal necessário, criticando a moral burguesa repressiva da sexualidade. Veja-se Marilena Chui, *Repressão Sexual Essa Nossa (Des) Conhecida*, São Paulo, 1984, pp. 79-83; Veja-se também para o período colonial, a análise de Mary del Priore sobre a prostituição no livro *A Mulher na História do Brasil*, São Paulo, 1988 pp. 21-23.

44. Veja-se sobre a localização dos bordéis na Castela medieval, Heath Dillard, *Daughters of The Reconquest Women in Castilian Town Society*, 1100-1300, Cambridge, 1984, pp. 194-195.

45. Cf. Mary del Priore, *Ao Sul do Corpo - Condição Feinina, Maternidade e Mentalidades no Brasil Colônia*, Tese de Doutoramento, USP, SP, 1990, p. 110. Em sua análise, a autora traz à tona as visões do Estado, da Igreja e das próprias mulheres sobre a prostituição.

46. Cf. Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo,.vol. LV, SP, Arquivo do Estado de São Paulo, 1937, pp. 230-231.

É interessante, que o fruto dessas relações ilícitas, a bastardia, também era um elemento que privava as mulheres de certa dose de dignidade. As bastardas, filhas ilegítimas ou naturais, não eram exatamente mulheres sem honra, mas, sob o olhar da sociedade, estabeleciam-se nas fronteiras entre a honra e a desonra: traziam em si a pecha do pecado, o signo da desonra. Sobre elas recaíam outros sentimentos intimamente ligados à desonra: a suspeita, o desconhecimento da origem e também a vergonha. D. Francisco Manuel de Mello referindo-se às criadas aconselhava: "Mulheres que são como o rio Nilo, a quem se não sabe o nascimento e toda sua corrente, fugi, Senhor, delas como dos próprios crocodilos que dizem leva esse rio. Há umas que dão em ter Dons; outras que se prezam de nobilíssimas (e praza a Deus que não seja por afinidade); muitas que se vendem como filhas bastardas de fulano e fulano, as quais (se o são), sendo mal criadas pelas mães, são pouco a propósito para boas criadas."[47]

Mesmo levando-se em conta que era prática corriqueira legitimar os filhos tidos em adultério ou fora do casamento, e até trazê-los para o convívio doméstico, como se nota freqüentemente através da leitura dos testamentos,[48] nos quadros mais altos das sociedades ibéricas a bastardia podia trazer um profundo sentimento de vergonha, a ponto de se desejar escondê-la.[49] Nos conventos e recolhimentos da Colônia, a ilegitimidade do nascimento raramente era acobertada e não impedia a entrada de uma jovem. Mas na maior parte dos estatutos, as restrições às bastardas vinham estabelecidas juntamente com os impedimentos dedicados à "limpeza de sangue"e à condição legal.[50]

---

47. Cf. D. Francisco Manuel de Mello, op. cit. pp. 72-73.

48. Segundo Alcântara Machado, que estudou os Inventários paulistas antigos, a menção aos bastardos era bastante frequente "porque é preciso dizê-lo em abono dos homens de outrora: os pais não esqueciam dos filhos do pecado. A confissão é feita quase sempre com todas as minúcias, especificando os adulterinos e os naturais e nomeando a mãe." Cf. Alcântara Machado, *Vida e Morte do Bandeirante*, SP, 1929, p. 150. Nos processos de legitimação nota-se a preocupação dos pais em legitimarem seus filhos. Veja-se ANRJ, Mesa de Consciência e Ordem, Cx. 736, Pc. 1, doc. 1.

49. Sor Juana Inez de la Cruz, por exemplo, a famosoa religiosa mexicana, ocultou este detalhe de sua vida (a bastar-dia) cuidadosamente, fato que só neste século foi revelado por um de seus biógrafos. Cf. Padre Diego Calleja, APUD Jean Franco, *Plotting Women, Gender and Representation in Mexico*, Nova Iorque, 1989, p. 24.

50. O estatuto terceiro do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, por exemplo, estabelecia no parágrafo 1, referente às admissões: "preferirão as que forem órfãs de pai e mãe; as que forem só de pai; e serão filhas legítimas de legítimo matrimônio, cristãs velhas..." E no parágrafo 2: "em nenhum caso, e com nenhum pretexto, serão admitidas neste Recolhimento moças pardas, ou mulatas; por se temer a desunião e discórdias que podem resultar de não haver igualdade nas pessoas..." ASCM-RJ, Lata 10, Estatutos do Recolhimento das Órfãs.

Escravas, negras, prostitutas, bastardas eram mulheres que na Colônia embaralhavam-se na teia dos valores morais de uma sociedade onde condição legal, raça e ilegitimidade do nascimento classificavam e distinguiam os indivíduos de acordo com os valores dos grupos dominantes, concedendo ou negando *status* de honra, dignidade e virtude. Mas desde que estes atributos exteriores dependiam do olhar onipresente do outro, nada impedia que no interior de suas comunidades essas mulheres guiassem seus passos e fossem julgadas por outros códigos de comportamento, diferentes daquele que as confinava no rol das mulheres sem honra. É possível que os comportamentos sexuais das escravas, negras livres e brancas pobres não tivessem o mesmo peso e medida que assumiam na sociedade dirigida pela elite branca. Mas qual o limite de tolerância e de ação de um marido frente às relações sexuais de sua esposa escrava com o senhor? Certamente não seria o mesmo de um homem livre. Não cabe aqui decifrar estes códigos morais, mas é preciso chamar a atenção para sua existência. Não é das mulheres "sem honra" que esse estudo se ocupa, mas das desonradas, aquelas que a perderam e foram punidas pelos familiares. Mas como, em termos ideais, honradas seriam todas aquelas que se contrapunham às que "não tinham honra", muitas vezes é a partir do seu avesso que se consegue uma aproximação com essas mulheres.

De acordo com a legislação civil e eclesiástica punia-se aquele que tivesse tratos carnais com jovens virgens e com as casadas.[51] Mas as leis eram particularmente mais severas com as mulheres adúlteras. O "Peregrino da América", atento a essa desigualdade entre os sexos, advertia os leitores sobre o pecado do adultério, lembrando-lhes que tanto os homens como as mulheres, frente às leis divinas, eram pecadores no ato do adultério: "... porque lhes parece a muitos homens casados, que não é tão grave a culpa do adultério que fazem a suas mulheres, como é a das mulheres para com os maridos. Pois saibam que ainda que as justiças humanas sejam com alguma dissimulação, na Lei divina corre o mesmo paralelo: e não sei se diga que com maiores circunstâncias, porque quanto mais se conhece a graveza da culpa, tanto é mais castigada por Deus."[52]

---

51. O crime de rapto e estupro, bem como do adultério na Colônia foi primeiramente analisado por Maria Beatriz Nizza da Silva em sua obra pioneira *Sistema de Casamento no Brasil Colonial*. Veja-se especialmente pp. 191-198; 70-83. A autora através da análise da legislação e de moralistas dos século XVII, chama a atenção para a desigualdade existente entre os sexos na questão da punição do adultério: veja-se pp. 191-192. Consulte-se também a respeito, Cândido Mendes Almeida, *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal, recopiladas por mandado D'El Rey D. Philippe I*, RJ, 1870, Livro V, tit. XXV, pp. 1174-1175.

52. Cf. Nuno Marques Pereira, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, 6ª ed., 1939, p. 290.

Ouvindo o que os homens diziam sobre as práticas sexuais na Colônia, Ronaldo Vainfas confirma o elenco das mulheres que se deveriam honrar, e que a legislação discrimina: "Embora defendessem a fornicação simples e não considerassem pecado dormir com mulheres, jamais afirmaram a licitude da fornicação com virgens ou donzelas. Poucos defenderam as relações com parentes ou mulheres casadas. Sinal de que, na América, a sexualidade não era totalmente desregrada como pretendiam Gilberto Freyre ou Paulo Prado."[53] Na Colônia, mulheres desonradas eram, portanto, com exceção das consideradas sem honra, todas aquelas que não se conservassem castas até o casamento e as que traíssem seus maridos, fossem elas da elite, ou das camadas mais baixas da sociedade.[54]

A Correspondência da Polícia do Rio de Janeiro e os *Termos de Bem Viver* assinados pela população mais humilde deixam entrever que os valores próprios do matrimônio — fidelidade e responsabilidades várias dos cônjuges — eram incorporados também por aqueles que viviam amancebados, e que estes esperavam de seus parceiros condutas de comportamento semelhantes aos proclamados pelo estado de casamento. Com ou sem a bênção do sacramento, homens e mulheres de várias origens consideravam-se injuriados e desonrados aos olhos de seus pares em caso de infidelidade de seus parceiros. "Aos oito dias de outubro de 1808, na Secretaria da Polícia, apareceu Maria Rosa de Jesus, moradora na rua dos Pescadores, e por ela foi dito que por este Termo se obriga a não mais solicitar a Joaquim Moreira, marido de Policena Maria de Jesus com quem anda concubinada, e por causa deste concubinato o dito Moreira trata com sevícias a mesma sua mulher ficando de uma vez extinta esta amizade para de que obrando em contrário ser degredada para fora a arbítiro desta Intendência e às mais penas que forem convenientes. E assim prometeu cumprir."[55] No ano seguinte, apareceram na mesma intendência José Midosi e sua mulher Isabel; ambos assinaram Termos de

53. Cf. Ronaldo Vainfas, op. cit., p. 59.

54. No romance histórico, *As Mulheres de Mantilha* de Joaquim Manuel de Macedo, uma das personagens — Emiliana — é uma jovem parda pobre, cujo pai zelava atentamente por sua honra. Devido à sua beleza, Emiliana despertou a atenção de Alexandre Cardoso de Meneses, ajudante oficial-de-sala do vice-rei Conde da Cunha. Após vários artifícios, Meneses consegue seduzir a jovem. Numa passagem do romance, o Conde da Cunha referindo-se ao fato, comenta: "Emiliana ... é filha de pais pobres mas honestos" e por isso recomenda a seu ajudante que descubra o sedutor e raptor da donzela para que seja obrigado à dota-la e casá-la "com algum oficial a contento de seus pais." Era assim que segundo os valores da época procedia-se em relação aos crimes contra a honra feminina, mesmo em se tratando de uma moça humilde. Cf. Joaquim M. de Macedo, *As Mulheres de Mantilha*, São Paulo, s/d, p. 157.

55. ANRJ, Termos de Bem Viver, Cód. 410, vol. 1, f.38.

Bem Viver. Ele, prometendo viver em harmonia com a esposa e lhe dar mesada conforme suas posses, e ela prometendo não receber em sua casa pessoas que o desgostassem.[56]

Através da documentação da polícia, fica claro que em suas relações afetivas homens e mulheres colocavam esperanças e expectativas de vida, e em caso de fracasso tinham muito o que perder: estabilidade econômica, mesmo que mínima, proteção, amor próprio, o respeito dos amigos e vizinhos, e sua auto-estima. Todos esses sentimentos juntos dependem, na vivência subjetiva dos indivíduos, daquilo que vimos denominando até agora como honra.

A intendência da Polícia do Rio de Janeiro, no início do século XIX, era o local onde chegavam informações e notícias de todo o tipo sobre a cidade e sua população: crimes, desavenças entre familiares, problemas no interior das comunidades, queixas sobre os preços dos produtos, enfim, denúncias várias. O intendente, informado pelos juízes de crime dos bairros, era convocado pelo monarca para dar seu parecer sobre os mais diferentes assuntos. Sua correspondência com outras autoridades revela que a rede de comunicações que estabeleceu na cidade lhe permitia estar a par dos acontecimentos e de verificar rapidamente o que desconhecia.

Paulo Fernandes Viana, o primeiro intendente da corte (1808-1821), parecia estar sempre próximo do povo e era depositário de suas angústias e esperanças. A ele se recorria para pedidos de proteção e solução para problemas econômicos e afetivos. Distribuía a justiça, mandava prender e punir os infratores, aconselhava e recebia os que procuravam por socorro. Funcionava como intermediário entre o poder público e a esfera privada.[57] Junto a ele as pessoas procuravam se livrar de uma suspeita; procuravam-no muitas vezes em segredo e confiavam-lhe seus sentimentos. Era ao intendente que uma mulher pobre, maltratada e traída pelo marido recorria para se queixar e pedir justiça, como se nota pelo já mencionado Termo de Bem Viver assinado por José Moreira, que prometeu deixar a amásia. Ao intendente os vizinhos denunciavam o que viam e ouviam na casa ao lado, o pai

---

56. ANRJ, Termos de Bem Viver, Cód.410, vol.1, f.37.

57. Arlete Farge aponta, na França do século XVIII, função semelhante para o tenente general da polícia: "inúmeros parisienses importunavam a polícia com suas contendas domésticas e seu ponto de honra" observa citando as memórias de um deles, e conclui: "Mais que uma idéia ou uma noção, a injúria é um sentimento, uma convicção com a qual convivem e se debatem os homens e as mulheres do povo". Veja-se Arlete Farge, "Famílias, a Honra e o Sigilo" IN *História da Vida Privada*, op. cit., p. 589.

pedia solução para a desonra de uma filha e punição para o infrator, e o marido de partida para o Ultamar, confidencialmente, revelava que desconfiava da esposa e requeria um local seguro para interná-la durante sua ausência. A ele, as viúvas solicitavam dipensas para o serviço militar de seus filhos, e degredo para aqueles que não as obedeciam. Um homem de recursos limitados podia requerer punição para a mulher que o traía, como fez Manoel da Cunha. Sua mulher, vinda da cadeia, compareceu à Polícia para assinar que "se comprometia a viver bem com seu marido, soldado do batalhão nº 11 e não fazer desordens....o que prometeu cumprir."[58] No final de 1819, foi a vez de José Antonio de Souza se comprometer a "não tornar a receber em sua companhia Germana Pereira, mulher de Bernardo Ribeiro, cabo do Batalhão nº 11, e de não seduzi-la nem ter com ela relações algumas, com a pena de ser punido com o rigor das leis..."[59] Era também à Intendência que uma mulher negra recorria para preservar sua integridade física, mas possivelmente também moral; no início de 1809, "apareceu na Secretaria Geral da Polícia. Julião Afonso, preto forro, ao qual foi determinado " ... que de hoje em diante deve abster-se das desordens que faz a Maria de Freitas, preta, querendo por força a sua amizade e que obrando o contrário havia de ser preso e exterminado para fora desta corte, o que ele prometeu cumprir e assinou..."[60]

Através da documentação da polícia pode-se avaliar as relações afetivas da população. Ela revela as atitudes de maridos e esposas que não aceitavam certas condutas de comportamento de seus companheiros. Pessoas de condição muitas vezes simples que procuravam na Intêndencia meios para salvaguardar sua honra, reclamar do marido ou punir uma esposa adúltera. Mas, enquanto entre a população livre de baixa renda uma mulher que traísse o marido era obrigada a assinar um Termo de Bem Viver, podendo ser degredada para outra localidade por ordem da polícia caso não cumprisse o estabelecido, nas camadas intermediárias e mais favorecidas a solução para tais delitos era comumente o confinamento numa instituição de clausura, a pedido dos familiares.

---

58. ANRJ, Termos de Bem Viver, Cód.410, vol..2, f.157, 3-3-1821. Veja-se sobre o caráter pouco esclarecido até hoje dos Termos de Bem Viver e uma possivel classificação temática dos tipos de infrações contidas nessa documentação: Marcos de Freitas Reis, "A Intendência da Polícia da Corte e Do Estado do Brasil: Os Termos de Bem Viver e a Ação de Paulo Fernandes Viana", Anais da II Reunião da Sociedade de Pesquisa Histórica (SBPH), São Paulo, 1983, pp. 95-100.

59. ANRJ, Termos de Bem Viver, Cód. 410, vol. 2, f. 10, 1/12/1819.

60. ANRJ, Termos de Bem Viver, Cód 410, vol. 1, f. 26, 20/1/1809.

Do conjunto de documentos consultados, emergem três aspectos sobre a honra como associada à virtude feminina: Primeiramente, ela era um bem. Embora o código moral dominante a atribuísse apenas a algumas mulheres, no interior de suas respectivas comunidades, todas as mulheres estavam sujeitas à condenação e punição no caso de práticas sexuais em desacordo com seus códigos de comportamento. Assim, a punição à mulher "desonrada" era uma conduta aceita sem restrições pela sociedade como um todo. Neste sentido, fica claro um segundo aspecto: a preservação da honra feminina era uma questão essencial nas relações entre os sexos, pois sua perda trazia prejuízos para toda a família. Mas a perda não era necessariamente definitiva e, como outros bens, a honra poderia ser recuperada através de mecanismos criados e acionados tanto pela Igreja como pelo Estado e pelos familiares. O casamento, a indenização ou a internação num recolhimento poderiam significar a recuperação da honra perdida. Na sociedade colonial, todas as instituições dominadas pelos homens — a Igreja, o Estado e a família — estavam empenhadas em preservar, punir e recuperar a honra feminina. O Estado segregava e expurgava as mulheres sem honra e desonradas, enquanto a família as confinava. A Igreja por sua vez, condenava-as à danação eterna. Mas todas as três instâncias podiam também perdoá-las.

A Igreja procurou, ao longo dos séculos, através do discurso teológico e das pastorais de costumes, alertar contra os pecados da carne, auxiliando a preservar a moral e a honra das famílias. Frente ao fato consumado, ela poderia perdoar o pecador arrependido, pela confissão e pela contrição restaurando a esperança na salvação. Mas em caso de persistência, os colonos advertidos pelas leis do Concílio de Trento sabiam que estavam sujeitos a penas pecuniárias, prisão, degredo ou excomunhão.[61] Numa pastoral publicada em Minas Gerais em 1727, D. Antônio de Guadalupe, bispo do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais ordenava aos párocos e confessores não aceitarem em confissão pessoas que soubessem estar concubinadas. Nem mesmo deveriam aceitar por padrinhos aquelas pessoas que soubessem que viviam em concubinato. O bispo culpava os mesmos confessores da pouca emenda dos concubinados, que não estavam atentos a estes pecados. A

61. Vejam-se: *Constituições Primeyras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide (1707)*. Coimbra, 1720. Livro 5, tit. 22, parágrafo 982.

negação dos sacramentos foi imposta também pela mesma pastoral aos senhores que permitiam que seus escravos vivessem amasiados.[62]

O Estado, já vimos, segregava as prostitutas em áreas especificas e era tolerante quando estas não causavam demasiado escândalo. Mas a bem da moral pública, punia-as em certos casos, com degredo e prisão. O general Martim Lopes de Saldanha ordenava ao sargento-mor Francisco José Monteiro em 1778: "Atendendo à justa representação, que me faz D. Felícia Barbosa Xavier, de que uma mulher meretriz, por nome Maria de Andrade, tem totalmente abstraído a seu filho Manoel Cardoso dos Santos não arruinando apenas a sua consciência com a depravada vida, mas também destruído a fazenda de sua casa: ordeno a Vmce., que faça prender a dita Maria de Andrade, e na primeira embarcação que for para a ilha de Santa Catarina ... a remeta, recomendando ao comandante da referida embarcação a entrega desta mulher naquela ilha, onde será mais útil para se povoar, e de que ele será obrigado a mostrar clareza da referida entrega."[63] Em 1803, o capitão general Antonio José da Franca e Horta tomava atitude semelhante com uma rapariga que vivia amancebada com o pároco da freguesia de S. Sebastião conhecida por "filhinha do vigário". Atendendo ao escândalo, mandou recolhê-la a uma "casa honesta e segura e depois de oito dias ... conduzi-la à vila de Ubatuba, donde seguirá incontinente para a de Cunha, a entregar ao respectivo capitão-mor José Alves de Oliveira, para que na mesma vila permaneça até ulterior decisão."[64] A preocupação dos capitães generais era claramente com a preservação da moral pública, quando proibiam, por exemplo, o uso dos rebuços e dos mantos de baeta que cobriam o rosto das mulheres paulistas. O alvará de proibição datado de 20 de agosto e de 6 de outubro de 1649 foi objeto da correspondência dos governadores de São Paulo entre 1775 a 1810. Pelo teor das ordens, percebe-se que as autoridades temiam que por trás dos rostos tapados e do anonimato as mulheres pudessem cometer atitudes desonrosas. "Andem elas de baetas, andem como quiserem, contanto que não andem rebuçadas, com as caras cobertas e desconhecidas ..." esbravejava Antonio José de França e Horta escrevendo ao capitão da vila de Taubaté em 1810.[65]

62. ACMA, Pasta 1, gaveta 1, Arq. 1, "Primeira Pastoral a ser publicada em Minas Gerais", 3/11/1727, D. Antônio de Guadalupe, p. 29.

63. Doc. Interessantes, vol. LXXXI, SP, 1956, p. 11.

64. Doc. Interessantes, vol. LX, SP, 1937, p. 185.

65. Doc.Interessantes, vol. LIX, SP, 1937, pp. 118-119.

Segregar e expurgar da sociedade eram portanto formas adotadas pelo Estado para punir as mulheres desonradas, mas também atitudes comumente tomadas pelas famílias. Neste sentido, o confinamento serviu de solução para muitos maridos e pais que desejavam punir suas esposas e filhas, preservar a honra da família ou recuperá-la. Mas é somente no interior dessa discussão mais ampla sobre a honra associada às condutas sexuais das mulheres que se poderia compreender o destino das mulheres coloniais enclausuradas por questões de honra, um dos objetos centrais desse estudo.

Para realizar o ideal da mulher honrada, a conquista de um estado — o casamento ou a religião — foi imposto às mulheres da Colônia, ou abraçado livremente por elas. O que estava em jogo era a preservação da honra feminina, e para tanto o confinamento foi amplamente utilizado, pois a vida de reclusa ou de religiosa representava o ideal máximo da virtude feminina. Estes dois aspectos — a preservação da honra feminina e a punição das desonradas — são duas das funções assumidas pelos conventos e recolhimentos da região Sudeste, e serão analisadas através das práticas cotidianas dos colonos nos próximos itens deste capítulo.

2 - AÇÃO E CONTRAVENÇÃO: UMA QUESTÃO DE HONRA

A) A Conquista de um "estado"

Escrevendo na primeira metade do século XVIII, Nuno Marques Pereira explicava através da fala do famoso *Peregrino da América:* "Três são os estados em que se pode conservar o homem em Graça de Deus: de matrimônio, de religioso, e de celibato."[66] Porém, em se tratando de uma mulher, a preocupação dos pais de família concentrava-se apenas nos dois primeiros pontos, isto é, no estado do matrimônio e no da religião, uma vez que o celibato apesar de ser aquele mais próprio para se entregar a Deus, "... é muito arriscado ... porque é necessário que tenha muito de Deus, quem anda sob o fogo da sensualidade, para não se queimar, nem se lhe pegarem os vícios, cujos exemplos trás sempre diante dos olhos."[67]

66. Nuno Marques Pereira, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, op. cit., p. 220.

67. Idem.

Dar estado a uma filha poderia significar, no período colonial, preservá-la dos riscos de sucumbir "ao fogo da sensualidade". Para este mal só havia dois remédios: entrar para a religião, onde aprenderia a controlar e sublimar os desejos do próprio corpo, ou discipliná-los através das normas sexuais impostas pelo sacramento do matrimônio.

A matéria deste sétimo e último sacramento, conforme estipulado pelas Constituições do Arcebispado da Bahia, "... é o domínio dos corpos, que mutuamente fazem os casados quando se recebem ..." O matrimônio, complementa o legislador, foi "... ordenado principalmente para três fins, e são três bens que nele se encerram. O primeiro é o da propagação humana, ordenada para o culto e honra de Deus. O segundo é a fé e a lealdade que os casados devem guardar mutuamente. O terceiro é o da inseparabilidade dos mesmos casados, significativa da união de Cristo Nosso Senhor com a Igreja Católica". A legislação eclesiástica adverte ainda: "Além desses fins, o casamento é também remédio da concupiscência e assim S. Paulo o aconselha como tal aos que não podem ser continentes."[68]

Na visão da Igreja, o celibato é, portanto, um estado perigoso tanto para os homens como para as mulheres, e ambos podem sucumbir à tentação e cair em pecado. Aconselha-se o casamento a todos aqueles que não conseguirem manter-se castos. Mas numa sociedade onde códigos morais distintos se aplicavam aos indivíduos conforme o sexo de seus representantes, segundo a representação da época maior perigo corriam as mulheres — principalmente aquelas que não dispunham de uma proteção masculina permanente. Daí a necessidade da mulher ser tutelada pelo pai ou pelo marido. Na falta de ambos, um irmão, tio ou tutor, e até mesmo uma instituição de clausura encarregava-se de assumir a função.

Além dos perigos que se acreditava cercarem a mulher celibatária, ela carregava em si o estigma da imagem pecadora de Eva. Assim como o "Ave!" pronunciado pelo anjo da Anunciação representa o anagrama de Eva, aos olhos da sociedade a mulher para ser respeitada deveria transformar-se no seu inverso, despir-se do manto do pecado, e reverter sua natureza maligna para atingir a pureza e a virgindade simbolizadas na imagem da Madona.[69]

68. Cf. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, op. cit., Livro I, Tit. 62, parágrafos 259 e 260.

69. Esta explicação encontra-se num canto anônimo, provavelmente do século IX. Veja-se Chiara Frugoni, "La donna nelle immagini, la donna immaginata" IN Christiane Klapich-Zuber (orrg.), *Il Medioevo*, 2º vol. da *Storia delle Donne*, dir. por Georges Duby e Michelle Perrot, Roma, 1990, p. 424.

Sem uma proteção masculina, a virtude feminina sempre representada como frágil ficava à mercê dos outros, como se a mulher não pudesse preservá-la sozinha. D. Francisco Manuel de Mello transmite bem esta idéia na *Carta de Guia de Casados,* ao comparar a honra da mulher à muda de uma planta. Era preciso cuidá-la atentamente para que crescesse de forma saudável: "Bem se vê que não basta plantar a murta no jardim, por de melhor casta que ella seja; ... é necessário torcer-lhe às vezes os raminhos, e outras cortar-lhe as vergonteas; e contudo nada aproveita, se o jardineiro a não toza e cultiva, porque veceja muito."[70] Viviam assim as mulheres, na dependência moral de uma tutela masculina. Legalmente, entretanto, era reconhecida sua capacidade para reger seus bens e sua pessoa.

Esta representação dicotômica — capaz/incapaz — está presente também na prática judiciária. Os documentos relativos a tutelas e emancipações esclarecem como o referencial externo, na ausência de uma figura masculina protetora, adquiria significado numa sociedade onde as aparências eram levadas em conta também pela justiça.

Ana Felícia Alves de Aguiar, filha legítima e com idade de 24 anos, requereu ao Príncipe Regente, através do Desembargo do Paço, sua emancipação jurídica, alegando "... achar-se com capacidade para bem reger sua pessoa e seus bens ..." Nos depoimentos das testemunhas arroladas, esperava-se que confirmassem o conhecimento que tinham da jovem e atestassem sua boa conduta. Todas as testemunhas confirmaram não só a legitimidade de seu nascimento, mas informaram "... *por ver* e *conhecer* muito bem a justificante que esta tem juízo e capacidade para reger sua pessoa e governar seus bens."[71]

O mesmo sucedeu a Maria Tereza de Jesus, viúva do cap. Evaristo Alves da Silva, que teve que provar em juízo para assumir a tutela de sua filha de onze meses "... que em seu estado de viuvez, vive com todo *recato* e *honestidade*." Maria Tereza necessitava de uma certidão da Provedoria dos Defuntos e Ausentes para assumir a posse de seus próprios filhos, apesar de seu marido tê-la nomeado em testamento tutora das crianças. Era necessário no entanto ao juiz a confirmação da comunidade na qual vivia, de que D. Maria Tereza vivia honradamente.[72]

---

70. D. Francisco Manuel de Mello, op. cit., p. 68.

71. ANRJ, Mesa do Desembargo do Paço, Cx.105 - II, doc 59, 1811.

72. ANRJ, Mesa do Desembargo do Paço, Cx. 130-I doc 5, Provisão de 28 de maio de 1827.

Conforme esclareceu Maria Beatriz Nizza da Silva, "a emancipação e a maioridade eram eventos da vida familiar que se relacionavam mais com as circunstâncias, com o modo de viver, do que com a idade cronológica."[73] Embora a maioridade fosse atingida aos 25 anos, filhos solteiros de ambos os sexos mantinham-se submissos à mãe viúva. Os rapazes aos 20 anos e as moças aos 18 podiam requerer suas cartas de emancipação.[74] Mas eram considerados verdadeiramente emancipados pela comunidade a qual pertenciam, quando assumiam publicamente um estado, ou constituíam uma família própria, principalmente as mulheres.

Além de dependente, a mulher que não se casava era discriminada pela sociedade, principalmente se não tivesse meios para se sustentar. Gilbero Freyre captou bem esse sentimento em relação à solteirona nas camadas da elite: "Nos sobrados, diz ele, a solteirona é a maior vítima do patriarcalismo em declínio ... abusada não só pelos homens, como pelas mulheres casadas. Era ela quem tanto nos dias comuns como nos de festa ficava em casa o tempo todo, meio governanta, meio parente-pobre, tomando conta dos meninos, botando sentido nas escravas, cosendo, serzindo meia, enquanto as moças casadouras iam ao teatro ou à igreja."[75]

Portanto, uma das preocupações em relação às mulheres por parte dos familiares, e muitas vezes delas próprias, era a conquista de um estado que lhes permitisse viver em segurança tanto física, quanto econômica e moral.

Viu-se nos requerimentos para a fundação de conventos na Colônia, o quanto era importante "dar estado " aos filhos, principalmente às meninas. Na segunda metade do século XVIII, Feliciano de Souza Nunes, advertia sobre o assunto em seus *Discursos Políticos e Morais*: "Devem os pais enquanto vivem, se podem, dar estado aos filhos. Não devem esperar que estes o tomem ou que outrem lho dê. O melhor será aquele, em que tiverem exercício mais apropriado ao seu gênio e agilidade. O mais acertado será dotá-los daqueles bens, que não se podem perder ou dissipar."[76] Recomendava também que a herança fosse repartida por todos os filhos.

---

73. Maria Beatriz Nizza da Silva, *Sistema de Casamento no Brasil*, op. cit., p. 186.

74. Idem.

75. Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos — Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano*, Brasília, 1977, pp. 126-127.

76. Feliciano de Souza Nunes, op. cit., p. 39.

Sucedia, comumente, um casal ter muitos filhos e não poder dotá-los igualmente. Quando o número de meninas era maior do que as posses disponíveis, a necessidade de dar estado a todas elas poderia significar o convento para uma, duas, ou até mesmo para todas. Não foram poucos os exemplos de várias irmãs enviadas para a clausura como forma de solução para questões domésticas. Mas quando se tratava de dar estado a uma filha, vários outros elementos eram levados em conta. Desde a vocação religiosa, a disponibilidade de pretendentes, até a morte prematura de outras filhas. Uma vez pesados todos os apectos, tomava-se a decisão. Não deve ser ignorada também a possibilidade da jovem fazer prevalecer a sua vontade. A opção pelo convento nem sempre, porém, desagradava as herdeiras.

Luís Ferreira Botelho, por exemplo, natural de Óbidos casou-se em 1735 com Maria Diniz de Jesus com quem teve um filho e cinco filhas, das quais uma se casou com Domingos Jacome da Costa e as demais se tornaram religiosas no Recolhimento da Luz. Tereza Maria da Trindade e Isabel Ferreira de Santana entraram para o claustro em 1774; Ana Ferreira seguiu-as em 1775 e Andreza Maria Ferreira em 1789. De acordo com o costume da casa, não levaram dote algum e passaram o resto de suas vidas como religiosas. Nenhuma das quatro abandonou a clausura, embora o estabelecimento não fosse um convento professo. Ao contrário, destacaram-se na comunidade pelos serviços prestados. Izabel foi mestra das noviças durante 42 anos tendo substituido a regente em períodos de doença da mesma. Ana Maria, "uma religiosa cheia de virtudes, favorecida por graças extraordinárias" ocupou o cargo de porteira por 36 anos e de regente por mais 19. Todas longevas, faleceram com mais de 75 anos. Talvez os Diniz tenham escolhido o Recolhimento da Luz devido às relações que mantinham com a família de Madre Helena, fundadora da casa. Consta que esta religiosa viveu por algum tempo na casa de Dinis de Anhaia, avô materno das quatro irmãs.

Cumprindo o costume da época, o casal deu estado a todos os filhos e a família se propagou através do único filho que, por sua vez, teve grande prole. Considerando o desempenho que tiveram, as jovens não parecem ter vivido descontentes com o tipo de vida adotado.[77] Situação diferente ocorreu na família do tenente Domingos Marcondes do Amaral, casado com Isabel de Andrade. Dos 15

77. Cf. ACLU-SP. Gaveta 2. Cx. 1. Pasta 9. Livro de Assentamento das Primeiras Irmãs; Gaveta 2. P. Suspensa 1. Pasta 1: Folhas avulsas datilografadas: Freiras do Convento da Luz. Historico do Convento.

filhos do casal, apenas dois tornaram-se religiosos: o quarto, Frei Marcondes Vieira (franciscano) e a quinta, Irmã Maria do Amor Divino, que foi freira na Luz, tendo professado em 1811 e falecido com 81 anos em 1870. Uma de suas irmãs casou-se com o capitão-mor José Homem de Melo.[78] O fato de um casal ter muitas filhas não exigia que, para beneficiar algumas, outras se tornassem freiras.

No Rio de Janeiro, também encontraremos três irmãs, no Convento da Ajuda, filhas do sargento-mor José Batista de Cerqueira (Sirqueira) e de Ana Maria de Assunção. Professaram entre 1751 e 1755, embora duas delas segundo consta, não tivessem idade suficiente para fazê-lo. Mas, "por falta de religiosas no convento, foram aceitas apesar da pouca idade". Levaram de dote 4.000 cruzados cada uma, além de propinas para a sacristia no valor de 50.000 réis e 70.800 réis para a profissão.[79]

Todos os exemplos citados são de jovens pertencentes à elite colonial e representam bem a clientela das instituições estudadas. Sem dúvida a preocupação em dar estado a uma filha era condizente com o *status* da família. A maior parte das religiosas na Colônia pertencia às famílias mais renomadas, mas não faltaram também, mulheres mais humildes nos recolhimentos e conventos. Estas eram aceitas pela extrema devoção, habilidades pessoais, ou devido a laços de parentesco com o capelão e benfeitores dos estabelecimentos.[80]

Catarina do Amor Divino, por exemplo, organista do convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, professou gratuitamente em 1817 devido aos seus dotes artísticos.[81] As bastardas Isabel Maria do Rosário e Michaela Arcanja da Conceição foram admitidas no Recolhimento das Macaúbas pelo fundador, por caridade. A segunda era prima de Félix da Costa. No final do período colonial, na mesma instituição, seis irmãs órfãs foram aceitas por esmola, como educandas em fevereiro de 1821. Apenas uma saiu do estabelecimento em 1836. As demais morreram como religiosas.[82]

---

78. Idem.

79. ACM-RJ. Processos de Noviciado do Convento da Ajuda. Lata 2. 1750.

80. A irmã do Padre Lana, capelão das Macaúbas, foi aceita como religiosa de hábito neste recolhimento em junho de 1772. Seu irmão comprometeu-se a sustentá-la com 30 oitavas de ouro por ano e a assisti-la nas enfermidades, enquanto não lhe fizesse o dote. Nada consta sobre as contribuições. Sabe-se apenas que dois anos e meio depois - dezembro 1774 - entrou também para o claustro a mãe do dito padre. Cf. ACM-MG. Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, pp. 124

81. ACST-RJ. Registro de Matrículas do Convento de Santa Teresa, folhas avulsas.

82. ACM-MG. Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas. 1720.

A falta de um dote ou de recursos para o pagamento das congruas destinadas ao sustento das recolhidas não impedia que as mulheres entrassem para a vida religiosa. No Recolhimento das Macaúbas, desde 1727, quando da visita pastoral de D. Frei Antonio de Guadalupe, ficou estabelecida a obrigatoriedade de um dote. Muitas jovens, porém, prometeram donativos, mas não efetuaram qualquer pagamento. Em 1729, foram admitidas com autorização do Ordinário três filhas legítimas do Coronel Antonio Pereira de Macedo, naturais de Sabará, com a promessa de pagarem 62 oitavas de ouro cada uma. Com a morte do pai, os irmãos faliram e o dote não foi pago. O bispo de Mariana, D. Frei Manoel da Cruz mandou expulsá-las do recolhimento, mas depois, compadecendo-se delas e tendo notícias de sua boa conduta, mandou mantê-las e pagou ele próprio o sustento das jovens por um ano. Após esse tempo, João de Souza, morador em Vila Rica, assumiu o sustento das recolhidas.[83]

A preocupação em dar estado às meninas não era, como foi visto, exclusiva das famílias abastadas. Os pais dedicavam sempre que possível atenção a esta matéria. O mesmo ocorria com as filhas ilegítimas. Colocar uma filha natural numa instiuição de reclusão podia significar o desejo de esconder uma relação ilícita, mas também o reconhecimento da filiação e uma prova de afeto.[84] Não era inclusive estranho aos costumes da época, filhas ilegítimas compartilharem a mesma sorte das legítimas.

Antonio Dias, por exemplo, colocou no Recolhimento das Macaúbas em 1750 três filhas para serem educadas. Uma delas era fruto de seu casamento com Marcela Maciel, e as outras duas nasceram fora do matrimônio. Comprometeu-se a pagar anualmente para cada uma 30 oitavas de ouro. Em 1753, porém, sua esposa compareceu ao locutório do estabelecimento e obteve licença para retirar a filha, deixando as bastardas no recolhimento. Em 1764, com a morte do pai, desconhece-se o que ocorreu com as duas irmãs. Não consta que tenham saído ou que tivessem morrido nas Macaúbas.[85]

---

83. ACM-MG. Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, p. 22

84. Nos registros de entradas constam geralmente os nomes tanto do pai, como o da mãe, mesmo quando se reconhece que a jovem era filha natural. Esporadicamente, nota-se o desejo de encobrir a filiação, como no registro de Escolástica da Soledade, irmã de hábito nas Macaúbas a partir de 1748. O Capitão Jorge Rangel aparece ora como pai, ora como padrinho, mas ao final acaba se confirmando a ilegitimidade. Sua mãe era a "preta Eulália". Pela patente do pai, percebe-se sua situação privilegiada na sociedade, enquanto a "preta" pode ser tanto escrava, como livre. Veja-se ACM-MG. Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, pp. 47-48.

85. ACM-MG. Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, (2/8/1750), pp. 54-55.

Um outro exemplo é o de Manuel Gomes da Costa que colocou em São Paulo no Recolhimento de Santa Teresa 4 filhas ilegítimas entre 1746 e 1758. Dotou-as progressivamente: com 200 mil réis as duas primeiras, 400 mil a terceira e com 600 mil réis a última. Porém, nem sempre o estado escolhido pelos pais era mantido pelas filhas, principalmente se entrassem para a clausura muito crianças. O abandono do estado de religiosa poderia ser facilitado pela inexistência de votos solenes em algumas instiuições da Colônia. Das 4 filhas de Manuel Gomes da Costa, apenas uma, Escolástica Maria do Monte Carmelo, abraçou definitivamente o estado religioso. As demais recusaram-se a permanecer no Recolhimento de Santa Teresa. Escolástica da Assunção, outra filha, entrou com 5 anos e saiu sem licença aos 23. Maria da Assunção, por sua vez, permaneceu dos 6 aos 22 anos, mas alegou não ter saúde para observar os estatutos, e Ana Maria de S. José, a que recebeu o dote mais alto, saiu também sem licença e foi proibida de retornar. Desconhece-se, porém, o motivo e que idade tinha.[86]

Dar estado a uma filha significava, portanto, provê-la com o necessário para viver, dotando-a para o casamento ou para a vida religiosa. Embora o estado de religião pudesse significar *status* para a família, algumas jovens saíram dos claustros coloniais mesmo após vários anos de experiência de vida monástica, contrariando a vontade dos familiares. O dote concedido na entrada, ou no momento da profissão simples, não era empecilho para aquelas que desejavam desvencilhar-se de um estado indesejado, ou reverter uma decisão tomada anteriormente. A atitude de Ana de S. Francisco é um exemplo bem particular. Depois de viver 32 anos no Recolhimento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, abandonou a clausura às vésperas da profissão solene. Vivenciou, portanto, como religiosa não professa, todas as peripécias e dificuldades enfrentadas pela comunidade para se transformar a casa em convento. Filha do capitão-mor Manoel Pereira Ramos e de Elena Soto Maior, ocupou juntamente com sua irmã cargos de importância junto à comunidade. No último instante, porém, depois que sua mãe já tinha inclusive determinado seu dote, Ana de S. Francisco desistiu da profissão, retornando à vida secular. Sua irmã, Madre Maria da Encarnação, por outro lado, foi Regente por 12 anos, priora por mais 26, além de clavária, sacristã e porteira destacando-se como religiosa exemplar.[87]

86. ACM-SP. Cod. 6-1-8. Portarias e Matrículas do Recolhimento de Santa Teresa.

87. ACST-RJ Registro de Matrículas do Convento de S.Teresa: folhas avulsas.

Mesmo sem votos perpétuos e *status* de convento, os recolhimentos de vida religiosa eram vistos como um local adequado para dar estado de religião às mulheres da Colônia. Sempre lotados, com um número superior ao que comportavam, os recolhimentos e conventos do Sudeste brasileiro eram opções de vida para as filhas das famílias da elite, mas também para algumas mulheres pobres.

Em São Paulo, zona de colonização mais antiga, onde se destacava a chamada "nobreza da terra", encontraremos as descendentes de famosos ramos da linhagem paulistana tanto na Luz, como no Recolhimento de Santa Teresa.[88] Todas elas lá estavam reunidas, com estado de religiosas, movidas por motivos de pureza de sangue, falta de pretendentes ou mesmo de dotes, além de, é claro, devoção das próprias jovens ou de seus familiares.

O matrimônio, por sua vez, estado preferido pela coroa, adquiria uma valoração moral e social que não era a mesma para todas as camadas da sociedade. O que não impedia, contudo, que fosse transmitido enquanto valor significativo pelas elites brasileiras para os representantes dos grupos menos privilegiados e aspirado por moças pobres e humildes.

Não cabe aqui uma análise sobre o casamento na Colônia, tarefa tão bem empreendida por outros historiadores.[89] Trata-se, sim, de destacar que a conquista de um estado, quer fosse o da religião, ou do matrimônio, era fundamental na vida de muitas mulheres e fazia parte de suas aspirações e preocupações, fossem elas membros das camadas mais ou menos favorecidas.

Trabalhos recentes e de grande importância para a historiografia colonial apontaram para a preponderância das relações conjugais não sacramentadas no Brasil durante este período. Os matrimônios legítimos, por sua vez, contraídos na observância das leis da Igreja foram considerados como algo restrito à elite branca, que detinha os meios de produção e ocupava os cargos públicos. O alto índice de bastardia constatado pelos estudiosos, aliado às revelações contidas nas devassas

---

88. As Prado, Andrades, Calaças, Lemes, representantes da elite paulistana encontravam-se bem representadas nos recolhimentos paulistas. Sobre os ramos das principais famílias de elite de São Paulo, veja-se Carlos de Almeida Prado Bacelar, *Os Senhores da Terra — Família e Sistema Sucessório entre os Senhores de Engenho do Oeste Paulista, 1765-1855*, Dissertação de Mestrado apresentada ao Dep. de História da USP, São Paulo, 1987. Verifique-se também o Anexo no final da tese: Relação dos chefes de famílias do Oeste.

89. Sobre o casamento na Colônia vejam-se: Maria Beatriz Nizza da Silva, *Sistema de Casamento no Brasil Colonial*, op. cit.; Ronaldo Vainfas, *Trópico dos Pecados*, op. cit.; Mary del Priore, *A Mulher na História do Brasil*, São Paulo, 1988. Luciano R. de Almeida Figueiredo, *Barrocas Famílias, vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*, Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 1989.

eclesiáticas localizadas para Minas e Mato Grosso, têm demonstrado que a relação conjugal não sacramentada era a forma predominante de conjugalidade entre as camadas populares.[90]

Porém, como esclareceu Ronaldo Vainfas, muitas dessas relações de concubinato eram passageiras e efêmeras e não devem ser consideradas semelhantes aos amancebamentos mais estaveis e duradouros, onde os cônjuges viviam como "se casados fossem."[91] Se as populações "... distinguiam claramente os casados dos que viviam como se o fossem, diferenciavam sem hesitação, os esposos dos "que andavam juntos", "pousavam", ou "entravam um na casa do outro" — como detectou o autor de *Trópico dos Pecados* — é porque não consideravam essas relações equivalentes ao matrimônio.[92]

Por outro lado, quando o Intendente da polícia punia e repreendia maridos, esposas, concubinos e amantes, a partir de denúncias de vizinhos e familiares sobre maus tratos ou desavenças, obrigando-os a assinarem Termos de Bem Viver, fazia-o apoiado nas normas e obrigações que os parceiros deveriam praticar. Os Termos de Bem Viver revelam que, se viviam como casados, homens e mulheres tinham papéis a cumprir e códigos de conduta a seguir. As várias formas que o concubinato assumiu na Colônia e a aceitação dessa forma de conjugalidade — desde que duradoura — pelos seus pares e até mesmo pela polícia não anulam o fato do matrimônio ter sido interiorizado pela sociedade como um estado que garantia a respeitabilidade, tanto a homens como a mulheres, e que fosse identificado como tal e de maneira diferente do concubinato.

Desejar um casamento e conquistá-lo não parece ter sido um privilégio das mulheres da elite. Assim como foram localizadas mulheres de origem humilde nas instituições religiosas, cujos pais e tutores preocuparam-se em dar-lhes um estado, a documentação aponta para jovens órfãs e pobres que foram beneficiadas com um dote a fim de conquistarem o estado de matrimônio.

A análise dos dotes concedidos pela Irmandade da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro esclarece que a conquista de um estado — primordialmente o do casamento — era uma alternativa à disposição de mulheres des-

---

90. Veja-se sobre esta questão, por exemplo: Luciano R. de Almeida Figueiredo. *Barrocas Famílias, vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP. 1989.

91. Cf. Ronaldo Vainfas, *Trópico dos Pecados*, op. cit., p. 88.

92. Idem, p. 92.

possuídas que desejavam preservar sua fama de honradas e viver de acordo com a doutrina cristã. Para essas mulheres, o concubinato não parece ser a opção necessária, nem aceita tacitamente só porque eram pobres. Buscavam com auxílio de um dote o que outras preteriam espontaneamente: o *status*, a proteção e a respeitabilidade que o casamento lhes garantiria.[93]

A concessão de dotes instituída pela Misericórdia foi uma prática que surgiu com o início da Irmandade em Portugal e esteve presente ao longo do período colonial.[94] Ela se perpetua de forma bastante semelhante, nos anos que se seguem à independência como sugere o trabalho de Margareth de Almeida Gonçalves.[95]

No início do século XIX, a Misericórdia do Rio de Janeiro concedia dotes às órfãs do Recolhimento da Santa Casa, conforme estipulavam seus estatutos,[96] mas estendia a caridade a mais moças sem recursos que desejassem se casar, desde que requeressem à Mesa da Santa Casa e preenchessem os requisitos exigidos: ser órfã de pai ou de ambos os genitores, provarem pobreza e serem virtuosas.[97]

Numa sociedade onde mulheres solteiras pobres poderiam ser identificadas como levianas, o significado de um dote extrapolava os limites meramente econômicos. Quando os 200$000 réis concedidos pela Misericórdia são comparados aos 4000 cruzados, ou até mais, que as religiosas do Convento da Ajuda no Rio de Janeiro levavam como dote de profissão no mesmo período, fica explícito o valor real dos dotes concedidos pela Santa Casa. Estes representavam menos da metade do que uma noviça pagava para o sustento de um ano no dito convento. Mantidas as diferenças sociais e econômicas que existiam entre as órfãs e as religiosas do Convento da Ajuda, mesmo assim, o dote assume para as primeiras um valor mais moral do que efetivamente financeiro.

---

93. Veja-se sobre os pedidos e concessões de dotes às jovens órfãs e pobres do Rio de Janeiro no início do século XIX, Leila Mezan Algranti, "A Irmandade da Santa Casa de Misericórdia e a Concessão de Dotes (1808-1822)", *Cadernos do Centro de Estudos de Gênero Pagu*, Campinas, UNICAP, Nº 1 (no prelo).

94. Segundo Antônio Magalhães Basto, muito antes de ser criada uma instituição específica para abrigar jovens órfãs (século XVIII), a Irmandade da Misericórdia do Porto, desde o século XV, concedia dotes às meninas desvalidas. Veja-se sobre o assunto, *História da Santa Casa de Misericórdia do Porto*, Porto, 1934, p. 444.

95. Veja-se Margareth de Almeida Gonçalves, "Dote e Casamento: as expostas da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro" IN Albertina de Oliveira Costa e Cristina Bruschini (org.), *Rebeldia e Submissão - estudo sobre a condição feminina*, São Paulo, 1989, pp. 61-78.

96. ASCM-RJ, lata 10, Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, 1739, Estatuto Segundo - Do que pertence à Mesa, e das suas obrigações, Parágrafo 23.

97. Vejam-se: Antônio de Magalhães op. cit., pp. 446-447 e Félix Ferreira, *A Santa Casa de Misericórdia Fluminense*, Rio de Janeiro, 1898, p. 172.

Mais do que uma união de afetos, o matrimônio era, como em tantas épocas, um arranjo de múltiplos interesses e desejos que garantia respeitabilidade àqueles que o conquistavam. Como dizia D. Francisco de Mello, dois eram os tipos de amores: "... o que movemos a amar não sabendo o que, nem o porque amamos. O segundo é aquele com que prosseguimos em amar o que tratamos e conhecemos. O primeiro acaba na posse do que se desejou, o segundo começa nela; mas de tal sorte, que nem sempre o primeiro engendra o segundo, nem o segundo precede do primeiro."[98] Ao requisitarem um dote, as moças pobres do Rio de Janeiro apostavam nas palavras de D. Francisco de Mello. Garantiam o dote e depois poderiam pensar no noivo.

Assim como o estado de religião, o casamento aparecia ao olhar da sociedade como elemento de preservação da honra feminina, afastando o estigma de solteirona e alguns dos riscos da "desonra" da mulher. Não era contudo, como se verá, atestado seguro contra os fantasmas que assombravam os maridos quando entrava em jogo a sua própria honra e a honra da família.

B) Preservando a Honra do Marido e da Família

A necessidade de dar estado às filhas levava os pais de família tanto da elite como das camadas intermediárias a buscarem uma vaga nos conventos da Colônia. Na ausência desses, recorriam, como foi visto, aos recolhimentos femininos de vida religiosa, onde com votos simples de castidade as mulheres dedicavam-se à contemplação e às práticas devotas.

Mas como as necessidades da sociedade referentes às mulheres não se resumiam na época apenas a um local para aquelas que deveriam ser freiras, acontecia de um estabelecimento fundado com objetivos pios converter-se num espaço de reclusão destinado a preservar a honra das mulheres, ou a punir àquelas que não desempenhassem os papéis que a sociedade destinara-lhes: a boa esposa, a mulher honrada e virtuosa.

Na segunda metade do século XVIII, a maior parte dos estabelecimentos femininos de reclusão existentes na região Sudeste estavam em pleno funcionamento. Alguns, à espera de um alvará régio que os transformasse em conventos. Porém, o da Ajuda era já oficialmente uma casa para religiosas desde a sua fundação.

98. D. Francisco Manuel de Mello, op. cit., p. 56.

No Rio de Janeiro, sede do vice-reinado, e posteriormente da corte portuguesa na América, havia além dos estabelecimentos religiosos recolhimentos leigos que acolhiam mulheres casadas ou solteiras, que por desejo de seus familiares eram enclausuradas como punição por atos impudicos, ou pela simples ameaça que representavam para a honra de seus familiares. A documentação referente a essas instituições não foi localizada, o que permitiria compreender melhor não apenas seu funcionamento, mas o perfil de suas habitantes. Por outro lado, os manuscritos da Polícia do Rio de Janeiro e os Registros de Entradas de algumas instituições de reclusão feminina existentes na Colônia permitem detectar que muitas mulheres foram enviadas para elas por motivos semelhantes, independentemente do caráter e dos objetivos que nortearam seus fundadores.

De qualquer forma, algumas dessas instituições encontram-se, no final da era colonial, bastante distantes dos princípios traçados nos seus estatutos. Os motivos das mudanças de rumo não constam da documentação. Eles podem apenas ser sugeridos no conjunto das transformações que ocorreram na Colônia, tanto em termos de desenvolvimento econômico, como de crescimento populacional. A persistência da política metropolitana, alheia aos pedidos para a fundação de casas religiosas, também deve ter colaborado para confundir o perfil dos estabelecimentos, passando todos eles a serem vistos pela sociedade, ao mesmo tempo, como casas de religião e estabelecimentos de reclusão, que poderiam aceitar mulheres em categorias distintas.

O Recolhimento das Órfãs da Misericórdia do Rio de Janeiro é um dos estabelecimentos onde se nota essa mudança de direção, mas poderiam ser lembrados também o Convento da Ajuda, o Recolhimento das Macaúbas e o Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo.

O Recolhimento da Santa Casa do Rio de Janeiro, além de preparar as órfãs para o casamento e de dotar jovens sem recursos, previa nos seus estatutos outras funções sociais para a instituição. Poderiam ser aceitas como contribuintes mulheres sós que necessitassem de proteção, sustentando-se com recursos próprios, ou de seus familiares. Eram as chamadas "porsionistas", pois pagavam suas porções, auxiliando na renda da casa. Através dos requerimentos enviados à polícia da corte e de alguns relatórios dos administradores do estabelecimento, percebe-se que esta função acabou se sobrepondo às demais, provocando inclusive uma

alteração sensível na composição da população do recolhimento no início do século XIX, como se verá no capítulo VI.

Quando se confronta a documentação da polícia com os estatutos do Recolhimento, chama de imediato a atenção a excessiva preocupação desses últimos com a virtude das candidatas e daquelas que deveriam ocupar os cargos de direção da casa, enquanto a prática cotidiana parecia relegar tal aspecto.

Datados da primeira metade do século XVIII (1739), os estatutos informavam: "não serão admitidas mulheres de áspera condição e inimigas da paz e concórdia, ainda que façam dobrada conveniência ao Recolhimento; e se algumas forem admitidas por se ignorar a sua condição poderão logo ser expulsas."[99] Entretanto, a maior parte dos requerimentos que chegavam à polícia solicitando uma vaga no Recolhimento eram de pais e maridos descontentes com a conduta de suas filhas e esposas. Os casos envolviam questões como adultério, concubinato e prostituição e visavam uma atitude punitiva. Casos semelhantes foram enviados para o Convento da Ajuda no início do século XIX, embora a desorganização da vida conventual nesta casa já fosse notória desde meados do século anterior, poucos anos após a fundação.[100]

Desde o fechamento do Recolhimento de Itaipu (aproximadamente 1815-1816) e do incêndio ocorrido no do Parto, a Misericórdia viu-se na situação de absorver as mulheres que viviam nesses estabelecimentos, na medida em que era a única instituição leiga existente na corte. Mesmo que os conventos recebessem mulheres que não desejavam dedicar-se à religião, não era algo que faziam com tanta facilidade. Reduto das mulheres de elite, o Convento da Ajuda recusou-se, por exemplo, a abrigar as recolhidas do Parto após o incêndio.

Em Minas Gerais, o Recolhimento das Macaúbas era um dos poucos estabelecimentos da região que poderia acolher as mulheres dos colonos daquela região que lá chegavam movidas pelas mais diferentes razões. Desde o início, na segunda década do século XVIII, constituiu-se numa instituição mista, onde conviviam devotas e mulheres que não desejavam tornar-se freiras. Como lembrou Maria Beatriz Nizza da Silva, os recolhimentos serviam para resguardo das

---

99. ASCM-RJ. Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, estatuto "das porsionistas", parág. 4.

100. Veja-se sobre a decadência de costumes no Convento da Ajuda, as Pastorais do Bispo D. Antônio do Desterro à comunidade do convento: ACA-RJ. Livro I. Portarias, Provisões e Licenças, especialmente as pastorais de 1766-1767.

donzelas, depósito seguro para mulheres casadas durante a ausência de seus maridos, de retiro espiritual para viúvas ou, finalmente, de local de correção para aquelas cuja conduta deixava a desejar.[101] A observação é válida também para os poucos conventos fundados na Colônia.

O receio de muitos maridos de que suas esposas pudessem agir contra a própia honra e de suas famílias, quando eles estivessem ausentes em viagens de negócios, induzia os mais ciumentos a manterem-nas enclausuradas até a sua volta. Em São Paulo e Minas Gerais, capitanias onde o tipo de vida e a atividade mineradora levava os chefes de família para longe de casa por tempo indeterminado, o recurso à reclusão era utilizado não só para zelar pela virtude das esposas, mas também das filhas. Longe dos "perigos do mundo", e sujeitas a uma fiscalização permanente, as mulheres chegavam a passar grandes temporadas nos recolhimentos femininos, isoladas do contato direto com o resto da sociedade. Saíam da tutela dos maridos para submeterem-se à autoridade da Regente, da Porteira, e demais dirigentes da casa.

Nem sempre, porém, as mulheres se sujeitaram à condição de recolhidas e procuraram os meios de escapar da clausura. Mas, detentoras milenares da honra de suas famílias, a simples suspeita de uma conduta condenada pelos códigos morais de determinada sociedade exigia uma punição exemplar da mulher. Como observou Pierre Bourdieu, a manutenção da honra é como um jogo que se move a partir de regras e que endossa e preserva a ordem social e os bons costumes.[102]

Em várias sociedades, tanto a legislação como o direito dos costumes garantiu a punição de adúlteras, fixando desde repúdio e castigos corporais à pena de morte. Em Portugal, assim como no Brasil, as Ordenações do Reino, a partir das Afonsinas, reafirmaram sempre o direito dos maridos de matarem as esposas adúlteras e os amantes, desde que estes fossem socialmente inferiores.[103] Na sociedade colonial, a reclusão feminina poderia ser um recurso utilizado para excluir aquelas que permanecessem "surdas" ao discurso disciplinador das condutas femininas. As instituições de reclusão funcionavam, portanto, como dispositivo da dominação masculina nos conflitos familiares. A prática do enclausura-

---

101. Maria Beatriz Nizza da Silva, op. cit., pp. 23-24.

102. Pierre Bourdieu, "The Sentiment of Honour in Kabyle Society" IN JG. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Societies*, 1966, p. 201.

103. Cf. Cândido Mendes de Almeida, *Código Philippino*, op. cit., Livro V., Tit. XXXVIII, parag.1.

mento das mulheres, amplamente divulgada na época, foi utilizada durante todo o período colonial. Como bem enfatizou Ronaldo Vainfas "... à reclusão doméstica, por todos almejada em defesa da própria honra ou virgindade das filhas, somar-se-ia a prisão nos conventos e recolhimentos."[104]

Na documentação consultada, não faltam exemplos de mulheres enclausuradas temporariamente, como uma forma de garantir uma proteção adicional à honra masculina. Quitéria Clara de Jesus entrou no Recolhimento das Macaúbas na categoria de recolhida em 16/5/1756, com licença do bispo e aceitação da comunidade. Seu marido justificou o pedido "por lhe ser preciso uma viagem à comarca de Goyazes". Assim, depositou-a neste Recolhimento pelo tempo de sua ausência, sustentando-a e vestindo-a às suas custas. Cinco anos depois, consta a saída de Quitéria, mas não se sabe se seu marido veio ou não buscá-la.[105] Luíza de Jesus, por sua vez, entrou pelo mesmo motivo em 1721 e permaneceu apenas um ano, enquanto seu marido esteve na Bahia. Quando saiu em sua companhia, deixou 29 oitavas de ouro de esmola pelo próprio sustento e o de uma irmã menor que levara consigo.[106]

No início de 1807, o capitão José Joaquim da Rocha, morador em Mariana, deveria fazer uma viagem a Lisboa. Seguindo os costumes locais, depositou a esposa e uma filha no Recolhimento das Macaúbas. Passados poucos meses, D. Maria Joaquina saiu do estabelecimento em companhia do marido, sinal de que a viagem não se realizara. Deixaram entretanto a filha no Recolhimento. Depois de 4 meses a mesma senhora retornou para a clausura permanecendo até 1812, quando abandonou-a definitivamente com autorização do bispo e do esposo. Prometeu pagar pela estadia da filha 30 mil réis anuais, "enquanto não fizesse o dote, ou resolvesse tirá-la do recolhimento.[107] As mulheres pareciam entrar e sair das Macaúbas como se estivessem numa pensão e recebiam para isso permissão das autoridades competentes. Vitória da Fonseca Rodrigues, por exemplo, permaneceu apenas seis meses entre 1737 e 1738, enquanto seu marido "foi ao sertão trazer uma boiada para o sustento deste recolhimento", dando de esmola 50 oitavas em vaca.[108]

104. Ronaldo Vainfas, op. cit., p. 128.

105. ACM-MG, Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, p. 65.

106. Idem, p. 21.

107. Ibidem, p. 177.

108. ACM-MG, Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, p. 29.

Na corte do Rio de Janeiro, entretanto, conseguir uma vaga nos já lotados estabelecimentos de reclusão não era empresa tão fácil. Recorria-se com freqüência à intervenção de pessoas influentes. Não era raro recorrer-se ao próprio Príncipe Regente, ou à sua esposa, através de pessoas que trabalhavam no Paço. As razões que moviam tais pedidos nem sempre são explícitas, mas tanto um quanto o outro intercederam a favor de mulheres humildes, ou de esposas de oficiais e funcionários da coroa. Um ofício da intendência da polícia ao provedor da Santa Casa, em maio de 1814, esclarece que "A Princesa Nossa Senhora, me determina agora que se procure os meios de se recolher no Recolhimento da Misericórdia, por esmola, Maria Marcelina ... moça que pode bem estar ali como criada ... e fazer alguns serviços, quieta e sossegada. Eu intero que Vossa Senhoria queira mandá-la receber e nesse caso o porteiro aí irá levá-la porque se quer isto hoje, e depois de feita assim a vontade de Sua Alteza se podem arranjar os despachos ou o que Vossa Senhoria entender."[109] Numa atitude bem característica das cortes absolutistas, os monarcas distribuíam mercês agindo filantropicamente, ou por interesses de Estado.

Dona Maria Maximiana Feijó, por exemplo, esposa do tenente-coronel do primeiro regimento de infantaria de linha do Estado de Goa, tornou-se protegida do Príncipe Regente, porque seu marido deveria servir fora do Brasil. Mas se o enclausuramento era algumas vezes apenas uma medida preventiva para garantir proteção e a honra da esposa quando os maridos ausentavam-se, em outras situações uma experiência desagradável anterior norteava a medida. No caso de Maximiana, ao solicitar uma vaga no Recolhimento da Misericórdia, o intendente da polícia informava que o tenente-coronel tinha motivos "mui pesados com sua mulher ... e cumprindo com este dever tenho a dizer que sempre os príncipes se facultaram fazer graças desta natureza aos oficiais, magistrados, e aos homens honrados que vão servir em países longínquos, quando motivos de honra, e o decoro das famílias honestas o exige. O solicitante tem motivos justos e já experimentados para isto pedir e como é um oficial de patente maior ... nenhum inconveniente encontro na sua pretensão."[110]

---

109. ANRJ. Cód. 323. vol..4. (3-5-1814).

110. ANRJ. Cód. 323. vol. 4. p. 109-110. (4/5/1814).

O tenente Feijó comprometeu-se a pagar o sustento da esposa enquanto estivesse em Goa como era costume em situações semelhantes. Mal informado, entretanto, solicitara uma vaga no Recolhimento de Itaipu. Paulo Fernandes Viana, o famoso intendente da polícia, apressou-se em adverti-lo "dizendo-lhe que a casa não era descente". O marido rogou então que lembrasse o Recolhimento da Misericórdia quando este enviasse o requerimento ao Príncipe, o que se cumpriu.[111] Dessa forma, percebe-se que existia uma hierarquia entre as instituições de reclusão feminina na cidade do Rio de Janeiro. As mulheres eram enviadas para uma ou outra, de acordo com a sua condição social. Num ofício datado de 1819 endereçado ao Ministro dos Negócios do Reino, fica mais evidente ainda que havia uma classificação entre os estabelecimentos. Por esta época, contudo, há indícios de que tanto o Recolhimento de Itaipu, como o do Parto tinham sido fechados. Sempre bem informado, o intendente explicava no ofício:

"O caso de que trata o requerimento incluso ... que V.Exa. pede o meu parecer, já tinha chegado ao meu conhecimento logo que aconteceu, porque o suplicante aqui veio todo espavorido quando achou em sua casa o insultor de sua honra, que ele não conhecia, e vive desde então assustado de ser sacrificado por traição, ocultando o seu ressentimento, disfarçando-se para não fazer pública a sua injúria. O suplicante é negociante de carnes secas e de boa conduta, e merece a proteção pública; *mas nesta corte não há uma casa para estas correções,* e tudo se encaminha ou para o Recolhimento da Misericórdia, ou para o convento da Ajuda. Segundo a qualidade do suplicante eu não posso me lembrar senão do recolhimento da Misericórdia, e deve-se expedir já aviso ao Provedor dela para se recolher a esposa até que seu marido torne a expedir outro, segurando-se o piso e a manutenção."[112] Está claro que a esposa de um comerciante não poderia encontrar abrigo no Convento da Ajuda, onde habitavam mulheres de condição social superior.

O ofício sugere, entretanto, que os representantes das camadas intermediárias da sociedade também procuravam ocultar uma desonra utilizando-se dos estabelecimentos de reclusão. Recorriam aos recolhimentos justamente para evitarem os riscos da publicidade. Solução semelhante foi encontrada pelo desembargador Antonio de Carvalho Pereira, quando, depois de algum tempo longe

111. Idem.

112. ANRJ. Cód. 323. vol. 5. (23/10/1819).

de casa a serviço da Coroa, encontrou sua filha casada com um "vadio", que aproveitando-se da situação, introduzira-se em sua casa. A jovem acabou casando sem consentimento paterno, e o marido depois de algum tempo "enfastiado dela não tendo do que subsistir, lhe facilitou os meios para se prostituir". Nestas circunstâncias, temendo pela honra da filha e pela sua própria, alegando ser um magistrado de carreira e que poderia ser prejudicado caso se tornasse pública a sua desonra, solicitou junto ao rei, uma vaga no Recolhimento da Misericórdia para a filha e uma punição para o genro. Consultado sobre como se deveria proceder, o intendente sugeriu que o "genro fosse posto na Índia como praça ao menos por cinco anos para quando voltar, vir corrigido e melhorado para receber então sua mulher, e que esta entretanto, *fique recolhida na Misericórdia* sustentada pelo pai, expedindo-se aviso ao Provedor para alí a receberem."[113]

Evitar o escândalo público e ao mesmo tempo não deixar impune atitudes que abalariam a honra dos maridos, caso estes não punissem suas esposas adúlteras, eram situações delicadas vivenciadas pelos homens na Colônia, onde, como informava o intendente da corte, não *havia casas para correções desse tipo.*

Nas primeiras décadas do século XVIII (1723), o capitão Francisco da Silva Andrade, morador em Nazaré (Vila de Jaguaripe) na capitania da Bahia, solicitou às autoridades civis e eclesiásticas uma vaga no Recolhimento de São Raimundo para punir a esposa que vivia em adultério com seu próprio genro. Apresentava como testemunho uma certidão do pároco. Num tom humilhado, o capitão esclarecia em sua petição: "... já não há dúvida alguma, todos naquela povoação o sabem, ... sendo o mesmo suplicante o último, que veio a ter notícias dela; e porque este caso é dos mais graves, pela sua qualidade e pelas terríveis conseqüências, o suplicante não quer usar o meio judicial nem de acusações criminais que façam mais pública a sua infâmia, ao mesmo passo, que quer separar os dois concubinários, e por um modo menos estrondoso punir a gravidade de semelhante delito..."[114] Como em outras situações já mencionadas, foi evitado o divórcio ou penas judiciais. Questões de honra podiam ser resolvidas no âmbito familiar e muitas vezes da maneira mais silenciosa possível.

---

113. ANRJ, Cód. 323, vol. 4, (6/5/1815).

114. BNNRJ, Seção de Manuscritos, cód. II, 39, 19, 28; veja-se também este documento analisado no estudo de Lana Lage da Gama Lima, *A Confissão pelo Avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*, Tese de Doutoramento apresentada na FFLCH, USP, SP, 1990, pp. 680-683.

Mas enquanto alguns pais e maridos procuravam evitar os escândalos públicos que suas denúncias poderiam causar, outros recorriam aos recolhimentos justamente como forma de punir exemplarmente as mulheres, ou recuperar a honra abalada. Se possível era adequado nestes casos que todos pudessem tomar conhecimento da revanche masculina.

Em 1798, Francisco Xavier Leite, capitão do Segundo Regimento de Cavalaria de Milícias da cidade de São Paulo e morador em Cunha, naquela capitania, procurava de todas as formas vingar-se daquele que o desonrara através de rapto e sedução de sua filha. Mas o autor do crime era nada menos do que o próprio capitão-mor da vila de Cunha, José Gomes de Siqueira. Após o rapto, o pai injuriado procurou auxílio junto ao general da capitania, que o ajudou a encontrar a sua filha, Gertrudes Maria, que estava escondida na casa das irmãs de seu raptor. José Gomes de Siqueira foi obrigado a assinar termo que se comprometia a pagar as despesas para entrada e sustento de Gertrudes num recolhimento. Mas depois de tudo acertado, o criminoso recusou-se a cumprir o que havia sido combinado e, além disso, ainda ameaçava o pai da jovem, pois vendo-se "impunido, e conhecendo que o General da Capitania não procede a mais, tem ficado mais Soberbo, e mais atrevido ..."

É bastante elucidativa das condutas masculinas a atitude de Francisco Xavier. Enquanto pai e homem honrado, não podia, nem se conformava com o que sucedera, porém, considerou-se recuperado em sua honra quando o infrator concordou em assinar o termo de pagar pela sustentação de sua filha num recolhimento "comprometendo-se (ambos) a pôr em perpétuo esquecimento inimizades, e ódios originados daquela aleivozia". Mas é ele quem esclarece numa petição à rainha D. Maria I como, segundo seus valores, se devia proceder em tais casos, pedindo justiça e punição para o crime: "Augusta Senhora, o Suplicado já de mais tempo acostumado a cometer impunemente todos aqueles crimes, a que as suas paixões o conduzem passou desatento a não querer cumprir o mesmo que prometeu na presença daquele General, e quando se devia comportar mais atento, ainda que fosse fingidamente, ele pelo contrário só trata de ameaçar o Suplicante que nestas circunstâncias se vê tão longe do Augusto trono de Sua Majestade desamparado da Justiça destributiva, e além de ofendido no mais sagrado da honra de sua família por um homem de vil nascimento, ameaçado de prejuizo de seus bens, e até

não seguro da sua vida ..."[115] Pouco se sabe do que sucedeu ao raptor, embora o Príncipe Regente através do Conselho Ultramarino tenha exigido esclarecimentos e informações junto ao governador Mello Castro e Mendonça.[116] Não se localizou nos registros de entrada dos dois recolhimentos paulistas a filha de Francisco Xavier Leite, embora de acordo com os costumes seu pai não tivesse vacilado em mandá-la ocultar sua desonra e ao mesmo tempo recuperar a dele próprio, atrás das grades da clausura. O costume de se requerer uma indenização pela virgindade perdida não era exclusividade da sociedade colonial e ela substituía uma outra forma largamente aceita na época de recuperação da honra: o casamento. Na Roma barroca, por exemplo, era frequente moças pobres recorrerem à justiça na tentativa de recuperarem através de uma indenização a honra perdida.[117] O pagamento de uma quantia que pudesse proporcionar um dote a essas jovens, geralmente sem recursos, permitiria-lhes recuperar a honra casando-se com um outro homem. Considerada o ponto central da honra feminina, a perda da virgindade dificultava ainda mais as escassas chances de um casamento para jovens despossuídas. O dote garantiria assim o casamento, que assumia, da mesma forma que o convento, o papel de estabilizador da honra da mulher.

Um curioso ofício expedido pela intendência da polícia, em 1819, ao ministro e secretáro dos negócios do Reino, informa a prisão de um músico da corte por ter tratos ilícitos com a irmã de seu sócio. O caso chegou à presença do monarca que solicitou esclarecimentos e o parecer do intendente, o qual informou que o infrator "... lhe disse que estava pronto a casar com a irmã do suplicante "o que segundo o intendente "... *é o verdadeiro modo de tais males se remediarem.* " Mas como o músico oferecia-se para o casamento e foi recusado, a polícia acreditava que os meses de prisão a que se sujeitara serviram como pena suficiente para a infração, e decidiu que o músico deveria ser solto, assinando termo " de não falar mais dela, nem de passar pela rua em que ela morasse, com pena de ser novamente preso". Sugeria também que o monarca não se envolvesse mais na questão, pois os envolvidos "não os põem na classe daquelas honradas e ilustres

115. Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, op. cit., vol. 89, pp. 212-213.

116. Veja-se Provisão do Conselho Ultramarino de 23 de agosto de 1799, Documentos Interessantes, op. cit., vol. 89, pp. 210-211. Vejam-se este e outros documentos do tipo comentados no estudo de Maria Beatriz Nizza da Silva, *Sistema de Casamento no Brasil Colonial*, op. cit., pp. 76-80.

117. Veja-se Elizabeth Storr Cohen "La Verginità Perduta - autorapresentazione de giovani donne nella Roma Barocca", *Quaderni Storici* nº67, ano XXIII, abril 1988, pp. 169-191.

famílias, por cuja conservação, e decoro, o Estado toma algumas vezes certas medidas que não deve tomar com esta gente."[118] Aceita como conduta para a recuperação da honra feminina, o casamento foi entretanto recusado, sinal de que as posturas não se pautavam sempre de acordo com modelos e regras impostas pela sociedade. Os motivos que levaram a jovem a não concordar com o matrimônio não são, contudo, revelados.

Durante o período colonial encontram-se também nos conventos e recolhimentos mulheres colocadas em depósito enquanto corriam nos tribunais eclesiásticos seus processos de divórcio. Wanderley Pinho ao referir-se aos costumes monásticos na Bahia lembra que Maria Francisca do Nascimento foi colocada por ordem do arcebispo no Convento da Lapa em 1794, enquanto se procedia a ação de divórcio requerida por seu marido, o comerciante Manoel José Froes. A recolhida deu, porém, bastante trabalho à superiora da casa e ao próprio arcebispo. Depois de fugir e ser readmitida, acabou expulsa por comportamento inadequado.[119]

Em fins do período joanino, foi enviada para a Misericórdia, com autorização do provedor, uma mulher acusada de prostituição e adultério, envolvida num processo de divórcio já em andamento no juízo eclesiástico. A solicitação para que D. Maria Tereza Sodré permanecesse no recolhimento durante todo o período do litígio contrariava os estatutos da casa que eram bem claros quanto aos casos de divórcio: "não consentirá a Regente, que entre homiziado, ou homiziada, ainda que seja por breve espaço de tempo, nem admitirá depósito de mulher alguma que pretenda casar, ou divorciar-se de seu marido: salvo se o mandar o Provedor, concedendo-lhe para isso licença por razão ou caso de necessidade."[120] Esta cláusula do estatuto era totalmente desnecessária, uma vez que não entrava recolhida alguma sem licença do provedor. Logo, sua presença parece mais uma maneira sutil de se adapatar o estabelecimento às necessidades cotidianas da sociedade, sem contudo deixar de ressaltar, pelo menos aparentemente, a importância da preservação de certos valores morais no interior do estabelecimento.

---

118. ANRJ. Cód. 323. vol. 5. (6/2/1819).

119. Cf. Wanderley Pinho. "Costumes Monásticos na Bahia. Freiras e Recolhidas". *RIHGB*. 1918. ano XXV. v..23. pp. 132-133.

120. ASCM-RJ. Estatutos do Recolhimento. estatuto 2 "das pessoas que podem entrar". paragrafo 1.

O ofício do Ministro dos Negócios do Reino revela não só que se conhecia perfeitamente a conduta de D. Maria Teresa, como se considerava justo o pedido do marido "tendo sido ela tão perversa em prostituições, que não deve restar dúvidas de que mereça a correção."[121] Os estatutos tão ciosos dos antecedentes morais das recolhidas não são lembrados. A convivência de mulheres acusadas de adultério e prostituição com as órfãs não parece incomodar nem o ministro, nem o intendente da polícia. Pelo contrário tudo leva a crer que se tratava de um procedimento corriqueiro. No Convento da Ajuda, entretanto, a presença de recolhidas junto às religiosas causava certo desconforto às autoridades. Num parecer datado de 1816, expedido ao Ministro dos Negócios do Reino, Paulo Fernandes dava sua opinião sobre a conduta "veradeiramente escandalosa e injuriosa" da esposa de Antonio Freitas Ramos que pedia uma vaga no Convento da Ajuda para interná-la. Diz o intendente que "... ela tinha sobejo merecimento para ser recolhida a uma casa de correção, que por falta de edifício tenho deixado de promover ... não sendo aliás muito decente que estejam tais mulheres recolhendo em casas religiosas". Recomenda então para o caso a Misericórdia.[122] Sabe-se, porém, de outras mulheres acusadas de adultério que foram punidas com reclusão no Convento da Ajuda, cujos maridos recusavam-se a recebê-las apesar de seus pedidos para saírem da clausura.[123]

Casos como estes são freqüentes nos registros da polícia. Longe de serem apenas uma casa para órfãs, ou para mulheres colocadas em depósito enquanto os maridos estivessem ausentes, os recolhimentos assumiam o caráter de casa de correção, para aquelas que ameaçavam a honra de suas famílias. Acusadas de adultério, ou à espera de uma sentença para um pedido de divórcio, as mulheres poderiam ser enviadas para o recolhimento da Santa Casa, ou para qualquer outro estabelecimento existente na cidade. Às vezes até mesmo para outra capitania, como aconteceu com a esposa do boticário Manoel do Vale. Este recorreu ao rei para que a esposa já condenada pela Casa de Suplicação a oito anos de desterro em Santa Catarina "fosse mandada recolher para algum convento ou recolhimento

121. ANRJ, Cód.323, vol. 6, (9/12/1821).

122. ANRJ, Cód. 323, vol. 4 (6/10/1816).

123. Mariana Ignácia de Souza e Ana Teotinia Leal, por exemplo, solicitaram à família real que intercedesse junto a seus esposos para que pudessem sair do Convento da Ajuda, em 1819 e 1822 respectivamente. Ambos os maridos recusaram-se a recebê-las. Cf. ANRJ, Cód 323, vol. 5, (31/3/1819) e vol. 6 (9/7/1822).

muito longe daqui "devido à sua conduta escandalosa e às ofensas conjugais que praticava." Consultado, o intendente da polícia sugeriu que fosse mandada para o Recolhimento de Minas Novas ou Macaúbas, ou em outro da Bahia ou Pernambuco, pois mesmo presa na cadeia e posteriormente no Recolhimento da Santa Casa, continuava reincidindo nas suas faltas.[124] É exatamente a esposa do boticário Manuel Gonçalves do Vale, que iremos encontrar no Registro de Entradas das Macaúbas em 15/10/1817, por ordem do intendente da polícia do Rio, confirmada pelo monarca. Maria Teodora permaneceu enclausurada até 1823, quando seu marido mandou consultá-la se desejava retornar.[125]

A conduta do intendente e dos ministros apontada até agora é solidária com os maridos traídos e reforça sem dúvida a idéia de Ronaldo Vainfas de que o Estado era solidário com a "honra masculina."[126] Porém, é preciso lembrar situações em que o Estado, pelo menos na figura do intendente da polícia, agia com cautela, protegendo muitas vezes as mulheres dos abusos que os maridos poderiam cometer. Estes costumavam valer-se das prerrogativas que o costume lhes concedia — como a punição da esposa por simples suspeita — e das facilidades fornecidas pela existência das instituições de reclusão.

Nem sempre, porém, a tentativa de mandar a esposa para o recolhimento era bem sucedida. No início de 1820, José Antônio Pereira, procurou os meios para enclausurar a esposa no Recolhimento da Santa Casa, mas o pedido foi indeferido na intendência da polícia. Suspeitou-se que o argumento usado pelo marido era um subterfúgio para livrar-se da esposa, pois não havia provas suficientes de que o tivesse traído. No ofício de Paulo Fernandes Viana esclarecem-se alguns detalhes da tramóia: "... o que acho, diz o intendente, é que o marido tem má conduta, e que a mulher, ressentida de não a deixar com alguma consideração e socorro, quando se ausentou para Pernambuco, e a quis pôr em casa do sogro, cuja conduta não quadra com a sua educação ..." recolheu-se à casa de seu pai, onde o marido foi buscá-la fazendo grande confusão e desfeitas. A esposa se recusou a acompanhá-lo "estando pronta para ir viver com ele quando tivesse casa sua para onde a levasse". Para o intendente, o marido queria se vingar da esposa e por isso tentava "... *atirá-la e*

124. ANRJ, Cód 323, vol. 4, (12/10/ 1816).

125. Cf. ACM-MG. Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, p. 192.

126. Cf. Ronaldo Vainfas, op. cit., p. 131.

sumi-la num recolhimento, o que não pode ter lugar, por isso mesmo, que não há motivo."[127] Frustrou-se, dessa forma, a intenção de Antonio Pereira.

Uma situação semelhante envolveu José Joaquim do Rego e sua mulher. Este, aproveitando-se do fato de que seu pedido para colocar a esposa na Misericórdia havia sido aceito, tentou fugir para Portugal sem pagar o recolhimento que ameaçava expulsá-la à falta de pagamento. Os cônjuges estavam envolvidos numa causa de divórcio na Relação da Bahia, e José do Rego tinha utilizado os bens da esposa antes que ela os requisitasse. Paulo Fernandes Viana descobriu toda a trama e para impedi-lo de viajar recusou-lhe a solicitação do passaporte até que ele pagasse a pensão da esposa ao recolhimento. A recusa do passaporte levou o suplicante a pedir que o monarca intercedesse em seu favor. A fim de ser apurarada melhor a questão do passaporte, voltou-se a consultar o intendente que revelou toda a conduta do marido. E enquanto este não pagou as dívidas junto ao recolhimento não conseguiu embarcar para o reino.[128]

Se, por um lado, alguns pedidos para eclausurar as mulheres foram negados, muitos outros foram aceitos, principalmente quando os maridos conseguiam juntar provas suficientes contra a conduta de suas esposas. Verdadeira ou falsa, a acusação de adultério resultava numa boa forma de se livrar de uma companheira indesejada. Não que as mulheres fossem menos astutas e não agissem de maneira semelhante. Não faltavam a elas, artimanhas ou sabedoria para conduzir suas demandas. Assim como os homens, utilizavam-se da clausura para se livrarem de um marido extremamente dominador ou de um casamento fracassado. D. Maria da Piedade e Castro parece ter sido muito hábil frente a um marido violento que tentara várias vezes enclausurá-la num recolhimento. Primeiramente, ele a acusou de adultério, mas não foi bem sucedido, e o pedido para mandá-la para a Misericórdia foi indeferido. Apareceu depois na intendência da polícia outro pedido, no qual, desta vez, a própria esposa pedia a reclusão. O intendente desconfiado, de que ela confessasse "sua torpeza", mandou verificar se era esta mesma a sua vontade, ao que a esposa tornou a confirmar, sendo então remetida para o recolhimento. Após algum tempo de permanência na Santa Casa, chegou novamente um requerimento daquela senhora em que solicitava autorização para sair da clausura e ir viver com seu pai, alegando que sua conduta anterior fora devida à ameaça do marido de ma-

127. ANRJ, Cód. 323, vol. 5, (29/11/1820).

128. ANRJ, Cód. 323, vol. 5, 1818.

tá-la com uma faca, caso não confirmasse sua vontade em internar-se na Misericórdia. Desejava retornar para a casa de seu pai e não mais viver com o marido, até porque "precisava curar-se de moléstias ocultas e vergonhosas que seu marido lhe pegara".

Alegando doenças e maus tratos, Maria da Piedade utilizava argumentos suficientes para entrar com um pedido de divórcio. O intendente sabia tão bem quanto ela que aqueles eram motivos satisfatórios para se agir contra um marido. Não se opôs portanto ao desejo, embora desse pouca atenção a outros argumentos mais fúteis. A habilidade da esposa demonstra como as mulheres não só conheciam seus direitos, mas também sabiam como usá-los para resistirem à dominação masculina. Paulo Fernandes, porém, não deixou de adverti-la novamente sobre eles, lembrando-lhe que deveria sair para a companhia do pai, como para "um depósito" até alcançar a sentença de divórcio, caso contrário, dizia ele, se ataca "o direito do marido". Sugeria ainda que ficasse "depositada" pelos riscos que corria quando seu marido descobrisse a "sua trama no caso."[129]

Enquanto Maria da Piedade sujeitou-se aparentemente à vontade do marido, para depois agir por sua própria iniciativa, D. Ana Joaquina de Souza, depois de algum tempo de casada em segundas núpcias, recusou-se a continuar vivendo com o marido e entrou com o pedido de divórcio. Por sugestão do juiz eclesiástico recolheu-se com a filha no Convento da Ajuda até que se resolvesse a voltar para sua casa. Passados alguns meses, apareceu na intendência um requerimento do marido acompanhado de uma carta da abadessa afirmando que a esposa concordava em viver com ele, motivo pelo qual requeria sua saída do claustro. Menos de oito dias depois, D. Joaquina pedia para voltar para o convento. O intendente averiguou na ocasião que quando saíram do estabelecimento dirigiram-se todos para a casa da mãe da recolhida e que esta se recusara a acompanhar o marido. "Não comeu, nem dormiu com ele" disse o intendente, e continuava pedindo para voltar para a clausura, mas para a da Ajuda que era de melhor reputação. O parecer da polícia era de que Sua Alteza Real deveria "acudir ao descrédito de uma família tão grave, anuindo nisto". Acrescentava entretanto, que quem deveria pagar o sustento era a esposa, embora o divórcio não tivesse sido concluido.[130] Este era o costume na Colônia. Em outubro de 1821, D. Ana Joaquina continuava no Convento da Ajuda

129. ANRJ, Cód. 323, vol4, 1816.

130. ANRJ, Cód. 323, vol. 3, (31/8/1812).

e seu marido tornava a solicitar às autordades civis que expedissem ordem para retirá-la do claustro. Consultado o intendente da polícia sobre como se deveria proceder, aconselhava que a esposa fosse mantida no convento até que ela própria manifestasse o desejo de voltar a viver com seu marido.[131]

Utilizados tanto pelos homens como pelas mulheres, os recolhimentos e conventos serviam como instrumento à disposição da dominação masculina, ou como forma de resistência das mulheres. De qualquer maneira, eles estavam longe de ser um simples local para órfãs ou mesmo de devoção, no caso dos conventos. As mulheres, na medida do possível, reservavam-se o direito de decidirem seus destinos, rebelando-se contra a vontade dos maridos quando estes tomavam-lhes a dianteira. José Ferreira da Costa, irmão do fundador do Recolhimento das Macaúbas, doou em vida todos os seus bens, com a condição de que sua esposa Vitória Rodrigues da Fonseca e sua filha Catarina Maria do Coração de Jesus fossem viver lá quando ele morresse. Por algum motivo que se desconhece, quando da sua morte, mãe e filha já se encontravam na clausura. Logo depois que soube que o marido tinha morrido, Vitória abandonou a clausura com licença do bispo que lhe concedeu metade dos bens a que tinha direito. O restante permaneceu para o recolhimento, junto com Catarina que passou toda sua vida como religiosa.[132] O exemplo de Vitória é apenas um dos muitos casos de abandono dos claustros pouco esclarecidos, mas sem dúvida revelador de que as mulheres procuravam orientar suas próprias vidas, apesar das imposições dos maridos. D.Helena das Chagas também foi colocada no mesmo recolhimento juntamente com suas filhas em 1725. Ignora-se o motivo da reclusão, mas após a morte do marido, retirou-se levando consigo as filhas para nunca mais retornar.[133]

Reunidas por motivos diferentes, órfãs, pensionistas e religiosas dividiam nas instituições de reclusão o mesmo espaço e a clausura. Era esta última que os maridos visavam quando buscavam um local para a preservação da honra da família.

A maior parte das instituições femininas da Colônia foi fundada a partir de pedidos das populações locais, em função de suas necessidades, quase sempre com

131. Veja -se ANRJ, Cód. 323, vol. 6, 23 de outubro de 1821, Carta do Intendente João Ignácio da Cunha ao Sr. Francisco José Vieira.

132. ACM-MG, Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, pp. 51-52.

133. Idem, p. 19.

recursos próprios angariados entre o fiéis. Quando o Recolhimento das Órfãs da Santa Casa foi criado, o Rio de Janeiro não era sede do governo, nem ainda do Império português. Uma casa assistencial para meninas carentes talvez preenchesse em parte as expectativas da sociedade. O mesmo é válido quando se pensa nas instituições religiosas fundadas na Colônia com o objetivo de dar um estado às mulheres e atender às aspirações devocionistas dos colonos. Mas as transformações urbanas e o crescimento populacional trouxeram outras necessidades, alterando os objetivos das instituições. Elas se moldavam, portanto, às novas realidades atendendo às prioridades das famílias sempre que solicitadas. Contavam para isso com a colaboração dos bispos, dos representantes da coroa e com a boa vontade dos dirigentes dos estabelecimentos.

A multiplicidade de funções que os conventos e recolhimentos assumiram revela não só que faltavam na América estabelecimentos específicos para atender à diversidade de situações que a vida no ultramar impunha, mas principalmente que a virtude feminina continuava a ser um valor marcante nos códigos de conduta social do conjunto da sociedade. Membros da elite ou das milícias, comerciantes, boticários e homens pobres exigiam de suas filhas e esposas o papel de guardiãs da sua honra.

Excluindo-as do contato com a sociedade como forma de punição, estes homens reproduziam uma prática corriqueira no Império português. Na Metrópole puniam-se com degredo para o Brasil ou África indivíduos que cometessem certas faltas. Na Colônia, degredavam-se para fora da província soldados desertores, mulheres adúlteras, prostitutas, e homens de conduta duvidosa. Enquanto os filhos rebeldes eram mandados assentar praça nas capitanias do sul, esposas e filhas, cujas atitudes eram recriminadas, encontravam punição para seus atos na clausura dos conventos e recolhimentos.

Espaços de práticas devotas, de preparação para o casamento, ou garantia do estado religioso, as instituições leigas e religiosas da região Sudeste não deixavam de ser também um local de preservação da honra da família conforme foi documentado. Como bem lembrou Lana Lage da Gama Lima, em 1825, D. Pedro I proibia por ordem régia que se permitisse a entrada de mulheres casadas no Recolhimento dos Perdões, na cidade da Bahia, "por ser este costume prejudicial ao

recolhimento e contrário à indissolubilidade do matrimônio."[134] O imperador procurava interromper uma prática que se tornara comum no período colonial mas que intensificara-se no final do século XVIII e início do XIX com a proliferação das instituições de reclusão. Em 1812, referindo-se a um pedido para recolher uma esposa acusada de adultério, o intendente da polícia do Rio de Janeiro explicava no seu parecer as vantagens que via na reclusão: "o marido sem uma acusação, nem uma sentença, que faz mais pública a sua afronta, se satisfaz: a mulher se corrige, e as mais das vezes se reconciliam, e não se perde em ódio um casal."[135] Quanto mais se avançava no tempo, na segunda metade dos setecentos, mais rígido e moralizador se tornava o discurso e o controle sobre as mulheres. Na Europa e na América, no Reino e na Colônia, sucediam-se as publicações e os debates dos homens de letras e membros do clero sobre os papéis da mulher na sociedade. Cada vez mais configurava-se seu espaço de atuação vinculado ao lar e à maternidade. A população feminina que se encontrava nas instituições leigas ou religiosas era composta na sua maior parte por mulheres que não tiveram chances para desempenhar estes papéis ou recusaram-se a assumi-los. Um melhor conhecimento de quem eram essas mulheres poderá auxiliar na comprensão do seu universo de ação e do tipo de vida que levavam.

134. BNRJ, Seção de Manuscritos, Carta Régia de 21 de janeiro de 1825, cod.II-33,31,16. APUD Lana Lage da Gama Lima, op. cit., p. 683.

135. ANRJ, Cód.323, vol. 3, (16/11/1812).

CAP. IV - A POPULAÇÃO FEMININA NAS INSTITUIÇÕES DE RECLUSÃO

1 - POVOANDO OS CONVENTOS E RECOLHIMENTOS

Antes de acompanharmos as reclusas no seu dia-a-dia, e penetrarmos na intimidade dos claustros, cabe conhecê-las mais de perto e resgatar seu perfil, sem perder, contudo, o que há de individual e particular tanto nas suas ações e emoções, quanto nos contornos que imprimiram aos estabelecimentos em que viveram.

A análise da populção feminina das instituições de reclusão apoiou-se nos dados coletados nos Registros de Entradas dos cinco estabelecimentos mencionados, desde a sua fundação até 1822. Cada caso foi individualmente registrado e as informações codificadas com base em variáveis, de uma forma acessível à leitura por computador. Embora o tipo de fonte consultado seja o mesmo para todas as instituições, nem sempre os Registros de Entradas fornecem informações semelhantes. Diversas variáveis foram criadas para atender aos dados existentes em apenas uma ou duas instituições, sendo que para as demais não havia dados equivalentes. Portanto, alguns resultados serão tratados por instituição. Mas se por um lado o caráter das fontes obscurece algumas informações importantes, por outro, o fato de serem fontes seriadas, compiladas desde o momento das fundações, permite constatações pela simples continuidade ou interrupção dos dados durante 30, 50, ou até 100 anos.

O universo de análise está restrito a 361 mulheres ou meninas, que viveram por algum tempo, ou a vida inteira, em uma das cinco instituições entre 1720 e 1822 (Tabela 4.1). Cabe assinalar que todas as instituições estudadas foram fundadas com o objetivo de serem casas de religiosas, mesmo que durante o período analisado não tenham conseguido tornar-se conventos. Eram, portanto, segundo seus estatutos, antes de mais nada, locais de devoção e de vida contemplativa.

TABELA 4.1

Total da População Estudada por Instituição

(1720 - 1822)

Instituição	Total de mulheres	%	Período
R. S.Teresa (SP)	55	15,2	(1730-1822)
R. Luz	45	12,5	(1774-1822)
C.S.Teresa (RJ)	40	11,1	(1742-1822)
C. Ajuda*	47	13,0	(1750-1822)
R. Macaúbas	174	48,2	(1720-1822)
TOTAL	361	100,0	(1720-1822)

Fontes: Registros de Entradas ou Matrículas das Instituições.

* Para o Convento da Ajuda 37 mulheres não foram computadas devido à falta de dados (veja-se nota 2).

As lacunas e problemas enfrentados com a documentação serão comentados no decorrer da análise. Quando a validade de uma variável é questionada pela sua fragilidade numérica, ou ausência de dados, as conclusões são apresentadas em termos sugestivos e provisórios. Seguem-se as conclusões que se pôde obter a partir de uma documentação fragmentada, fato que não diminui sua importância uma vez que representa, em determinadas situações, a única fonte disponível para o estudo das mulheres reclusas.

A população feminina das instituições de clausura do Sudeste da Colônia pode ser considerada a partir de duas categorias gerais: aquelas que entraram em busca de uma vida religiosa e optaram pela clausura permanente — religiosas, irmãs de hábito e devotas — e um segundo grupo, composto por recolhidas, pensionistas e educandas, para quem a reclusão poderia ser apenas um estágio provisório.

Tais categorias não impediram, certamente, que algumas religiosas abandonassem os claustros, ou que educandas e recolhidas abraçassem a vida con-

templativa para sempre. São, entretanto, classificações e distinções adotadas pelas escrivãs no momento de entrada nos estabelecimentos e algumas vezes previstas nos Estatutos.

Freira, irmã ou religiosa são denominações geralmente atribuídas às habitantes de um convento. Antes disso, são reconhecidas como postulantes e noviças. Ocorre, entretanto, que as religiosas na Colônia, nem sempre eram mulheres que haviam feito votos solenes, uma vez que as instituições em que viviam não eram todas formalmente conventos. Sendo assim, religiosas, no sentido exato do termo, eram na época apenas aquelas que professaram no Convento da Ajuda (1750) e no de Santa Teresa no Rio de Janeiro (a partir de 1781), enquanto suas companheiras de clausura em São Paulo eram mulheres que faziam votos simples, geralmente de castidade. No Recolhimento das Macaúbas, suas equivalentes eram chamadas de irmãs-de-hábito e adotavam a regra franciscana no seu cotidiano, propondo-se a viverem como religiosas.

A distinção fundamental que existia entre essas mulheres é que as religiosas de fato encontrariam maiores obstáculos para reverterem os votos que haviam feito, o que sem dúvida obstruía os caminhos para desistirem da vida religiosa. As devotas e irmãs de hábito, por sua vez, não estavam presas a votos solenes e encontravam maior complacência por parte dos bispos, caso desejassem abandonar a clausura. Porém, como todas elas dependiam dos bispos para entrarem ou saírem dos estabelecimentos, essa diferença formal, embora pudesse interferir na forma como a vida religiosa era encarada por aquelas e conseqüentemente na mobilidade do conjunto da população, na prática, não atingia profundamente a vida cotidiana no interior dos claustros. Outros fatores assumirão a responsabilidade pelo maior ou menor rigor da vida monástica, como será visto nos próximos capítulos.

Assim, religiosas, devotas e irmãs de hábito eram mulheres que entravam para a vida religiosa por vontade própria, ou de seus familiares, conscientes de que se afastavam do mundo e que poderiam encontrar muitos obstáculos caso desejassem retornar a uma vida secular. No claustro, viveriam de acordo com as normas de uma regra religiosa, sujeitas às expectativas geralmente atribuídas a uma noiva de Cristo. Vestidas com o hábito de religiosas, a imagem de uma freira é a que se tem presente, quando se faz referência a este grupo de mulheres, e como tais serão consideradas neste estudo.

Educandas, pensionistas e recolhidas, por sua vez, eram mulheres que compunham as populações dos conventos e recolhimentos, como uma parcela que podia ou não ser incorporada definitivamente à comunidade. Sucede, porém, que nem sempre é possível identificá-las através dos registros de entradas. Com exceção das meninas, detectadas através da idade — quando existe a informação —, outras mulheres não religiosas podem constar dos registros sem que a escrivã tenha anotado a diferença, principalmente nos recolhimentos. Por outro lado, sabe-se da existência de recolhidas e pensionistas no Convento da Ajuda, através da Correspondência da Polícia da Corte, mas o Registro de Matrículas informa apenas o nome e a data de entrada daquelas que professaram. No Recolhimento da Luz, embora os registros sejam mais completos, também não consta a presença de recolhidas. Um alvará de D. Maria I, entretanto, manda readmitir duas moças pardas, cujo pai as remetera para a clausura por motivo de viagem. Ignora-se se saíram posteriormente.[1] No Recolhimento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, a profissão solene só ocorreu em 1781 e envolveu mulheres que viviam como religiosas desde 1748.

Tendo em vista as dificuldades apresentadas, a análise dos Registros de Entradas não se aterá a categorias específicas, isto é, a dois universos distintos (religiosas e leigas). Elas serão mencionadas oportunamente, na medida de sua relevância. Pretende-se um balanço geral das mulheres enclausuradas quanto a idade, filiação, relações que mantinham entre si e, quando possível, aspectos sobre a mobilidade das populações, considerando-se inclusive a existência ou não de dotes.

O reconhecimento da população é, antes de mais nada, uma forma de desvendarmos o significado dessas instituições na sociedade colonial e as imagens e representações sobre as mulheres na época.

Quando em 1750 se abriu oficialmente o noviciado no Convento da Ajuda no Rio de Janeiro, mais da metade das 30 vagas permitidas foram preenchidas de imediato: 23 jovens foram introduzidas na vida religiosa naquele ano. Cinco anos depois, já eram 38 as freiras professas da Ajuda, e em 1760 a casa já estava superlotada com 57 religiosas sem contar um grande número de escravas. Na década seguinte, mais nove religiosas entraram no convento, mas entre 1770 e 1780

1. Veja-se a Ordem regia de D. Maria I: ACM-SP, cód. 1-2-39, "Registro de Provisões e Alvarás Régios referentes a criação do Bispado de São Paulo e ordens dos Exmos. Bispos diocesanos, 1746-1842", doc. 79, p. 76 e 76 v.

não aconteceram novas profissões.[2] Nos anos oitenta do século XVIII, as mulheres que desejassem ingressar na vida religiosa poderiam dirigir-se ao Convento de Santa Teresa, cujo noviciado foi aberto em 1780, uma vez que não havia vagas na Ajuda. Sucede, entretanto,que desde 1748 a casa já funcionava como recolhimento religioso, quando cinco mulheres foram juntar-se a Jacinta de S. José e sua irmã na Chácara da Bica. Embora algumas tivessem abandonado a clausura antes das primeiras profissões solenes, por esta data já haviam passado pela clausura de S.Teresa 20 mulheres. Entre 1781 e 1782, 16 religiosas fizeram seus votos solenes, a maior parte delas antigas habitantes do recolhimento. Assim, no início daquela década, existiam apenas 5 vagas para freiras no Rio de Janeiro, se fossem mantidos os limites de 30 freiras na Ajuda e 21 no Convento de Santa Teresa. Número bastante reduzido para uma cidade em pleno crescimento populacional e que esperara dois séculos e meio para obter a permissão de construir seus conventos.

Enquanto as instituições cariocas se desenvolviam nos anos 50, o Recolhimento das Macaúbas em Minas Gerais e o de Santa Teresa em São Paulo já eram conhecidos estabelecimentos de reclusão de mulheres pelas populações locais. Nesta época, 64 mulheres tinham sido admitidas nas Macaúbas e pelo menos 6 deixaram a casa. Ignora-se porém o número das que faleceram no mesmo período. Em São Paulo, a procura pelas instituições de reclusão também não era pequena. Entre 1730 e 1750, apesar de todas as tentativas para se desativar a casa e dos problemas de organização interna, 16 mulheres encontraram asilo, proteção ou um local para a prática da devoção no Recolhimento de Santa Teresa. Em onze anos de funcionamento, o Recolhimento da Luz recebeu outras 16 devotas no final do século XVIII (1774-1785). Todas elas professaram com autorização do bispo, embora a casa não fosse oficialmente um convento. É digno de nota lembrar que

2. Cf. Pe. Antônio Alves Ferreira dos Santos, "Lista das Religiosas do Convento da Ajuda que professaram desde a sua fundação em 1750 até 1862", *Notícia Histórica da Ordem da Imaculada Conceição da Mãe de Deus; Convento de Na. Sa. da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro*. RJ, 1913 pp. 219-221; atente-se para o fato de que na tabela 1 o total de mulheres no mesmo convento é de apenas 47. Isto se deve ao fato de que existem três fontes distintas sobre as Entradas neste estabelecimento. Além da lista do Pe. A. dos Santos que fornece apenas o nome e a data da profissão, dispõe-se do Livro de Registro e Entradas do Convento, que também não fornece outras informações, sendo que a data é a da entrada e não a da profissão. Por estas listas é impossível saber quem são as religiosas, uma vez que os nomes dados ás filhas raramente trazem o sobrenome dos pais, o que facilitaria uma consulta nas Genealogias. Por outro lado, não esclarecem nenhuma informação sobre as religiosas. Para efeito de análises quantitativas e apresentação das tabelas, foram computados apenas os casos para os quais foram localizados os Processos de Noviciado (fonte mais completa) e cujos nomes constavam das duas listas disponíveis (a do Convento e a do capelão). Desta forma, 37 mulheres que constam das listas nominativas não foram computadas devido à total falta de informações sobre elas, embora conste algumas vezes que tenham professado.

desde 1732 estavam proibidas as saídas de mulheres do Brasil para os conven-tos portugueses, o que certamente aumentava a procura pelos estabelecimentos religio-sos na Colônia.

É difícil avaliar o que significavam estes números em termos globais da população das capitanias, devido aos poucos censos e estimativas populacionais pa-ra o século XVIII no Rio e em Minas. Sabe-se, porém, pelo censo de 1798 que em São Paulo a população feminina livre era de 8.298 mulheres. Em Minas Gerais, em 1786, às vésperas da Inconfidência, além de alta porcentagem de negros e pardos no conjunto da população (80%), já ia longe o tempo em que faltavam mulheres nas Minas: 45% dos fogos eram dirigidos por mulheres; a grande maioria, porém, por mulheres negras e mestiças. No Rio de Janeiro, no governo do Marquês de Lavradio, também a proporção de negros para brancos era muito alta: quase a metade.[3]

TABELA 4.2

Entradas de Mulheres por Décadas nas Instituições de Reclusão 1710-1822

Década	Macaúbas		R.Sta. Teresa		C. Sta. Teresa		*Ajuda		Luz	
10-19	1	(0,6)	-	-	-		-		-	
20-19	20	(11,7)	-	-	-		-		-	
30-39	12	(7,0)	3	(6,5)	-		-		-	
40-49	26	(15,2)	11	(23,9)	12	(30,8)	-		-	
50-59	18	(10,5)	8	(17,4)	2	(5,1)	31	(72,1)	-	
60-69	30	(17,5)	-	-	10	(25,6)	1	(2,3)	-	
70-79	24	(14,0)	9	(19,6)	1	(2,6)	2	(4,6)	14	(31,1)
80-89	3	(1,7)	4	(8,7)	5	(12,8)	-	-	10	(22,2)
90-99	8	(4,7)	5	(10,9)	2	(5,1)	3	(7,0)	3	(6,7)
1800-09	8	(4,7)	5	(10,9)	6	(15,4)	2	(4,6)	3	(20,2)
10-19	19	(11,1)	-	-	1	(2,6)	2	(4,6)	9	(13,3)
20-22	2	(1,2)	1	(2,2)	-	-	2	(4,6)	6	
TOTAL	171		46		39		43		45	
V. Ausentes	3		9		1		4		0	

Porcentagens entre parênteses

Valores Ausentes são entradas para as quais desconhece-se o ano.

* Para o Convento da Ajuda só foram computadas as entradas que constam das três fontes conforme esclarecimento à nota 2

Fontes: Registros de Entradas e Habilitações para Noviciado

3. Cf. Maria Luiza Marcílio. *A Cidade de São Paulo. Povoamento e População 1750-1850.* São Paulo, 1973, p. 106 Tabela nº 5. Para os dados populacionais referentes a Minas, veja-se Iraci del Nero da Costa. *Vila Rica: população (1719-1862).* São Paulo, 1977. Para o Rio de Janeiro, Dauril Alden. *Royal Government in Colonial Brazil.* Berkeley, 1968, p. 46.

Com base nos Registros de Entradas, é possível se ter uma idéia do movimento anual de entradas nas instituições. A tabela abaixo indica as entradas por décadas, na qual se pode observar um índice maior nas décadas intermediárias do século XVIII.

Embora duas das cinco instituições estudadas tenham sido fundadas antes dos anos 40 do século XVIII, o movimento de entradas é mediano, devido ao baixo índice existente no Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, que enfrenta dificuldades para se estabelecer. Nas Macaúbas, ao contrário, já existem nesta época 33 mulheres, pois coincide com o período de apogeu da mineração, quando se intensifica o afluxo populacional na região. Mas a grande procura pelas instituições de reclusão feminina recai nas décadas de 40, 50, 60 e 70, momento que representa uma fase mais amena na política metropolitana contra o enclausuramento de mulheres. Conseqüentemente, surge um maior número de estabelecimentos, não só na região Sudeste, mas em todo o território brasileiro. Na Bahia são fundados três conventos e nas demais capitanias proliferam os recolhimentos, como foi visto no capítulo segundo, coincidentemente no período pombalino, embora o ministro de D. José I não visse com simpatia o crescimento das ordens religiosas.

Alguns fatores podem ter contribuído para isso. O já mencionado alvará de 1732, que proibia a saída de mulheres para os conventos portugueses, a permissão da Coroa para a fundação de recolhimentos femininos com fins educativos e corretivos, sob os quais se escondem os motivos reais das fundações, e um certo equilíbrio populacional após três séculos de colonização. Aliados às pressões constantes das populações locais, a partir do final da década de 40 aumenta sensivelmente o número de mulheres enclausuradas.

Apesar das dificuldades apresentadas para se quantificar em números absolutos e por categorias as mulheres reclusas no período em estudo, permanece a curiosidade de se conhecer quem eram essas mulheres. *Grosso modo*, os números disponíveis podem ser observados na Tabela 4.3.

Nota-se na tabela 4.3 o predomínio de religiosas nas instituições estudadas. Do total de mulheres, 240 (70,5%) fizeram algum tipo de voto e abraçaram uma das regras das ordens contemplativas. A população leiga, e portanto mais móvel, representava 29,5%, ou seja, apenas 99 meninas ou mulheres entraram nos conventos e recolhimentos na categoria de leigas. De acordo com os registros, sa-

TABELA 4.3

Total de Mulheres Reclusas por Categorias nas Instituições de Clausura no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais (1720-1822)

Categoria	Número de mulheres	%
Religiosas:		
religiosas professas	65	19,1
religiosas votos simples	87	25,5
irmãs de hábito	84	24,7
religiosas de véu branco	4	1,2
Sub Total	240	70,5
Leigas:		
educandas	66	19,4
recolhidas/pensionistas	26	7,7
não professaram	7	2,4
Sub Total	99	29,5
TOTAL	339	100,0

* Para 22 casos não consta qualquer informação.

Fontes: Registros de Entradas e Habilitações para Noviciado.

be-se que das 66 educandas, 31 jovens (40,7%) abandonaram os estabelecimentos após a formação e 15 (22,7%) permaneceram. Para 20 casos entretanto (30,3%) não consta qualquer informação complementar. Quanto às recolhidas, nem todas eram pensionistas, isto é, participavam da rotina da casa, mas não contribuíam para seu sustento. Algumas quando saíam não deixavam nem mesmo propinas para a Igreja, de acordo com o costume na época.

A distribuição dessas mulheres pelos vários estabelecimentos estudados, permite perceber o perfil de cada instituição e leva a algumas considerações interessantes.

TABELA 4.4

Distribuição das Mulheres Reclusas por Instituição

(1720-1822)

Inst.	Ajuda	C. S.Teresa	Luz	RS.Teresa	Macaúbas	*Total*
relig.	39 (83)	30 (81,1)	43 (97,7)	44 (97,8)	84 (50,3)	240
educ.	8 (17)	-	1 (2,3)	-	57 (34,1)	66
rec./pens	-	-	-	-	26 (15,6)	26
n. Prof.	-	7 (18,9)	-	1 (2,2)	-	7
ileg.	-	-	-	-	-	-
TOTAL	47 (100)	37 (100)	44 (100)	(110)	167 (100)	340

Fontes: Registros de Entradas e Processos de Noviciado

Obs: Para 20 casos não há informações

De acordo com os registros dos conventos e recolhimentos, apenas o Recolhimento das Macaúbas aceitava mulheres leigas que não fossem educandas. Quanto a estas últimas, sem dúvida haveria expectativas de que tomassem o hábito posteriormente. Oficialmente, portanto, não consta nestes estabelecimentos a entrada de pensionistas ou recolhidas. Sabe-se porém, através de fontes complementares, como foi visto no capítulo anterior, que eram aceitas "mulheres em depósito" para estadias passageiras. Os dados revelam que, embora as instituições fossem reconhecidas pela sociedade como locais de internamento e correção de mulheres, isto não era algo que seus dirigentes registravam nos livros de controle da casa, ou gostariam de revelar. Os registros podem, pois, encobrir o caráter e as funções sociais que as instituições assumiam frente à sociedade, se não dispusermos de fontes alternativas. Mas, de qualquer modo, eles reafirmam devido à imprecisão de seus registros a intenção de que a casa fosse vista como estabelecimento religioso, fiel aos motivos que levaram à sua fundação. Os dados disponíveis referem-se, assim, basicamente àquelas mulheres que viveram como religiosas.

Mas, se por um lado os Registros de Matrículas obscurecem numericamente o movimento de entradas nos estabelecimentos e as categorias nas quais as mulheres eram incluídas, por outro permitem detectar aspectos importantes sobre a origem e a filiação das mulheres enclausuradas.

As casas para religiosas fundadas na região Sudeste eram espaços primordialmente de mulheres da elite. Desde o início das fundações, as mulheres que se apresentaram à vida religiosa descendiam de famílias ilustres que viviam ou na própria cidade, ou em regiões próximas aos estabelecimentos. Eram, na sua maior parte, filhas de legítimo casamento, brancas e solteiras. No total da população estudada, 83% das reclusas eram filhas legítimas, mas não faltaram em algumas instituições filhas naturais (14,6%) e umas poucas adotivas (1,9%). Em apenas 38 dos casos não constam informações sobre a origem das mulheres. A restrição à entrada de moças negras e pardas em todos os estabelecimentos por si revela que se pretendia fundar uma casa para mulheres "bem nascidas."[4] A fixação de dotes em quase todas as instituições também podia limitar a entrada das mais humildes. No recolhimento da Luz, pobreza não impedia a entrada como se nota pelos seus estatutos, mas limpeza de sangue era exigida: "As que forem recebidas sejam donzelas pobres, e não sejam recusadas por indigentes, contanto que sejam vivas de entendimento para o coro, robustas e sadias para o serviço, sem nota em seu sangue e costumes."[5] Com exceção dos registros do Convento da Ajuda, todos os demais fornecem os nomes dos pais das religiosas, o que permite identificar a origem das famílias, principalmente para São Paulo, devido à existência de boas obras de genealogia. Para o Rio de Janeiro e Minas Gerais não há trabalhos semelhantes com os detalhes do de um Pedro Taques ou Silva Leme. Mas através de outros estudos e da análise dos dotes, percebe-se que era necessário "certo cabedal" para fazer de uma filha uma freira na Colônia. Do que se conclui que a idéia de que as mulheres iam para o convento por falta de bons dotes para o casamento deve ser matizada.

Das 45 mulheres que entraram no Recolhimento da Luz entre 1774 e 1822, 43 (95,6%) eram filhas legítimas. Porcentagem também alta apresenta o Recolhimento de S.Teresa em São Paulo, onde das 55 mulheres, 40 (78,4%) foram

4. Uma Ordem Régia de D. Maria I de 20 de outubro de 1790 mandava readmitir no Recolhimento da Divina Providência, Teotonia e Gertrudes, filhas do sargento mor José Zuzarte, homem solteiro e de uma mulher também solteira. As jovens, ambas menores de 14 anos, foram colocadas no recolhimento porque o pai era obrigado a continuos deslocamentos a serviço da Coroa. Foram feitos acordos com a Regente e o sargento-mor comprometeu-se a pagar anualmente mil réis enquanto fosse vivo, e a legar todos os seus bens para o recolhimento quando da sua morte. Porém as meninas permaneceram apenas um mês na Luz, quando "... foram expulsas por não serem de sangue puro, posto que eram os avós paternos e maternos, e que só a avó materna fora filha de pais negros, porém livre da escravidão, ficando a mancha do mulatismo já no quarto grau, e as filhas do suplicante sem o mínimo acidente dela". D. Maria manda readmitir as meninas por se desrespeitar a Lei de 16/2/1763, "... que habilitava para todas as honras ainda as pessoas que tenham nota da escravidão e do cativeiro como tem a maior parte das famílias desse país". Cf. ACM-SP, cód. 1-2-39, op. cit., p. 76 e 76v, doc. 79.

5. "Estatutos do Recolhimento da Divina Providência." IN Frei Galvão, *Escritos Espirituais*. São Paulo, 1980, pp. 24-25.

tidas em legítimo casamento, 4 (7,8%) eram filhas naturais e 6 (11,8%) adotivas. Para apenas cinco casos não dispomos de dados equivalentes.

No Rio de Janeiro, apesar da grande porcentagem de negros na sua população e de possíveis filhos de escravas com seus senhores, tanto o Convento da Ajuda como o de Santa Teresa eram casas "ciosas" da origem não miscigenada e bem nascida de suas habitantes.[6] Em Santa Teresa, 94,6% das irmãs eram filhas legítimas constando apenas 2 filhas naturais. Na Ajuda, tradicional estabelecimento de mulheres de elite, onde até as pensionistas e recolhidas enviadas para correção pertenciam aos altos estratos da sociedade, todas as freiras e educandas eram filhas de legítimo casamento, não constando pardas ou negras, a não ser entre a população escrava.[7]

Em Minas Gerais, terra de aventureiros e mestiços e de alta mobilidade, o estatuto de pureza de sangue ou a legitimidade do nascimento não parece ter sido de grande importância para os bispos ou para a comunidade das Macaúbas. É neste estabelecimento que se encontra o maior número de filhas ilegítimas, 41 mulheres (28,3%) do total da sua população. O mesmo ocorre com as mestiças, pois o recolhimento acolheu 24 moças pardas (32,9%). Mas o fato de que a raça de um indivíduo era um assunto "delicado" numa sociedade com alto índice de miscigenação é perceptível na ausência total de registros desse tipo na maior parte das instituições; até mesmo nas Macaúbas, onde a aparente negligência das escrivãs deixou de anotar a cor da pele de 100 recolhidas (57,8%), como de praxe sucedia. Fato curioso, pois os registros não escondem outras informações também indesejáveis para a sociedade da época, como a presença de pensionistas. No período estudado, 12 mulheres casadas (7,2%) e 8 viúvas (4,8%) passaram pela instituição.

Mas é através de um melhor conhecimento das famílias das reclusas que se pode avaliar se os estabelecimentos eram redutos da elite colonial. Dentre as mulheres dos recolhimentos paulistas muitas pertenciam a famílias que foram

---

6. Sabe-se pelo Censo de 1821 da Cidade do Rio de Janeiro que havia numa população de 79.321 habitantes, 36.182 escravos (45,6%), embora o censo não distinga na população livre (43.139 - 54,4%) os brancos dos negros. APUD Leila Mezan Algranti, *O Feitor Ausente - estudo sobre a Escravidão Urbana no Rio de Janeiro*, Petrópolis, 1988, p. 30.

7. As constituições do Convento da Ajuda advertiam: "... que as Noviças que se houverem de receber ao hábito, sejam de sangue limpo, honestas e recolhidas, e que aspirem a perfeição religiosa e amem o desprezo do mundo;" "nao sejam de menos edade de quinze anos, nem de mais de quarenta... "Constituições e leis pelas quaes se hão de governar as religiosas da Conceição de Na. Sa. da Ajuda," Pe. Antonio Alves Ferreira, op. cit., pp. 31-102.

localizadas nas genealogias paulistanas. Só na Luz, uma das casas mais austeras e de vida conventual estrita, durante o período de direção espiritual de Frei Galvão, 17 (38,6%) religiosas tiveram suas origens registradas pelos nossos genealogistas. No recolhimento de Santa Teresa, que se desenvolveu no período do auge da mineração — primeira metade do século XVIII —, a porcentagem era mais baixa, 18 mulheres (34%), e continua sendo significativa do perfil que a instituição assuimiu para os habitantes de São Paulo.

Nos estabelecimentos cariocas e de Minas Gerais, não faltaram filhas de capitães-mores, de governadores e de funcionários de altos cargos da administração colonial e militar.[8]

Vista sob esse prisma, a população dos conventos e recolhimentos parecia uma grande família, devido aos laços de parentesco e compadrio que as famílias da elite mantinham entre si. Conforme chamou a atenção Alcântara Machado, "as famílias da aristocracia colonial são muito orgulhosas da limpeza do sangue que lhes corre nas veias. Dizendo-se doutrinados e ensinados em todos os bons costumes de foro de nobreza." "Por isso mesmo e porque são poucas as pessoas dessa limpeza e qualidade, os casamentos se fazem num círculo muito limitado, e as famílias andam em São Paulo tão travadas umas às outras que abundam as uniões consanguíneas."[9]

Na maior parte das vezes, as reclusas possuíam uma ou duas irmãs na clausura. Não faltaram também outros graus de parentesco como primas, tias, e até mães e filhas. Das 361 mulheres analisadas, 197 (61,9%) possuíam alguma parente na instituição; 74 (37,4%) tinham pelo menos uma irmã e 50 (25,8%) duas irmãs. Muitas delas entraram para a clausura no mesmo dia, sendo que a permanência de uma não implicava na das outras. Porém como era comum virem de regiões às vezes não tão próximas dos recolhimentos, o que obrigava a viagens, gastos e riscos, não era raro as filhas menores acompanharem as mais velhas. Outras vezes, após passados alguns anos chegava uma terceira ou quarta filha para compartilhar a vida no claustro com as que lá se encontravam, podendo mesmo já ser fruto de um segundo casamento do pai, ou da mãe.

---

8. Vejam-se: ACM-RJ, Habilitações para Noviciado. Lata 2: ACM-MG, Registros de Entradas do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição das Macaúbas.

9. Antônio de Alcântara Machado. *Vida e Morte do Bandeirante*. São Paulo, 1929, p. 148.

No Recolhimento das Macaúbas encontraremos, em 1747, as cinco filhas de Manoel Pereira dos Anjos e Catarina Siqueira Gonçalves. Entraram na categoria de irmãs de hábito, mas não há informações sobre a idade das recolhidas. Eram moradoras no sítio de Morrinhos, Sertão do Rio Verde, pertencente à Freguesia de Santo Antonio das Almas no Bispado da Bahia. Todas solteiras, filhas legítimas e brancas. Sabe-se que pelo menos duas permaneceram toda a vida, falecendo Isabel Maria em 1788 e Paula da Assunção em 1812, ambas com todos os sacramentos. Quanto às outras três, não constam registros de óbitos, nem que saíram do recolhimento.[10]

Escolástica de Jesus, por sua vez, exemplifica a presença das filhas da aristocracia paulistana. Depois de fazer votos simples em 1741 com 27 anos no Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, abandonou a vida religiosa em 1763, "por vontade própria", embora seu pai, Guilherme da Veiga Bueno, membro de importante família, tivesse colocado os 200 mil réis de seu dote a juros em benefício da instituição. Os Veiga eram homens de posse. O avô paterno de Escolástica possuía grandes lavouras e criação de gado e serviu em vários postos na Colônia. Um de seus bisavós era filho de Catarina Prado, cujo pai foi o famoso povoador de S.Vicente, João Prado, que veio do Reino com Martim Afonso.[11]

Um outro exemplo interessante revela laços de parentesco entre as religiosas do Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, para o qual foram destinadas três irmãs. Teresa do Sacramento, Maria Madalena da Conceição e Elena Maria da Trindade. Entraram para a clausura entre 1739 e 1744, com respectivamente 17, 21 e 29 anos. Eram filhas legítimas do capitão José Vieira Calaça e Maria Garcia, que descendia de ambos os lados das primeiras famílias paulistas. Seu bisavô materno era Garcia Rodrigues Velho (avô), natural do Porto, casado com Messina Rodrigues. Eles tiveram muitos filhos em S.Vicente, dentre os quais o Padre Garcia Rodrigues Velho que foi vigário da matriz de São Paulo e conseguiu para as irmãs casamentos entre a "nobreza local". As religiosas tinham uma prima por parte de mãe no mesmo recolhimento que se chamava Maria de Jesus. Era filha de Garcia Rodrigues Velho que morreu nas Minas em 1728. Todas as quatro

10. ACM-MG, Registros de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, p. 46.

11. ACM-SP, Cód.6-1-8; Livro I de Portarias e Matrículas do Recolhimento de Santa Teresa; veja-se também, Pedro Taques de Almeida Pais Leme, *Nobiliarquica paulistana Histórica e Genealógica*. Belo Horizonte, 1980, tomo II, pp. 169.

12. Cf. ACM-SP, Cód.6-1-; veja-se também L. G. Silva Leme, *Genealogia Paulistana*, SP, 1905, vol. 7, Título: Garcias Velhos.

jovens levaram um dote de 200 mil réis e fizeram votos simples de castidade. Pelo lado paterno tinham outra prima companheira de claustro: Maria do Lado de Cristo que entrou com 31 anos em 1749 levando um dote de 400 mil réis.[12]

Cabe notar que essas famílias pertencentes à aristocracia colonial não se intimidavam com a fama muitas vezes desfavorável dos estabelecimentos, como tantas vezes fora apregoada em São Paulo sobre o Recolhimento de S.Teresa ou o Convento da Ajuda no Rio de Janeiro. Provavelmente deveria ser mais vantajoso ter uma filha distante com *status* de religiosa do que junto à família com o estigma de solteirona. Dotadas e com "estado", conferiam maior prestígo às famílias.

Não se deve esquecer que, em determinadas famílias, a existência de filhos no clero também era sinônimo de *status* e servia de confirmação de "limpeza de sangue", uma vez que descendentes de negros, mouros e judeus deveriam ser recusados para a carreira eclesiástica.[13]

Ao se consultar a documentação do Recolhimento da Luz, observou-se a ligação dos familiares das freiras com as Ordens Terceiras, principalmente a do Carmo e de São Francisco, além de outros membros da família aliciados no clero. Mas não é sempre que se pode captar esse tipo de informação. Em apenas 56 (15,5%) casos dos 361, encontrou-se algum tipo de referência à presença de parentes das recolhidas no clero. Este índice é relativamente baixo e não deve ser representativo do total da população, pois não dispomos de genealogias para todas as mulheres reclusas.

O fato das famílias de elite colocarem nos seminários e conventos seus filhos ainda crianças não significa que todos tornaram-se padres ou freiras, nem que esta fosse a intenção dos pais. A morte prematura poderia interromper a carreira eclesiástica em ambos os sexos. No caso das meninas, outros motivos facilitavam a conduta dos genitores, como viagens, viuvez do pai, ou mesmo o desejo de propiciar uma educação mais esmerada.

Nos conventos e recolhimentos encontraremos meninas bem pequenas, algumas com menos de cinco anos, como por exemplo a sobrinha de Gomes Freire de Andrade, Luiza, que entrou com 2 anos de idade para a clausura do Conven-

13. Os certificados de limpeza de sangue, exigidos para várias situações, eram muitas vezes falsificados. Veja-se sobre a questão Evaldo Cabral de Mello, *O Nome e o Sangue, uma fraude genealógica no Pernambuco Colonial*, São Paulo, 1989, passim. Quanto à discriminação de religiosos negros, a recusa do Arcebispo da Bahia em fundar um convento exclusivamente para mulheres negras ou pardas é bastante elucidativa. Cf. APB, Ordens Régias, LXXXIII, fol. 272v. APUD Susan Soeiro, *A Baroque Nunnery: The Economic and Social Role of a Colonial Convent Santa Clara do Desterro, Salvador, Bahia 1677-1800*, Ann Arbor, University Microfilm, 1974, p. 41

to de Santa Teresa. Professou em 1781 quando das primeiras profissões. Era filha natural do Conde de Bobadela, José Antonio Freire de Andrade. Nos registros do convento não consta o nome da mãe, mas lê-se na margem uma anotação a lápis: D. Maria de ... Corrêa e Sá. Pretendia-se esconder a criança? É provável, mas não é possível comprová-lo. Luiza destacou-se na comunidade tendo sido priora várias vezes, e faleceu com 85 anos em 1845, sem ter jamais experimentado a vida fora dos muros do convento. Em 1771, outra menina de 2 anos chegou ao recolhimento. Natural do Piauí, filha do capitão Clemente Pereira Ramos de Azevedo Coutinho, futuro governador do Pará e Maranhão e sobrinha da madre regente Maria da Encarnação.[14]

Embora a presença de crianças não fosse rara nas instituições de clausura, a maior parte das reclusas entrava para elas entre 16 e 30 anos. Num total de 155

TABELA 4.5

Idade de Entrada das Mulheres nas Instituições de Clausura

Idade	Número de Mulheres	%
0-5	11	7,1
6-9	8	5,2
11-15	21	13,5
16-20	35	22,6
21-25	36	23,2
26-30	22	14,2
31-35	11	7,1
36-40	4	2,3
41-45	3	1,9
46-50	1	0,6
51-55	3	1,9
TOTAL	155	99,6

Fontes: Registros de Entradas e Processos de Noviciado.

Obs: Para 206 casos não consta a idade de entrada das reclusas.(18,2%, 4,4%, 22,5%, 42,6% e 94,8% de valores ausentes para as instituições: R.S.Teresa, Luz, C.S.Teresa, Ajuda e Macaúbas, respectivamente.

14. Cf. ACST-RJ, Registro de Matriculas do Convento de Santa Teresa, folhas avulsas; veja-se o mesmo registro em Baltazar da Silva Lisboa, *Anais do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1835, Tomo VII, Cap. V, p. 61.

15. Sobre a idade permitida para se professar, veja-se: *Constituiçoens Primeyras do Arcebispado da Bahia, feytas e ordenadas pelo Ilmo. D. Sebastião Monteyro da Vide, propostas e aceitas no Sinodo Diocesano de 1707*, Coimbra, 1720, Livro III, Tit. 39, p. 245.

casos para os quais se conhece a idade de entrada, apenas 25,6% das recolhidas tinha menos de 16 anos, idade mínima estabelecida pelo Concílio de Trento, e conseqüentemente pelas Constituições da Bahia para uma jovem professar na religião.[15] (Veja-se a tabela 4.5).

TABELA 4.6

Número de Reclusas por Idade de Entrada nas Instituições Estudadas

Idade Entrada	R.S.Teresa	Luz	C.S.Teresa	Ajuda	Macaúbas*
0-6	3 (6,7)	1 (2,3)	4 (12,9)	1 (3,7)	-
7-14	1 (2,2)	6 (14,0)	3 (9,7)	9 (33,7)	-
15-30	31 (68,9)	30 (69,7)	20 (64,5)	15(55,6)	-
31-...	10 (22,2)	6 (14,0)	4 (12,9)	2 (7,4)	-

* Dados omitidos devido ao grande número de valores ausentes (94,8%)

Fonte: Registros de Entradas

Em algumas instituições a concentração de mulheres entre 16 e 30 anos atingia 70% das reclusas, como no Recolhimento da Luz. Em outras havia maior número de crianças conforme se percebe pela tabela 4.6.

A tabela acima contém parte dos dados da tabela 4.5, porém é dividida por instituições para mostrar diferenças de padrão entre elas. As idades de corte foram estabelecidas de acordo com alguns critérios: o primeiro corte, aos 6 anos, justifica-se pelo fato de que considerava-se que, aos 7 anos, as crianças ingressavam na idade da razão e no mundo do trabalho. De "ingênuos", metade humanos, metade anjinhos, na concepção da Igreja, passam a ter capacidade e malícia para pecar.[16] É nessa idade também que se principiava a instrução das primeiras letras e, se fosse o caso, se colocavam as meninas nos conventos como educandas. Por outro lado, 16 anos era a idade permitida para as profissões religiosas. Como geralmente se fazia um ano de noviciado, explica-se a entrada de muitas jovens com 15 anos nos estabelecimentos de reclusão, daí o corte na idade de 14 anos. Entre 15 e 30 anos as mulheres "tomavam estado" e decidiam suas opções de vida. A partir dessa idade, nota-se uma redução nas porcentagens quanto às entradas.

16. Cf. Renato Venâncio. *Infância sem Destino: O Abandono de Crianças no Rio de janeiro do século XVIII.* Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP. 1988. p. 52.

O que contudo sugere a tabela 4.6 é que entre 15-30 anos há um certo equilíbrio entre as instituições. Porém, no Convento da Ajuda destacam-se as entradas de jovens entre 7 e 14 anos (33,3%). Levando-se em conta que era o único convento da região, supõe-se que elas tenham entrado como educandas com o objetivo de se tornarem posteriormente religiosas. É interessante observar que uma instituição tão esperada não acolhesse mais mulheres maduras que estivessem na expectativa de uma oportunidade para professarem. O Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, por sua vez, apresenta a maior concentração de reclusas com mais de 31 anos, indicativo talvez de que a instituição era vista pela população local mais como opção de vida adulta ou talvez como local de correção do que com fins educativos. De qualquer forma, as instituições não apresentam a mesma composição de população por faixa etária. Elas se acomodam às características das fundações e às expectativas da sociedade.

Como já foi comentado no segundo capítulo, a idéia e a realização da construção dos estabelecimentos de clausura partia das populações locais que garantiam o povoamento dos conventos e recolhimentos. No caso de São Paulo, por exemplo, a maior parte das recolhidas da Luz e de Santa Teresa eram originárias da própria cidade, respectivamente 14 (33,3%) e 27 (51,9%), o que representa uma população essencialmente urbana. Mas vinham também de outras vilas da capitania, como de Paranapanema (região mineradora), Atibaia, Guarulhos, Santos, Jundiaí, e Itú. Na Luz, apenas 3 mulheres tinham nascido em outras localidades fora da capitania de São Paulo — Vila Rica e Goiás — o que não impede que pertencessem a famílias originais de São Paulo, que partiram para a mineração.

Nos estabelecimentos cariocas também a preponderância era de mulheres que nasceram na cidade. Dentre as religiosas do Convento de Santa Teresa, 17 (42,2%) delas eram naturais do Rio de Janeiro, enquanto no Convento da Ajuda, a participação das cariocas cresce (38 - 76,6%). O Recolhimento das Macaúbas, por sua vez, por ser a única instituição estabelecida na zona rural, acolhia mulheres de vários locais da região das Minas e até mesmo próximos da Bahia e de outras capitanias. É oportuno notar que os registros das Macaúbas não informam o local de nascimento, mas sim de moradia, indicativo de que, numa população extremamente móvel como era a daquela capitania, era mais importante para os dirigentes da casa registrar o domicílio da família ao invés do local onde nascera a recolhida.[17]

17. Observe-se este detalhe nos Registros de Entradas do Recolhimento das Macaúbas.

Um outro grupo de mulheres que compunha a população das instituições femininas de reclusão era o das escravas, sua presença tanto fora como dentro das clausuras era totalmente estranha à vida religiosa, uma vez que provocava contradição na própria essência da prática contemplativa, quando as mulheres deveriam despojar-se de toda a soberba e orgulho, e sujeitar-se ao voto da obediência. Mas a experiência colonial e o predomínio da escravidão como forma de exploração do trabalho introduzira nos claustros brasileiros as mucamas, as negras que se ocupavam dos serviços domésticos e os escravos para desempenharem as tarefas pesadas.

Embora os estatutos e regras exigissem das reclusas o exercício da humildade e da caridade e impusessem o despojamento do conforto que gozavam fora da clausura, encontraremos em todas as instituições escravas a *serviço das comunidades*. Também não estavam ausentes, na maior parte dos estabelecimentos, as *escravas particulares*.

A conivência dos bispos e madres regentes, quanto a introdução de escravas na clausura era sinal de que a escravidão penetrara no âmago da sociedade brasileira. Estas eram aceitas, desde que os bispos autorizassem sua presença. No Recolhimento das Macaúbas, as reclusas solicitavam no momento da entrada uma licença especial para levarem consigo suas escravas e eram geralmente contempladas. Norberta Rosa do Paraíso, por exemplo, entrou para o recolhimento em dezembro de 1743 com licença de D. João da Cruz, que autorizou também que levasse três escravos. Norberta era natural do Serro do Frio, filha do Sargento Mor Domingos Barbosa e de Theresa de Jesus, e além das 200 oitavas de ouro que se costumava dar na entrada, levou os escravos "por conta de seu dote" que representavam 300 oitavas. Ela permaneceu na casa na condição de irmã de hábito e faleceu em 1804. Outra jovem natural do "Tijuco do Serro do Frio", Maria do Nascimento entrou nas Macaúbas acompanhada de uma escrava, desta vez, "para servi-la dentro" e obteve para tanto licença do bispo. O fato ocorreu em 1767, e Maria do Nascimento era filha de um sargento mor: Bernardo de Souza Pinto. Ela faleceu em 1842 tendo vivido também como religiosa.[18]

Os estatutos das instituições estudadas não autorizavam a presença de escravas, e a Bula do papa referente à fundação do Convento do Desterro da Bahia

18. ACM-MG. Registros de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, p. 39 e 91.

mencionava que as religiosas "não deveriam possuí-las."[19] Mas já em 1688, o Arcebispo D. Manuel da Ressurreição estabelecia que no Desterro "fossem aceitas as negras no *Serviço das religiosas* e da *comunidade,* em número necessário."[20]

Fato peculiar, entretanto, é que embora as escravas fossem autorizadas e fizessem parte da população dos estabelecimentos estudados, elas não aparecem nos Registros de Entradas, com exceção apenas dos registros do Recolhimento das Macaúbas. Se as escravas eram aceitas e incorporavam-se ao cotidiano das mulheres reclusas, por outro lado, sua presença deveria provocar sentimentos de desconforto, a ponto de se evitar registrá-las no momento da entrada.

No conjunto da população analisada, encontraremos apenas 37 mulheres que ao entrarem para a clausura fizeram-se acompanhar por suas escravas. Destas, 17 levaram "uma negra para seu serviço", 12 dispunham de duas, "uma para serviços de dentro e outra para fora", enquanto apenas 8 mulheres levaram três escravos (homem ou mulher).[21]

Outras fontes indicam contudo a presença marcante de escravos nos conventos e recolhimentos da Colônia. Eles aparecem de forma bastante natural nos Livros de Receitas e Despesas das comunidades e representam gastos consideráveis no que toca a sua alimentação, vestuário e tratamento médico.[22]

A posse de escravas pelas reclusas introduzia diferenças entre os membros de uma mesma comunidade, transferindo para dentro do convento a estrutura da sociedade global composta por escravos, indivíduos livres sem escravos e senhores. A exemplo do que sucedia fora das muralhas, as tensões no cotidiano, provocadas por esta situação, eram inevitáveis. No Convento da Ajuda, as pastorais do Bispo D. Antônio do Desterro referem-se constantemente à presença de escravas particulares, e é geralmente para censurar as religiosas que ele as menciona, condenando os abusos de disciplina, os desmandos e a ociosidade da comunidade.[23]

Não é possível se avaliar a proporção de escravas em relação ao total da população reclusa do Sudeste ao longo do período estudado, uma vez que não

19. APUD Ana Amélia Vieira Nascimento, "A Postura Escravista no Convento de Religiosas". *Centro de Estudos Baianos*, número 142, Publicação da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1990 p. 12.

20. Idem.

21. Cf. Registros de Entradas das instituições estudadas.

22. Veja-se por exemplo, Livro de Receitas e Despesas do Convento de Santa Teresa 1802-1818, fls. 14-15 e 35-36 existente no arquivo da mesma instituição.

23. Cf. ACA-RJ, Livro I, Portarias, Provisões e Licenças, Pastoral de 1766, pp. 29-30.

existem listas seriadas que façam distinção entre escravas.[24] Não constam também nos Livros de Receitas e Despesas gastos com a aquisição de escravos. Supõem-se, portanto, que eles entravam na forma de acompanhantes particulares, ou como parte dos dotes das reclusas. Estes últimos destinavam-se ao serviço da comunidade e seu sustento ficava a cargo da mesma. As escravas *particulares* por sua vez, eram de responsabilidade exclusiva de suas senhoras, que deveriam arcar com a sua alimentação e demais despesas.

Um breve autorizando Antônia Josefa das Mercês, religiosa professa no Mosteiro das Ursulinas na Bahia, a possuir escravas esclarece esse detalhe: "ela impetrante ... afirma que nele (o convento) se costuma recolher e há servas recolhidas tanto para serem educadas, quanto para o serviço de cada uma das religiosas além de algumas comunas a serviço da comunidade." Diz ainda o documento que a impetrante necessita do serviço e a serva que tem para ser admitida apresenta os requisitos necessários: ser donzela, ter as "idades observadas" e ser muito honesta. O bispo lembra, porém, que a serva deveria ter cela separada "sem detrimento algum da comunidade na moradia, sustento e vestir."[25] No Recolhimento das Órfãs da Misericórdia no Rio de Janeiro, as pensionistas pagavam meia "porção" para o sustento de suas escravas que recebiam juntamente com os demais serviçais da casa alimentação diferente daquela destinada às reclusas.[26]

A escravidão enquanto sistema sócio-econômico e elemento de diferenciação social e racial era mais forte do que o próprio espírito religioso desenvolvido pelas comunidades. Até mesmo o Recolhimento da Luz — um dos estabelecimentos mais austeros — não dispensava o serviço dos escravos para as tarefas mais pesadas, embora Frei Galvão — guia espiritual das reclusas — não permitisse que eles estivessem na clausura nos momentos de silêncio absoluto.[27]

Como não poderia deixar de ser numa sociedade escravista, eram os escravos que compunham o grosso da mão-de-obra nas fazendas de propriedade dos

24. Nos conventos femininos baianos entretanto, Ana Amélia Vieira Nascimento, estimou que 31,63% da população era escrava, enquanto nos conventos masculinos, a população era de 24,38%. Cf. Ana Amélia Vieira do Nascimento, op. cit., p. 9.

25. Arquivo Arquidiocesano de Salvador, cód. Religiosas 1740-1859, Breve de 16-12-1784.

26. Sabe-se por um requerimento enviado à Mesa da Santa Casa pelos administradores do Recolhimento das Órfãs em 1815, que uma porcionista custava em termos de alimentação para a instituição 320 réis por dia e uma escrava acompanhante 140 réis. Mas as recolhidas pagavam na época aproximadamente 135 réis e outros 25réis por uma escrava, o que estava causando graves problemas econômicos à casa. Por isso recorreram os administradores à Mesa para que fossem aumentadas as taxas. Cf. ASCM-RJ, Correspondência, 1815, pp. 215-221.

27. Cf. Frei Galvão, *Escritos Espirituais*, São Paulo, 1980, cap. 21, p. 37.

estabelecimentos, desempenhando as mais diversas tarefas manuais, especializadas ou não. Numa fazenda do Recolhimento das Macaúbas havia, em 1810, 178 escravos trabalhando.[28]

Nas listas enviadas pelos estabelecimentos religiosos paulistas ao governador da capitania em 1798, constam 30 escravos no Recolhimentos de Santa Teresa (17 adultos e 13 crianças) e no da Luz, para serviço externo, outros 9, além de 15 crianças, filhos dos escravos.[29]

No Convento da Ajuda no Rio de Janeiro, as escravas preparavam refeições individuais para suas senhoras, cuidavam de seus pertences e da limpeza das celas. Dividiam assim, além do mesmo espaço, as tarefas que cabiam as religiosas.[30] Um breve autorizando Madre Anastácia, religiosa do Convento das Ursulinas do Coração de Jesus da Soledade, na Bahia, a ter uma segunda "serva", datado de 1804, advertia-a de que não poderia vestir com trajes ricos ou com enfeites suas escravas, e que estas deveriam portar um hábito. Era mais um sinal de que as escravas conviviam numa intimidade física bastante grande com as religiosas, que chegavam as vesti-las com as roupas que lhes eram negadas.[31] O documento esclarece, contudo, que naquela instituição a presença de escravas particulares estava sujeita ao visto da comunidade, que neste caso específico havia votado em branco na sua maioria.[32]

Enfim, os escravos compunham um parcela importante da população dos estabelecimentos de reclusão feminina desempenhando as funções que lhes cabia de ordinário numa sociedade escravista. Havia os escravos da instituição trabalhando nas propriedades agrícolas, escravos de ambos os sexos que saíam ao ganho, e aqueles que dentro ou fora da clausura atendiam às necessidades cotidianas da comunidade. Quanto às escrravas particulares, conforme comentado, acabaram constituindo um grupo à parte e muito particular de mulheres enclausuradas, totalmente alheias ao tipo de vida conventual. Eram aceitas pelos bispos e pelas comunidades e foram consideradas uma das grandes causas da decadência de

28. Cf. ANRJ, Caixa 130, pacote 2, doc. 57.

29. AESP, Or. 19, lote 3, Pasta 3, docs. 32 e 33. "Relação dos Bens do Recolhimento de Santa Teresa e da Luz, a pedido do governador e capitão general Manuel de Melo e Castro Mendonça."

30. Veja-se sobre a questão ACA-RJ, Livro de Crônicas do Convento de Na. Sa. da Conceição da Ajuda, exemplar manuscrito de autoria de Madre Amália de Santa Cecília, 1906, p. 236.

31. Arquivo Arquidiocesano de Salvador, Cód. Religiosas 1740-1859, Sentença de 27-11-1807.

32. Idem.

costumes que penetrou nos claustros do Sudeste, como será visto no capítulo VI. Embora não possam ser avaliadas em números absolutos, sua presença revela como a escravidão permeava não apenas a ordem social e econômica, mas era algo profundamente arraigado nas mentalidades coloniais, sobrepondo-se inclusive ao ideal de vida religiosa e contrariando a manutenção dos votos de pobreza e obediência. A presença de escravas nos conventos e recolhimentos é uma particularidade das sociedades coloniais escravistas e introduziu diferenças significativas no cotidiano das mulheres reclusas[33]

Os Registros de Entradas ou matrículas das instituições femininas estudadas permitem delinear um perfil das mulheres reclusas da região Sudeste da Colônia, principalmente das religiosas, embora dentre a população analisada existam também leigas. Trata-se de uma população predominantemente urbana, representante da elite colonial que entrou nos estabelecimentos entre 16 e 30 anos, na maior parte das vezes solteira e filha de legítimo casamento.

Mas se como vimos os habitantes das diversas localidades tinham interesse em povoar os estabelecimentos, não era menor aquele que possuíam em preservá-lo. A continuidade da instituição interessava também às próprias religiosas e demais habitantes e dirigentes da casa e do bispado.

2 - A CONTINUIDADE DA INSTITUIÇÃO

O desenvolvimento e a continuidade de uma instituição dependiam da forma como as reclusas se conduziam no seu dia-a-dia, do respeito aos estatutos e das garantias de sustento e estabilidade da população reclusa. Manter um número de habitantes estável era fundamental para que se desenvolvesse uma vida religiosa comunitária. O excesso ou o reduzido número de mulheres poderia comprometer a organização interna da casa.

---

33. Esta situação tão particular vivenciada nos estabelecimentos religiosos da Colônia (femininos e masculinos) merece sem dúvida um estudo aprofundado sobre as relações que se desenvolviam entre religiosos e escravos e levanta questões fundamentais sobre o controle e a disciplina dos escravos e as alforrias. Ela escapa contudo aos propósitos deste trabalho e requer uma pesquisa documental direcionada para as fontes competentes. Vejam-se sobre os escravos nos conventos: o já citado estudo de Ana Amélia Vieira do Nascimento: Susan Soeiro op. cit., especialmente o cap. VII. Para exemplos de escravos nos conventos masculinos, vejam-se: Fr. Venâncio Willeke O. F. M. "Senzalas de Conventos". *Revista de História*, 106; São Paulo, 1976 pp. 335-375 e Luís Gonzaga Piratininga Júnior. *Dietário dos Escravos de São Bento*, São Paulo, 1991.

Durante a segunda metade do século XIX, quando foi fechado o noviciado no Brasil (1855-1890), várias instituições religiosas, não só femininas, enfrentaram um período prolongado de decadência e de abandono às regras, indicativo de que a falta de membros suficientes para prosseguir com a rotina também propiciava o relaxamento dos costumes.[34]

Por outro lado, uma casa superlotada também dificultava o funcionamento do estabelecimento em vários níveis. Acarretava problemas relativos à vida material e alimentação das reclusas, além de questões quanto à manutenção da disciplina. Tornava-se portanto imprescindível a garantia do sustento da casa e de um equilíbrio entre as entradas e saídas das mulheres da clausura.

De acordo com os estatutos e regras dos estabelecimentos, havia um limite de vagas a ser preenchido. Uma vez lotadas, não seriam admitidas novas candidatas até que morresse ou saísse algum membro da comunidade. Na Luz, o limite era de 25 mulheres.[35] Nem sempre estes limites foram seguidos à risca. Vimos que o Convento da Ajuda nos primeiros anos de funcionamento ultrapassou largamente o número de vagas estabelecido. O mesmo ocorreu no Recolhimento da Misericórdia, que não podia se eximir de atender as solicitações que chegavam do Paço real. O caráter fragmentado dos registros de entradas e de óbitos, quando existem, impede uma avaliação precisa do equilíbrio populacional das várias instituições estudadas. No entanto, algumas anotações sobre os motivos das saídas, ou a informação das que morreram na clausura, permitem que se tenha uma idéia da mobilidade dessa população.[36]

Nas instituições onde se faziam votos solenes, como o Convento da Ajuda e o de Santa Teresa, são raros os casos de religiosas que abandonaram o claustro. Apenas duas mulheres saíram da Ajuda entre 1750 e 1822, e mesmo assim por motivos de saúde. Como não há registros oficiais sobre as mulheres leigas que frequentaram sua clausura, acredita-se que eram religiosas, ou noviças. No con-

---

34. As Memórias e Crônicas escritas no final do século XIX e início do XX, tanto para o Recolhimento das Macaúbas como para o da Luz, referem-se a reformas de costumes empreendidas pelas Superioras, com a ajuda dos capelães dos estabelecimentos, a partir da reabertura dos noviciados. Vejam-se ACLU-SP, Livro de Crônicas, cap. sobre a Reforma, e Pe. Joaquim Silvério de Souza, *Sítios e Personagens*, São Paulo, 1897, cap. LV, pp. 331-341.

35. Cf. "Estatutos do Recolhimento da Divina Providência" IN Frei Galvão, *Escritos Espirituais*, op. cit., parágrafo 14, pp. 24-25.

36. Cabe lembrar que algumas mulheres podem ter saído após 1822, marco final da pesquisa.

vento de Santa Teresa, 7 mulheres (17,5%) deixaram o estabelecimento. Três delas também por doença e outras 4 por vontade própria, sendo duas antes das profissões. Após a abertura do noviciado, apenas duas mulheres não permaneceram no convento.

Dentre as instituições onde não se faziam votos perpétuos, o maior índice de mobilidade foi registrado no Recolhimento das Macaúbas, onde 67 reclusas (50,8%) não permaneceram na instituição, enquanto 65 (49,2%) morreram dentro da clausura.[37] Vários fatores podem ter contribuído para esta alta rotatividade da população. Antes de mais nada, o próprio caráter das fontes, que não encobre as entradas da mulheres leigas, possibilitando uma visão mais clara da população móvel deste estabelecimento. Por outro lado, desde o início, o Recolhimento das Macaúbas adquiriu uma tradição de local de ensino, confirmada posteriormente pelo alvará de D. Maria I no final do século XVIII, que permitiu apenas a confirmação de um educandário para meninas.

O Recolhimento das Macaúbas apresenta-se assim, como uma instituição cujo perfil o aproximava das instituições leigas, embora não possa ser esquecido que praticamente metade da sua população era de mulheres que viviam como religiosas. De qualquer forma, nele conviviam religiosas, recolhidas e educandas.

A simples análise dos Registros de Entradas dos demais estabelecimentos revela, porém, que, quando as mulheres faziam algum tipo de voto, era baixo o índice de abandono dos claustros. Certamente a inexistência de votos solenes poderia facilitar a saída das mulheres, como foi visto, mas nem por isso as religiosas da Luz ou do Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo parecem ter se utilizado amplamente desse recurso. Das 11 mulheres que deixaram o antigo Recolhimento da Divina Providência (Luz), duas retornaram após tratamento de saúde e cinco foram para outra instituição. Três delas foram com certeza para o Recolhimento de Sorocaba a pedido de Frei Galvão para implantarem a vida monástica na nova casa franciscana.[38] Logo, apenas 4 deixaram efetivamente o estabelecimento. Maria Delfina da Pureza, que entrou em 1788, é uma das jovens

37. Não há informações sobre 41 mulheres. As porcentagens referem-se ao total para o qual se dispõe de dados.

38. Em 1810, saíram para o Recolhimento de Sorocaba: Isabel da Visitação, sobrinha de Frei Galvão que se tornou regente na nova casa, Domenicana Maria d'Assunção e Rita do Coração de Jesus, também sobrinha de Frei Galvão, que retornou um ano depois, morrendo em 1863 com 89 anos. Cf. ACLU-SP, gaveta 2, CX 1, Pasta 9, "Livro de Assentamento das Primeiras Irmãs"; veja-se também no mesmo arquivo Histórico do Convento: Gaveta 2, P. Suspensa 1, Pasta 1.

que saiu depois de professar. Tendo entrado com 8 anos, saiu com despacho do bispo por motivo de doença. Mas a data de sua saída é ignorada no convento. Consta que era sobrinha neta da madre regente. No Recolhimento de Santa Teresa, também era baixo o índice das que saíram, onde 41 (83,7%) das recolhidas permaneceram na instituição.

A impressão que se tem portanto, com exceção das Macaúbas, é que os registros referem-se basicamente a uma população de mulheres que por algum motivo estavam lá para serem religiosas, inclusive as educandas, uma vez que pagavam seus dotes no momento da entrada, quando havia cláusula de obrigatoriedade do mesmo.

O dote representava, assim, além de uma garantia de sustento da comunidade, uma expectativa de permanência e uma possível continuidade do estabelecimento. No Recolhimento das Macaúbas, de acordo com seus estatutos, "além do enxoval que pela primeira vez deve trazer, ... dará de dote novecentos mil réis, e de propinas para fábrica da Igreja e sacristia trezentos mil réis; e ordenamos que os novecentos mil réis se porão a juros, ou se comprará alguma propriedade útil e de rendimento para a casa ... e quando ultimamente for expulsa, perderá o dote, como também quando voluntariamente queiram sair, depois de passados três anos de hábito; sendo porém antes perderá somente meio dote depois de passar no Recolhimento o primeiro ano; mas saindo dentro deste, perderá apenas os trezentos mil réis da Sacristia e Fábrica, e do enxoval aquelas cousas que tocam o comum, e além disso setenta e cinco mil réis pelo descaminho, e despesas, que poderia ter o rendimento do dote " ... Se contudo não desse dote deveria pelo menos trazer o enxoval e dar as propinas e mais setenta e cinco mil réis adiantados "para que no caso que deva ser expulsa ... fique pagando um ano mais em pena."[39]

A existência de um dote para entrar na vida religiosa tem sido geralmente vista como um fator de seleção das candidatas e um empecilho para as mulheres mais humildes professarem. Estudos sobre as instituições religiosas na Europa enfatizam que os conventos eram locais de mulheres da nobreza e da alta burguesia por excelência, justificando essa característica através da presença de altos dotes. Com o crescimento da classe média, porém, começaram a surgir instituições

39. Cf. ACLU-SP. "Cópia dos Estatutos do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição das Macaúbas", Estatuto X, p. 20.

que exigiam dotes mais baixos, o que proporcionou o surgimento de uma hierarquia entre os conventos a exemplo da que existia na sociedade: conventos para a elite e conventos para mulheres das camadas intermediárias.[40]

Em Portugal, o famoso convento de Odivelas, para onde a princesa Joana se dirigiu quando deixou o palácio real era também um conhecido reduto de membros da nobreza.

Na Colônia, no entanto, onde a ausência de uma tradição de vida conventual feminina era notória, nem sempre o dote pode ser visto como o único fator de seleção da clientela das instituições. Como eram muito poucos os estabelecimentos de vida religiosa construídos pela elite local, acabavam servindo a esse grupo social, deixando poucas vagas à disposição de outras mulheres. No Recolhimento da Luz, durante todo o período estudado, as mulheres não levavam dotes, e nem por isso sua população era menos "aristocrática" ou pertencia aos estratos mais baixos da sociedade. No Convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, o dote de 100$000 réis, exigido nos primeiros anos após a abertura do noviciado, era inclusive inferior ao valor de um dote concedido pela Santa Casa para uma jovem órfã se casar.

Havia sem dúvida instituições onde o valor do dote por si funcionava como uma barreira social e representava o desejo de torná-lo um espaço para as mulheres da aristocracia colonial. Certamente os 4000 cruzados pagos para a profissão no Convento da Ajuda não era soma digna de ser ignorada. Nos conventos baianos, a exemplo do que sucedia na Europa, uma vez que a população dispunha de pelo menos três conventos, as filhas dos fazendeiros e grandes comerciantes lotavam o Convento do Desterro, enquanto nas demais casas dividiam-se as restantes juntamente com mulheres que não pertenciam à elite local.[41]

Na região Sudeste, a prática dos dotes, assim como seu valor, variava não só de instituição para instituição, como também dentro de um mesmo estabelecimento. Na maior parte das casas estudadas, exigia-se algum tipo de contribuição fixada inclusive nos estatutos no momento da fundação. Visava-se com a medida cumprir as imposições da Metrópole quanto à auto-sustentação dos estabelecimentos.

---

40. Veja-se sobre a questão, Geneviève Reynes, *Couvents des Femmes - la vie des religieuses cloitrées dans la France des XVII et XVIII siècles*, Paris, 1987, pp. 46-48.

41. Veja-se sobre a composição social das mulheres no Convento do Desterro da Bahia, Susan Soeiro, op. cit., especialmente pp. 39-41.

Os dotes, quando existentes, eram oferecidos no momento da tomada dos votos, havendo casos de donativos quando da entrada. Enquanto isso, as mulheres deveriam pagar pelo seu sustento. Eram comuns também contribuições na forma de propinas, independentes dos dotes. Propinas para a profissão, para as religiosas, para a sacristia, além de esmolas de todo o tipo. Percebe-se na documentação consultada, múltiplas combinações desses donativos, o mesmo sucedendo com a forma de pagamento. As contribuições podiam ser feitas em dinheiro — à vista ou em parcelas — na forma de propriedades, animais, escravos e outros bens. Maria do Calvário, por exemplo, que entrou em 1750 no Convento de Santa Teresa, deu de dote por ela e sua irmã quando professaram em 1781 "umas casas na rua do Parto, no valor de 680$322."[42] No Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, costumava-se colocar a juros o valor dos dotes em benefício do estabelecimento e no Convento da Ajuda pagava-se 100 mil réis para o sustento de um ano ou 50 mil por seis meses durante o noviciado, como fez Isabel Maria da Cruz. Além dos 4000 cruzados de dote no momento da profissão, Isabel deu outros 50 mil de propinas para a sacristia.[43] Enquanto o edifício que deveria abrigar as religiosas não era concluído, freqüentemente a família da candidata oferecia-se para construir uma cela ou outra parte qualquer do prédio, como os muros, decorar a Igreja ou a sacristia, cujo valor era posteriormente descontado do dote.

Reconhecidos a partir do século XVI como uma prática para a entrada na vida religiosa, os dotes representavam na união simbólica com Deus a contribuição para o sustento da noiva, assim como sucedia no matrimônio.[44] Com o tempo, transformou-se numa forma de seleção das candidatas e num sinal de *status*. Pertencer a esta ou àquela comunidade, conforme a posição que a casa assumia na hierarquia das instituições locais, trazia maior ou menor prestígio para as famílias.

Na Colônia, pertencer a uma das instituições de clausura já por si representava *status*, hajam vista as restrições que se faziam à limpeza de sangue e à legitimidade do nascimento, além do reduzido número de vagas à disposição. Vimos, entretanto, que as normas sobre a origem das candidatas não eram tão rígidas quanto apregoadas pelos estatutos. O mesmo ocorria com os dotes. No Recolhimento das Macaúbas entrava-se com a promessa de pagamento de um do-

42. Cf. ACST-RJ, Registro de Matrículas do Convento de Santa Teresa.

43. Cf. ACM-RJ, Habilitações para Noviciado 1750-1822, lata 2.

44. Cf. Geneviève Reynes, op. cit., p. 48.

te, mas muitas vezes, as mulheres não só não pagavam pelo próprio sustento, como retiravam-se sem saldarem as dívidas.

Nas instituições estudadas, o dote pode ser visto, portanto, como uma garantia de sustento ou de seleção, mas certamente também como elemento importante para a continuidade da instituição, no sentido em que poucas vezes era devolvido em caso de abandono da vida religiosa. O caso de Luciana Perpétua do Amor de Jesus é um exemplo extremado, mas vale a pena apontá-lo. A jovem era provavelmente sobrinha de Chica da Silva e ao contrário do que geralmente acontece não consta o nome do pai. Sabe-se, porém, que era parda e filha natural, certamente de um homem rico e importante se se considerar o dote que levou. Um ano após ter sido aceita e pago 40 oitavas de ouro para o seu sustento, pagou-se à vista um dote de 900 mil réis. Luciana levara para a clausura duas negras para servi-la, com licença especial que obteve do bispo. A jovem, entretanto, saiu do recolhimento na companhia de Chica da Silva quando esta foi buscar suas filhas, e o dote, pago adiantado, não foi devolvido.[45] Também não o foram as vultuosas somas pagas por João Fernandes para todas as suas filhas, geralmente em ouro e à vista.[46]

Quando Isidora da Encarnação saiu do Recolhimento das Macaúbas, depois de lá permanecer 8 anos, pagou 200 oitavas de propinas, mas levou com ela um escravo que trouxera valendo 156 oitavas "na conta de seu dote". Isidora entrara como educanda e não permaneceu para se tornar religiosa.[47] A informação sobre o dote foi notificada, sinal de que não era comum devolverem-se os donativos. Em vários registros de saídas, não consta qualquer comentário sobre a devolução de dotes.

Um outro fator que contribuía para a continuidade da comunidade e equilíbrio populacional é a longevidade das mulheres que viveram nos conventos e recolhimentos da Colônia.

De acordo com os dados existentes para três instituições religiosas, percebe-se que as mulheres que viviam na clausura tinham uma sobrevida média bastante alta: 71,8 anos, como pode ser observado na tabela abaixo.

---

45. Cf. ACM-MG, Registros de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, p. 96.

46. Veja-se sobre os procedimentos em relação ao dote quando abandonavam o claustro nas Macaúbas: ACLU-SP "Cópia dos Estatutos do Recolhimento das Macaúbas". Estatuto X, p. 20.

47. Cf. ACM-MG, Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, pp. 49-50.

TABELA 4.7

Idade de Morte das Mulheres Reclusas por Instituição

Idade (faixas)	C. S. Teresa		R. Luz		R. S. Teresa		TOTAL
20-29	-		1	(2,7)	-	(2,7)	1
30-39	2	(6,7)	2	(5,4)	1	(2,7)	5
40-49	3	(9,9)	3	(8,1)	1	(5,4)	7
50-59	2	(6,6)	2	(5,4)	2	(18,9)	6
60-69	8	(26,7)	4	(10,8)	7	(27,0)	19
70-79	3	(10,0)	13	(35,1)	10	(27,0)	26
80-89	10	(33,3)	11	(29,7)	10	(16,2)	31
+ de 90	2	(6,6)	1	(2,7)	6	(99,9)	9
Total	30	(99,8)	37	(99,9)	37		104 (100)

Porcentagens entre parênteses.

Obs: Nas instituições estudadas não há informações para 36 casos; no conjunto da população dos cinco estabelecimentos, os valores ausentes representam 70.9%, uma vez que não existem informações sobre a idade de morte para o Convento da Ajuda e das Macaúbas.

Fontes: Registros de Matrículas

Baseada nos Maços de População da cidade de São Paulo, para o século XVIII, Maria Luíza Marcílio classificou a população paulistana em três grupos etários distintos: infância e adolescência de 0-19 anos, adultos com 20 a 60 e velhos, habitantes com mais de 60 anos. Concluiu que de acordo com os três censos existentes (1765, 1798 e 1836) seria possível considerá-la uma população jovem.[48] Nos dados levantados em 1765, na lista de população livre da paróquia da Sé constam 133 mulheres com 60 ou mais anos.[49] Isto é, 6,4% do total da população feminina era idosa, enquanto os homens com a mesma idade representam 7,1% da população masculina. Pelos dados publicados conclui-se que a idade média da população feminina no censo de 1765 era de 25,5 anos.

48. Cf. Maria Luiza Marcílio, op. cit., p. 110.

49. Idem, p. 105, tabela 4.

Se adotarmos o mesmo critério de classificação da faixa etária para a idade com que morreram as mulheres enclausuradas, teremos num total de 104 mulheres, 19 (18,3%) que morreram na idade adulta e 85 (81,7%) na velhice, sendo 66 delas (63,4%) com 70 ou mais anos de idade. Logo, era alta a porcentagem de idosas nos estabelecimentos de clausura.

Por outro lado, os censos estudados por Maria Luiza Marcílio apresentam consecutivamente um decréscimo de mulheres idosas, levando a crer que as condições de vida pioravam ou invés de melhorar com o passar dos anos. (Respectivamente 6,4%, 5,9% e 4,7% em 1765, 1798, 1836).

Apesar dos dados fragmentados e parciais sobre a idade da morte das mulheres reclusas, é possível tecerem-se algumas considerações quanto a esta alta porcentagem de idosas nas instituições. Pode ser lembrado, por exemplo, que a grande maioria das mulheres entrou na clausura entre 16 e 30 anos (Vide tabela 4.5) tendo sobrevivido à idade adulta, quando os riscos da maternidade eram responsáveis por muitas mortes em mulheres. Privadas geralmente de terem filhos, devido à sua condição de religiosas ou recolhidas, elas ficavam isentas de complicações próprias da gestação, parto e puerpério, conseguindo sobreviver até idade mais avançada. Outros fatores podem ter contribuído para a longevidade das religiosas, como uma vida mais disciplinada e uma alimentação controlada. Além disso, já foi lembrado que as mulheres enclausuradas pertenciam na sua maioria aos estratos elevados da sociedade, usufruindo possivelmente de melhores condições de vida e maior resistência a epidemias e pestes. Cabe assinalar também que todos os regulamentos de vida, estatutos ou regras religiosas recomendam especial cuidado com as enfermas, exigindo a nomeação de uma enfermeira na casa para este fim. Alimentação separada, leitos mais confortáveis e dispensa dos ofícios era concedida às mulheres doentes. "A obrigação da Enfermeira é acudir às enfermas com toda a caridade, e prevenir-se para que lhes não falte cousa alguma necessária," observavam as constituições do Convento da Ajuda.[50] Se os cuidados eram realmente praticados, provavelmente devem ter contribuído para a longevidade das reclusas.

---

50. Cf. "Constituições do Convento de Na. Sa. da Conceição da Ajuda", Padre Antônio Alves Ferreira dos Santos, op. cit., Cap. XXVIII, "Do Ofício da Enfermeira". Os Estatutos do Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo também eram detalhados. Com relação ao ofício de enfermeira advertiam: "... acuda prontamente às enfermas, tratando-as com muita afabilidade, brandura e paciência ... de que tudo faz por Deus, para assim lhe ser suave." Cf. ACM-SP, Cód. 2-1-39, Estatutos do Recolhimento de Santa Teresa, cap. 12.

Se considerarmos como velhas mulheres com idade acima de 50 anos como sugeriu Maria Beatriz Nizza da Silva, este índice pode ser ainda mais alto. Segundo a autora, baseada na legislação do período, "... A velhice chegava mais cedo para a população feminina na sociedade colonial ... eram consideradas velhas mulheres com mais de 50 anos, ao passo que os homens só atingiam essa fase aos 60 anos."[51]

Porém poucas mulheres nas instituições estudadas morriam antes de 50 anos, contradizendo os documentos da época que as consideravam velhas.

A longevidade das reclusas era portanto, um dos elementos que garantia a continuidade e o desenvolvimento das instituições, mesmo que por algum motivo não surgissem novas vocações. Quando do fechamento do noviciado no século XIX, o Convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro conseguiu manter o estilo de vida religiosa, o *Laus Perene* e as orações no coro, graças à longevidade das religiosas, evitando assim que o convento fechasse suas portas.[52]

Protegidas pelos muros da clausura, as mulheres reclusas não estavam apenas protegidas de ameaças contra sua honra ou dos "perigos do século", como se dizia na época, mas também de riscos que comumente encurtavam a vida das mulheres leigas.

O equilíbrio entre as entradas e as saídas das instituições, a presença dos dotes enquanto garantia de sustento das reclusas e a longevidade das mulheres eram elementos que asseguravam a continuidade dos estabelecimentos religiosos da Colônia. Não significavam, contudo, que a rotina e o cotidiano se desenrolassem de acordo com as normas prescritas nos estatutos. Para um melhor conhecimento da vida no interior dos claustros é necessário acompanhá-las mais de perto no seu dia-a-dia, e desvendar seu cotidiano.

---

51. Cf. Maria Beatriz Nizza da Silva "Velhice e Sobrevivência; as mulheres na Capitania de São Paulo no fim do período colonial", *Anais da X Reunião da SBPH*, Curitiba, 1991, pp. 139-145.

52. A informação foi adquirida em entrevista com uma religiosa do convento. As Irmãs atuais referem-se aos últimos anos do fechamento do noviciado como um período muito difícil, no qual cinco ou seis freiras lutavam pela sobrevivência da instituição.

TERCEIRA PARTE - **À SOMBRA DOS CÍRIOS: O COTIDIANO DAS MULHERES SÓS**

"Lugares solitários convidam a devaçam; no recolhimento estam escondidos muitos proveitos spirituaes"

(Da. Joana da Gama, *Ditos da Freyra* (1555), p.35).

CAP. V - A REGRA: DISCIPLINA E CONTROLE DAS RECLUSAS

Desde o momento em que São Bento traçou os princípios da vida cenobítica, o distanciamento do mundo, simbolizado pela clausura, configurou-se como uma das necessidades primordiais para aqueles que escolheram dedicar-se a Deus em recolhimento e silêncio.

Reafirmada pela bula *Periculoso* e pelo Concílio de Trento (1545-1563), a reclusão foi imposta às religiosas tornando-se objeto de estrito controle uma vez que, através dela, delimitavam-se as fronteiras entre os dois mundos: o religioso e o secular.[1] A vida no interior dos claustros foi assim regulada por normas específicas que visavam a imprimir um ritmo e uma disciplina distintos daqueles do mundo dos homens, de maneira a forjar comportamentos e posturas adequados à vida comunitária e contemplativa.

A partir do momento em que a postulante atravessava as portas do claustro, todo um conjunto de hábitos deveria ser deixado para trás, enquanto outros completamente distintos seriam absorvidos lentamente no decorrer do noviciado, período de adaptação e provação das suas habilidades para a vida religiosa. A partir de então, a postulante seria observada em seus menores gestos, advertida e punida quando desrespeitasse as normas de conduta. Controle e disciplina eram aspectos a que as futuras religiosas deveriam acostumar-se desde cedo, e que, sob a orientação da mestra das noviças, seria reafirmado constantemente através de leituras diárias das regras, constituições ou estatutos da casa.

---

1. Sobre a institucionalização da clausura veja-se: o primeiro capítulo desta tese e Margareth Brennan, "Clausura: a institucionalização da invisibilidade das mulheres nas comunidades eclesiásticas". *Concilium* nº 202, *Teologia Feminista, a Mulher Invisível na Teologia e na Igreja, 1985/1986*, Petrópolis, pp. 44-55.

Independentemente de serem conventos ou recolhimentos, as instituições de reclusão feminina da região Sudeste do Brasil regiam-se no período colonial por estatutos disciplinares redigidos por bispos e capelães, inspirados nas regras das ordens religiosas às quais se filiavam os estabelecimentos.[2] Com exceção do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia, todas as demais instituições estudadas foram fundadas na expectativa de se tornarem conventos e, portanto, desde o início, a disciplina prevista moldava-se naquela das casas religiosas.[3] Mas embora não fossem formalmente conventos, nos demais estabelecimentos, a expectativa de rotina de vida e as proibições impostas eram exatamente as de um mosteiro.

No Recolhimento das Macaúbas em Minas Gerais, por exemplo, o estatuto 11 do regulamento da casa ordenava: "Como da perfeita observância da clausura depende o sossego das Recolhidas, e se evitam muitos distúrbios, que podem suceder, aprovamos a clausura ... e mandamos sob pena de Excomunhão Maior *ipso facto incurrenda,* que nenhuma pessoa de qualquer qualidade e sexo, que seja, salvo as excetuadas no capítulo nono da Regra, e no capítulo quinto das Constituições número 6 e 7 entre na sobredita clausura, e a mesma pena impomos a qualquer das Recolhidas, que sair fora do Recolhimento e seus muros ou da porta interior da Portaria."[4]

Protegidas portanto pela clausura, as reclusas — religiosas ou leigas — estavam sujeitas às normas específicas de uma vida conventual.

---

2. No período estudado, apenas duas Ordens estavam presentes na região sudeste: as religiosas Descalças de Na. Sa. do Carmo (no Convento e no Recolhimento de Santa Teresa, respectivamente no Rio e em São Paulo) e as devotas de Na. Sa. da Conceição - as concepcionistas - ligadas à Ordem Franciscana, (no Convento da Ajuda, e nos Recolhimentos das Macaúbas e da Luz).

3. De todos os estatutos, o mais detalhado é certamente o do Convento da Ajuda, pela própria condição de convento que desfrutava.

4. Cf. ACLU-SP, Cópia dos Estatutos do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição das Macaúbas, est. 11 "Da Clausura"; de acordo com a cópia manuscrita de um livro anônimo existente no Convento de Santa Teresa, intitulado *Instruções às Religiosas,* clausura é "todo aquele espaço e âmbito que se contém dentro da parte e muro do convento, a que podem chegar as religiosas e não podem entrar os seculares". Além das áreas construídas, havia sempre uma área ao ar livre no interior da clausura composta por claustros ajardinados, horta e pomar. A sacristia, a igreja e os locutórios não faziam parte do espaço da clausura e, portanto, as religiosas estavam proibidas de penetrarem neles, mesmo quando não houvesse ninguém. Cf. *Instruções às Religiosas,* sem frontispício, p. 52.

1 - O TEMPO DO SINO

A vida no interior dos claustros tinha seu ritmo próprio marcado pelas badaladas do sino. O tempo escoava lentamente entre um toque e outro, alertando as reclusas quando iniciar ou concluir uma atividade. O sino dividia as horas do dia e da noite, o tempo individual do tempo comunitário. Era ele quem rompia o silêncio profundo que envolvia a todos. Silêncio e reclusão absolutos — os dois princípios maiores da vida contemplativa — eram impostos às mulheres reclusas em todas as instituições estudadas.

Depois das "Completas", ditas à noite, até as "Matinas"ou "Primas"— dependendo do costume das casas — mergulhava-se em silêncio total. Nos demais momentos, alternava-se o silêncio rigoroso com períodos de pouco falar, pois "Para que uma alma religiosa possa alcançar a tranqüilidade de espírito e a perfeita caridade no amor do próximo, deve sempre temer, fugir e abominar o vício da murmuração; ... procurando ser muito acautelada na virtude do silêncio, com o qual certamente virá a conseguir aumento grande nas mais virtudes."[5] Como lembrava a regra de Santa Teresa, "... o que usa de muitas palavras dana a sua alma."[6] Durante as orações no refeitório, e após este até às 14 horas, também se exigia silêncio rigoroso.

Um conjunto de posturas, acompanhava a prática do silêncio: no recolhimento da Luz, "Além dos tempos referidos, não devem as religiosas andar vagueando pelos corredores ou cerca. Evitem os passos apressados e estrondos de vozes, ou atropelos na Portaria, corredores e oficinas. Tenham os braços e mãos compostos debaixo do escapulário, elevadas acima do cordão. Cuidem das suas obrigações nas oficinas, e se não as tiverem, não faltam princípios de merecer, e

---

5. Cf. "Estatutos do Recolhimento da Divina Providência" (1788) IN Frei Galvão, *Escritos Espirituais* (1766-1803), São Paulo, 1980, Parágrafo 16 "Da Grande virtude do Silêncio", pp. 25-26; veja-se também sobre a imposição do silêncio: Estatutos do Recolhimento das Macaúbas, op. cit., Est. 9; e "Constituições e leis, pelas quaes se hão de governar as Religiosas de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda" IN Pe. Antonio Alves Ferreira dos Santos, *Notícia Histórica da Ordem da Imaculada Conceição*, Convento de Na. Sa. da Conceição da Ajuda, Rio de Janeiro, 1908, Cap. XIX "Do Silêncio e Recolhimento das Celas".

6. Cf. Regla Primitiva y Constituiciones de las Religiosas Descalzas de la Orden de la Gloriosissima Virgem del Monte Carmelo, confirmada por N. SS. Pio Papa VI en el 12 de mayo de 1786, Valencia, 1816, p. 14.

exercícios de boas obras, com que se pode evitar a sempre abominável e perniciosa ociosidade ..."[7]

Nas instituições leigas ou religiosas, compassadas pelo toque do sino, o tempo era meticulosamente dividido entre os momentos dedicados à vida comunitária e o tempo individual. Nos ofícios divinos, trabalho, refeitório e recreação, as reclusas compartilhavam a vida em comum. Durante as orações mentais, descanso e pequenas tarefas manuais, recolhiam-se às suas celas. Sempre seguindo este princípio básico, a distribuição das horas variava de instituição para instituição. O tempo, fracionado até em quartos de horas e minutos, era rigorosamente controlado, punindo-se aquelas que se ausentavam ou se atrasavam nas diversas atividades.

Boa parte do dia era dedicada à oração. No Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, as reclusas despertavam às 4:30 da manhã. Às 5 horas deveriam estar no coro, para orações até 3/4 para as 6:00, quando principiavam a rezar "Matinas", continuando "Laudes" e "Prima", e depois da "Antífona" se recolhiam às suas celas para as orações mentais. Às 8 horas voltavam ao coro para rezar a "Tercia"e a "Sexta" e continuavam lá para ouvir a missa. Do coro iam para a "casa de labor", trabalhar para a comunidade até as 11 horas; depois disso cada uma ia para sua cela para exame de consciência sobre o que tinham feito "do tempo que despertou até a presente hora"; 1/4 de hora mais tarde, iam para o refeitório. O jantar, como chamavam a essa refeição, durava até às 12:30, quando permaneciam em suas celas até às 14 horas. Dirigiam-se então para o coro para rezar as "Vésperas", e depois retornavam ao trabalho até às 17:30, quando no coro, deveriam rezar as "Completas"; mais 15 minutos de "lição espiritual que ouviam assentadas e logo imediatamente rezavam o terço do rosário com alguma pausa a cada mistério, concluindo pela Ladainha de Na. Senhora. Em seguida, dirigiam-se ao refeitório e, depois deste, repouso até 20:30. Mais 15 minutos de novo exame de consciência, e "... tocado o sino dirigiam-se cada uma a sua cela a fazer algumas devoções até às 21:30, em que entravam a descansar e dormir."[8]

---

7. Estatutos do Recolhimento da Divina Providência, op. cit., "Do silêncio e Modéstia que hão de haver ..." parágrafo 7.

8. Cf. ACM-SP, Cód 2-1-39, Estatutos do Recolhimento de Santa Teresa. "Da Distribuição das Horas," fls 16-17.

Nos domingos e feriados, o tempo gasto no trabalho era utilizado, de manhã, em leituras de obras espirituais ou dos estatutos e regra. À tarde podiam distrair-se na horta, ou em outro local da Casa. Não havendo dia santo durante a semana, poderiam ter recreação às quartas feiras à tarde. Deveriam comungar todos os domingos e dias santos, e jejuavam todas as sextas-feiras e sábados "... porque a penitência é necessária, não só para a satisfação dos pecados passados, mas para preservar e livrar dos futuros."[9]

O Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, somente foi transformado em convento no século XX, mas pelos seus estatutos percebe-se que o ideal de vida proposto era exatamente o mesmo daquele dos estabelecimentos de vida religiosa prrofessa.

Esta divisão meticulosa das horas também estava presente nos regulamentos das instituições leigas, como no Recolhimento das Órfãs da Santa Casa e no de Na. Sa. da Glória em Pernambuco, onde as reclusas eram proibidas de fazer votos, principalmente o de castidade. Despertavam às 5 horas e recolhiam-se às 22 horas, encontrando-se periodicamente no coro, no refeitório e na casa de trabalho. Como nas demais casas, a preocupação era ocupar totalmente as recolhidas, órfãs e pensionistas, evitando-se a ociosidade que poderia advir inclusive do menor número de horas dedicadas às orações. Os estatutos da Santa Casa advertem: "No tempo que lhes sobejar desses exercícios espirituais, se ocuparão em cozer, fazer rendas e aprender todas as mais cousas que são necessárias a uma mulher honesta e uma boa mãe de família para que com suas prendas adquiridas facilitem melhor o seu estado."[10]

Ocupação permanente, vida metódica, e gestos controlados são princípios estritamente ordenados nas regras e regulamentos da vida religiosa. Repletos de simbolismo, os olhos baixos, o tom de voz, as genuflexões e os movimentos do corpo eram julgados pela comunidade com rigor.

No coro, exigia-se não apenas perfeição nos cantos e hinos e respeito ao rito adotado, mas profunda reverência a Deus. As religiosas deveriam rezar com

---

9. Idem.

10. ASCM-RJ, Lata 10, Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro (1739), Est.4: Dos Exercicios Espirituais e Temporais e Obediência, parágrafo 1.

gravidade, descência e perfeição o ofício divino. O atraso acarretava a permanência de joelhos até que a Superiora permitisse à religiosa que se dirigisse ao seu lugar. Sempre cantando, sob a vigilância da Irmã Vigária, para que não se cometessem erros substanciais e acidentais. Nos cultos utilizavam o canto Gregoriano, sempre entoado pausadamente o que deveria ser ".. muito mais de coração que de boca". Para maior perfeição do canto, a regente ou priora deveria promover aulas de solfa e de instrumentos para as Irmãs.[11] O rito variava em cada casa e era dirigido de acordo com o prescrito nas regras da ordem religiosa a que ela estava vinculada. No Recolhimento da Luz, rezavam-se as "Matinas" à meia noite; no de Santa Teresa às cinco horas da manhã. Porém nos conventos cariocas as "Matinas" eram cantadas à meia noite, apenas na véspera do Natal, nos três dias maiores da Semana Santa e nas festas de Na. Sa. da Conceição, e de São Francisco. Nos demais dias rezavam as "Matinas" às 21 horas.[12]

Mas se grande parte do tempo era ocupada nas orações (7 horas e meia, mais ou menos), o trabalho também correspondia a uma parcela importante da vida comunitária. A regra das carmelitas descalças advertia: "... Convém que trabalhe aquele que quiser comer, como fazia o apóstolo São Paulo, trabalhando com suas mãos."[13] Na casa de trabalho, a comunidade se reunia nas horas convenientes, para desempenhar as atividades determinadas pela Priora ou pelas responsáveis pelos ofícios. Enquanto trabalhavam silenciosamente, era comum alguma das irmãs ler em voz alta trechos de livros de devoção. Certos trabalhos eram feitos nas celas, mas proibia-se qualquer trabalho individual com fins lucrativos ou particulares, tais como fazer flores, doces ou objetos de ouro e prata; essas tarefas só eram permitidas para a decoração dos altares, ou para presentear benfeitores dos estabelecimentos.[14] No Recolhimento das Macaúbas, no entanto, com licença da regente, as

---

11. Veja-se a Portaria do bispo D. Antônio do Desterro datada de 1772 sobre a obrigação de se instruirem em música as mais aptas; Cf. ACA-RJ, Livro 1, Portarias, Provisões e Licenças. O recolhimento da Luz, por sua vez, recebeu de seu protetor, Morgado de Mateus, um órgão "para melhor se louvar o Santíssima Sacramento", comprado dos bens leiloados da Igreja dos Jesuítas em Itapecerica em 1777, Cf. ACLU-SP, doc. avulso, gav.2, P. Suspensa 1, Pasta 1.

12. Estatutos do Recolhimento da Divina Providência op. cit., pp. 15-16; Constituições do Convento da Ajuda, op. cit., Cap. VI: "Do Coro e Ofício Divino; Regla primitiva e Constituiciones de las Religiosas del Na. Sa. del Carmem, op. cit., cap. IV das Constituições, p. 54.

13. Cf. Regla Primitiva... op. cit., Cap. X das Constituições, "Del trabajo y labor de manos", p. 87.

14. Cf. Constituições do Convento da Ajuda, op. cit., Cap. , XVIII, "Do Trabalho e Lavor das Mãos".

irmãs poderiam nas horas desocupadas fazer alguns desses trabalhos mencionados para serem vendidos.[15]

Um momento importante da vida comunitária era a presença no refeitório, não sendo permitido comer fora dele nem se utilizar de cozinhas particulares. Comia-se em silêncio e, enquanto durava a refeição, havia lição espiritual. Às sextas-feiras, na Ajuda, lia-se no refeitório a regra.[16] No Recolhimento da Santa Casa, o refeitório era o local onde se davam os avisos e ocorriam as solenidades leigas, pois nele se reuniam todas as mulheres da casa pelo menos três vezes ao dia, já que órfãs, educandas e pensionistas desenvolviam algumas atividades separadamente.[17] Com a prática do refeitório comum pretendia-se evitar a distribuição desigual de alimentos e um maior controle e disciplina da casa.

O alimento deveria ser respeitado, e não eram admitidas reclamações; porém em todos os regulamentos de vida comunitária, recomendava-se às dirigentes especial atenção ao preparo e quantidade da comida para que fosse suficiente e bem feito, porque como lembrava Santa Teresa, "... não tinham outra coisa com que alimentar-se."[18]

Para relaxar os ânimos fatigados com a austeridade, a penitência e o trabalho, recomendavam-se duas horas de recreação comunitária por dia. As concepcionistas usufruíam o mesmo número de horas que as carmelitas, exceto nos dias maiores da Semana Santa, ou quando se sepultava uma irmã. Se houvesse somente duas noviças, elas poderiam usufruir desse tempo com o resto da comunidade, caso contrário, recreavam-se separadamente na presença da mestra das noviças. Controlada e disciplinada, também a recreação tinha suas normas e limites. Estipulavam-se os jogos e as leituras.

Mas nem tudo no cotidiano das reclusas era compartilhado. Havia também tempo para as atividades individuais. O sino lembrava-as quando se dirigir à suas celas para o descanso ou exercícios espirituais. Do tempo dedicado à oração mental

---

15. Estatutos do Recolhimento das Macaúbas, op. cit., Est. 12.

16. Constituições do Convento da Ajuda op. cit., Cap. X; nos conventos carmelitas, lia-se no almoço um parágrafo das Constituições. Veja-se: Regla Primitiva..., op. cit., Cap. VI das Constituições, p. 71.

17. Vejam-se nos Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, os parágrafos referentes às "Porsionistas".

18. Regla Primitiva..., op. cit., Cap. VI das Constituições, p. 7.

(duas horas), uma era feita na cela, meia hora no coro em conjunto, e a outra meia hora em qualquer tempo. As religiosas da Luz, se quisessem, teriam mais tempo, conforme as obrigações lhes permitissem.[19] No Recolhimento das Macaúbas entretanto, recomendava-se que a oração mental fosse executada com a maior pontualidade, no local determinado, mas sempre em comum.[20] As disciplinas por sua vez, poderiam ser tomadas individualmente, desde que com licença das preladas (superioras) e confirmadas pelos confessores; caso contrário, ficavam restritas às ações comunitárias ns sextas-feiras, exceto se estes caíssem na vigília do Natal, no dia da circuncisão, ou dia dos Reis.[21]

Assim, ao soar do sino, as reclusas deveriam deslocar-se de um canto a outro da casa, a fim de cumprirem suas obrigações. O sino controlava, portanto, um ritmo de vida que precisava ser incorporado pelas mulheres ao seu cotidiano. Ele batia pontualmente e representava os regulamentos e a ordem da instituição. Fracionando o tempo de forma equilibrada, lembrava a todas, as necessidades do corpo e do espírito; controlava e disciplinava a vida nos conventos e recolhimentos.

2 - CIDADELA DE VIRTUDES

A vida de uma reclusa — religiosa ou não — era dirigida de forma a que prestasse obediência absoluta aos regulamentos da casa e aos exercícios e práticas de mortificações físicas e morais. Estes dois pontos fundamentais da vida monástica estão dispostos exaustivamente nas regras, estatutos e constituições que regiam os conventos e recolhimentos da Colônia. A fim de atingirem o "caminho da perfeição", as reclusas deveriam aprender a cultivar as três virtudes máximas: obediência, pobreza e castidade.

Nos conventos professos, isto é, naqueles autorizados pela coroa e pelo papa (ajuda e Santa Teresa), as mulheres faziam os três votos da religião, após um

19. Estatutos do Recolhimento da Luz. op. cit., parágrafo 9 "Do Santo Exercício da Oração Mental", pp. 18-19.

20. Estatutos do Recolhimento das Macaúbas. op. cit., Est. 7, "Do Amor de Deus".

21. Cf. Constituições do Convento da Ajuda op. cit., Cap. VIII "Do Exame de Consciencia, Lição Espiritual e Disciplina"; Regla Primitiva. op. cit., Cap. "De las horas Canónicas, Oración mental, Examem de Consciencia y Disciplina," Constituições. p. 61.

período de noviciado, geralmente de um ano, ao qual se seguia a profissão acompanhada de cerimonial, quando se tornavam esposas de Cristo. Nos recolhimentos de vida religiosa, como o da Luz e de Santa Teresa em São Paulo, embora não fossem casas religiosas autorizadas pelo monarca, as reclusas não apenas se sujeitavam ao noviciado, tomavam o hábito da ordem, como também professavam com autorização dos bispos. Eram os chamados votos simples ou votos de castidade. Certamente eles não tinham o mesmo peso e significado para a Igreja Católica, mas na prática não se diferenciavam dos votos solenes. Pelo contrário, a expectativa de poder renovar os votos simples com a permissão do papa poderia inclusive beneficiar o desenvolvimento da vida religiosa naquela instituição.

No Recolhimento das Macaúbas, não há comprovação de que as mulheres fizessem algum tipo de profissão, mas seus estatutos foram redigidos visando o ideal de perfeição religiosa. Nele, as três virtudes são enfatizadas, e as mulheres deveriam ser orientadas para atingi-las.

Nas casas totalmente leigas, como o Recolhimento das Órfãs da Santa Casa ou o de Lisboa, não eram permitidos votos de castidade, mas as virtudes da obediência, pobreza, e castidade deveriam ser observadas enquanto as reclusas permanecessem na clausura. Os estatutos do Recolhimento das Órfãs de Lisboa esclareciam: "A principal cousa em que em todas as comunidades bem governadas se deve procurar é a honra, glória e serviço de Deus Nosso Senhor. E nesta casa há para isso maior obrigação, por ser instituída para recolhimento, doutrina e remédio das órfãs que nela se recolhem..."[22]

Os regulamentos internos prescreviam dessa forma um conjunto de normas que visavam, antes de mais nada, introduzir as reclusas na prática das virtudes e aperfeiçoar a aquisição dos valores máximos do cristianismo. Aquela que não pudese cultivá-los deveria ser excluída do convívio, para não prejudicar as demais. O controle e disciplina das reclusas era exercido de maneira a auxiliá-las a cultivar a obediência, a pobreza e a castidade, mas também a punir as que "pecassem". Toda a atenção, portanto, era posta nestas questões, e a normatização das condutas chegava a detalhes e minúcias que envolviam tanto os aspectos temporais como

22. Estatutos do Recolhimento das Órfãs de Lisboa IN José J. de Andrade e Silva, *Coleção Cronológica da Legislação Portuguesa (1603-1612)*, op. cit., 1613 - 1619, Lisboa, 1854, Título I, p.9.

espirituais.

A) Obediência:

Para o bom funcionamento e harmonia da vida comunitária, a obediência era o primeiro aspecto a ser respeitado, à qual deveriam se sujeitar todas as reclusas e não apenas as que tinham sido levadas por questões religiosas. O voto da obediência sempre foi considerado o mais importante dos três votos feitos pelos religiosos "...porque pela obediência oferece o religioso a Deus o mais precioso que tem; pelo voto da pobreza oferece a Deus os seus bens e riquezas; pelo voto da Castidade oferece o seu próprio corpo; mas pelo voto da obediência oferece a Deus a sua vontade, o seu juízo e a si mesmo, que é mais que tudo, e conseqüentemente o ato mais heróico, porque com ele se vence a maior dificuldade, sendo por isso, este voto o mais principal de todos."[23] A obediência era, portanto, a guardiã das demais virtudes. O valor básico que estimulava a interiorização da autoridade e da hierarquia eclesiástica. "Uma alma sendo obediente, a sua obediência a exercita com fervor na Pobreza, na Castidade, na Humildade, na Paciência, na Mortificação ..." dizia D. Manuel da Cruz às reclusas de Macaúbas.[24]

Nas instituições de reclusão o respeito à hierarquia era assim fundamental. Os "inferiores" deviam por direito obediência aos "superiores". Antes de mais nada, as reclusas estavam sujeitas aos seus Prelados e Preladas, "... obedecendo-os como aconselha São Paulo, sem réplica, como se neles obedecessem a Deus. Como pessoas que não tem nem querer, nem vontade própria ..."[25] Todas as ações eram reguladas pelas Preladas, Superioras ou Regentes, até mesmo as abstinências e mortificações.

Acompanha a virtude da obediência a da humildade, e nem as Superioras no exercíco de sua autoridade deveriam esquecê-la. Ao punirem uma subalterna deveriam fazê-lo humildemente, sem soberba, escolhendo as palavras e os momentos. No Convento da Ajuda, probia-se chamarem-se umas às outras de *Dona* ou *Senhora*. As abadessas e vigárias, além daquelas que tinham sido abadessas, eram

23. Cf. Estatutos do Recolhimento das Macaúbas, Est.6, "Da Virtude da Obediência".

24. Idem.

25. Constituições para o Convento da Ajuda, op. cit., Cap. XIII, "Do Voto da Obediência".

chamadas de *Madre* e tratadas com reverência. As demais tratavam-se por *Irmã* e dirigiam-se entre si por *Vossa Caridade*. Sacristãs, provisoras, refeitoreiras, zelavam por seus ofícios e prestavam contas à abadessa humildemente. A estas últimas aconselhava-se que tratassem a todas com igualdade e caridade "... como mandava a Santa Regra."[26]

Entre as companheiras de clausura era indispensável um pouco de afabilidade e palavras comedidas, além de muita prudência e paciência em suas faltas e omissões. Sem um mínimo de "urbanidade" — como se dizia na época — jamais haveria paz e tolerência na comunidade. Proibiam-se, assim, as murmurações, os julgamentos e as condenações entre as reclusas, ficando estas questões por conta da prelada. A ela pertencia julgar e repreender, mas também consolar as infelizes "...animando-as a se conformarem com a vontade de Deus.[27] Especial atenção deveriam receber as enfermas tanto por parte das superioras, como das enfermeiras.[28]

Nos estabelecimentos leigos, como nos religiosos, a escolha das Regentes deveria recair sobre pessoas altamente reputáveis pelas suas virtudes morais. Os administradores do Recolhimento da Santa Casa eram extremamente cuidadosos quanto à seleção das dirigentes da casa, pois nelas se depositava toda a autoridade e as expectativas de bom funcionamento da instituição. Sob a sua guarda eram entregues as chaves da portaria, o dinheiro para as despesas diárias e a responsabilidade pela ordem e disciplina.[29]

Nos conventos e recolhimentos de vida religiosa, onde se procedia normalmente a eleição da superiora pelo voto da comunidade, o bispo se reservava o direito de resolver os impasses, ou indicar outro nome mais adequado para a direção. Submetidas à autoridade do Ordinário para assuntos espirituais — e muitas

---

26. Idem, Cap. XII.

27. Estatutos do Recolhimento das Macaúbas, Cap. 8 "Do Amor ao Próximo".

28. Veja -se por exemplo o cap. XX das Constituições do Convento da Ajuda, op. cit., "Das Enfermas".

29. "Para o lugar de Regente será eleita pela Mesa da Casa da Santa Misericórdia; pessoa de virtude, modéstia e prudência, e que tenha distinção e capacidade necessária para como boa mãe de família poder doutrinar e educar as órfãs no amor de Deus, e com bons costumes; porque sendo eleita pessoa em que não concorram estes requisitos, não servirá a conseguir o principal fim deste Recolhimento, que é o serviço de Deus, nem o aproveitamento espiritual e temporal das mesmas órfãs". Cf. Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, Est 1, "Da Eleição da Regente".

vezes temporais — as reclusas sujeitavam-se à escolha que ele fazia dos capelães e confessores. Quanto à vida material, cabia às dirigentes das casas zelarem pelo abastecimento, mas sempre atentas à virtude da pobreza.

B) Pobreza

A regra de Santa Teresa ensinava às religiosas que não havia diferença alguma entre conventos que tinham suficiente renda e os que não tinham tanta, "...pois o Senhor com sua celestial providênca dará o necessário à suas servas, se se contentarem com um moderado sustento ..."[30]

Mas no momento da fundação de uma instituição religiosa ou assistencial na Colônia, a coroa exigia antes de mais nada que esta fosse provida com rendas suficientes para o sustento, a fim de evitar problemas futuros. Mesmo assim, alguns estabelecimentos, como o da Divina Providência — atual Luz —, não estabeleceram qualquer forma de renda, nem mesmo a mais comum que eram os dotes. Na maior parte das instituições estudadas, as ingressantes traziam seus dotes e eram aceitos donativos de todo tipo, porém era proibida a posse de bens e objetos individuais, devendo tudo reverter para a comunidade. No Recolhimento da Santa Casa, uma fonte de recursos razoável era a presença das pensionistas, que contribuíam para o sustento da casa.

Tanto as religiosas concepcionistas como as carmelitas deveriam observar a virtude da pobreza física e de espírito. A mobília de suas celas, o vestuário e os utensílios diários continham, de acordo com os regimentos internos, apenas o essencial, sempre de material não nobre, sem adornos ou detalhes. D. Manuel da Cruz ao regular a vida do Recolhimento das Macaúbas lembrava às suas discípulas: "... que neste recolhimento não entrem cousas, em que se conheçam riqueza e preciosidade para que nelas não empreguem as recolhidas o seu afeto mas sim que denotem pobreza e humildade, porque destas é mais fácil o desapego. Pelo que ordenamos, que a forma dos hábitos seja a mesma em todas as recolhidas e também a qualidade que será de pano de linho, ou linhagem, e o manto, e escapulário de serafina, ou baeta azul, e ultimamente mandamos que em todas as alfaias do

30. Regla Primitiva ... op. cit., Cap. VII das Constituições, pp. 77-78.

Recolhimento reluza a Santa Pobreza, e nas celas das recolhidas serão os bofetes e tamboretes de pau lisos, e da mesma sorte os leitos, os quais por modéstia poderão cobrir com cortinas de linho ou linhagem."[31]

Nenhuma religiosa da Ajuda — convento conhecido pela riqueza das famílias de suas habitantes — poderia ter coisas preciosas; "... nem espelhos pregados na parede da cela, e deve haver nisto observância, porque cuida o demônio que se quebrante ainda em poucas coisas a profissão da pobreza."[32] Os prelados e visitadores deveriam vasculhar as alfaias das reclusas, e se encontrassem objetos que considerassem supérfulos ou que fossem proibidos pelas regras, além de retirá-los advertiriam as superioras que tinham consentido nesses descuidos. Sem licença das regentes e abadessas, as reclusas não poderiam dar receber ou pedir coisa alguma, e tudo o mais que chegasse à portaria era primeiro entregue à elas, desde cartas a presentes. Um controle ostensivo era exigido sobre os objetos e utensílos pessoais. O vestir — repleto de símbolos — além de simples e de "cor honesta", deveria ser asseado e conforme as normas da ordem. Nada que desmentisse "o modo de vida que elegeram."[33]

As devotas de Na. Sa. da Conceição traziam hábitos exteriores e interiores brancos, "símbolo da pureza que deve ornar as filhas da Santíssima Virgem em sua Conceição puríssima ". Compridos, de forma a comporem os pés, de algodão ou lã; touca de linho com véu e mantos azuis, e no peito medalha de prata com a imagem da Virgem. No Recolhimento da Luz, fora das funções públicas, nos exercícios domésticos, vestiam-se de gabinardo azul "sem esquisitice alguma."[34]

No Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, jamais as reclusas poderiam sair de suas celas sem o hábito de estamenha parda sem cauda, e uma touca de linho branco na cabeça, ajustado no rosto com véu por cima. As capas, diferentes somente nas cores, eram para os dias solenes no coro, quando co-

---

31. Cf. Estatutos do Recolhimento das Macaúbas, Est. 4, "Da Virtude da Pobreza Que Devem Cultivar As Recolhidas".

32. Cf. Constituições do Convento da Ajuda, op. cit., Cap. XV, "Da Observância da Santa Pobreza".

33. Cf. Azeredo Coutinho, *Estatutos do Recolhimento de Na. Sa. da Glória de Pernambuco*, op. cit., p. 29.

34. Cf. Estatutos do Recolhimento da Divina Providência, op. cit., p. 16; Costituições do Convento da Ajuda, op. cit., Cap. XVI, "Da Forma do Hábito".

mungavam, ou para ir à grade falar com as pessoas de fora. O véu só seria permitido "acabado o noviciado e feita a profissão..."[35]

Nas celas das carmelitas descalças, o símbolo da pobreza e a condenação da vaidade estava presente na falta de conforto e ornamentos, como sucedia na das concepcionistas. Camas sem colchão, apenas palha "... porque a experiência tem ensinado que isto basta para as doentes". As camas deveriam ser individuais, sem cortinado, com cobertas discretas. Não havia tapetes ou almofadas, tudo conservado na maior higiene. Jamais seria permitido espelho, para total menosprezo de si mesmas, e o cabelo deveria ser curto para que não se perdesse tempo em penteá-lo.[36]

Também as virtudes da decência, simplicidade e honestidade eram exigidas das reclusas em seu modo de trajar, andar, comer e rezar. O enxoval de uma reclusa da Santa Casa de Misericórdia revela, por sua vez, que nas instituições leigas tudo também deveria ser comedido e austero.[37]

A exemplo da pobreza cultivada por Jesus Cristo, as reclusas deveriam observá-la e reverenciá-la. Quanto às vaidades, não havia lugar para elas no interior dos claustros. Para zelar contra os abusos, eram convocados regentes, abadessas, capelães e confessores. Mas de todas as virtudes, aquela sobre a qual mais se legislou e com a qual mais se preocuparam os bispos e guias espirituais foi com a castidade.

C) Castidade

D. Manuel da Cruz, por exemplo, exortou as recolhidas das Macaúbas para que honrassem a chamada virtude "celestial e angélica", pois acreditava-se "...que aquelas almas que são perfeitamente castas são semelhantes e iguais aos mesmos anjos". Lembrou-lhes também que os Santos Padres empenharam-se em propor meios para se adquirir e conservar tão preciosa virtude, e dispôs-se a resumir algumas para as recolhidas atingirem a perfeição: "serem muito modestas em

36. Regla Primitiva ... op. cit., pp. 86-87.

37. Eva Catarina Merte, uma "colona" alemã, levou consigo: seis camisas, 4 vestidos, seis lenços, seis pares de meias, um par de ligas, 2 pares de sapatos e uma saquinha de chita para "ter a roupa". Cf. ASCM-RJ, Livro 9, Órfãs e Pensionistas nº4, 1825.

35. Cf. ACM-SP, Cód. 2-1-39, Estatutos do Recolhimento de Santa Teresa, Cap. 2.

todas as suas ações, pensamentos e obras; fugindo de ver e ouvir curiosamente o que lhes não é lícito desejar, devem retirar-se de toda a ocasião em que considerarem algum perigo, ainda que remoto ... devem fugir de toda a ociosidade, que é a mãe de todos os vícios, tendo o tempo repartido e sempre ocupado no Coro, nos seus exercícios espirituais e nos seus lavores..."[38]

Segundo a regra das concepcionistas, uma religiosa não deveria ser casta e pura somente na composição das ações exteriores, na modéstia dos olhos e na honestidade das palavras, mas na mortificação dos apetites e sentidos interiores "...refreando-se com razão para que nenhum leve pensamento tenha entrada na sua vontade ..."[39] Enquanto as religiosas faziam seus votos e prometiam respeitar as normas descritas, suas companheiras de clausura nas instituições leigas eram terminantemente proibidas de fazerem o mesmo voto de castidade. O bispo Azeredo Coutinho, ao redigir os estatutos do Recolhimento das Órfãs de Olinda, proibia as jovens de fazerem promessas que não podiam cumprir ou votos inconsiderados; e, caso os desrespeitassem no limite de suas devoções, deveriam ser considerados inválidos e de nenhum rigor. A proibição, contudo, não impedia que fossem tomados todos os cuidados para prevenir atitudes consideradas desonestas e desonradas nas mulheres. Como nas demais instituições de reclusão feminina, a maior atenção era dispensada à porta da clausura.[40]

Nenhuma pessoa, homem ou mulher de qualquer qualidade, poderia entrar nos claustros. No recolhimento da Santa Casa, em casos de extrema necessidade não bastava a autorização da regente para se penetrar na clausura, era preciso apelar diretamente à Mesa Diretora.[41] Médicos, sangradores e confessores, apesar de nomeados para os ofícios, somente entravam em horas destinadas para as visitas às enfermas, e sempre acompanhados por duas habitantes das casas. O ofício de porteira era portanto de extrema confiança e para tanto escolhiam-se as mais capazes e antigas, e nunca as mais ignorantes. Era ela quem dava e recebia os recados e atendia o público na roda, falando sempre em voz baixa. Deveria ser

38. Estatutos do Recolhimento das Macaúbas, Estatuto 5, "Da Virtude da Castidade".

39. Constituições do Convento da Ajuda, op. cit., Cap. XIV, "Da Castidade".

40. Cf. Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, estatuto segundo, parágrafo 2, p. 12

41. Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, Est. "De Quem Pode Entrar ..." parágrafo 1.

suficientemente "sábia" para não entregar cartas ou encomendas sem antes levá-las à prelada, ou contar às demais o que ouvira no seu posto. Manter a porta sempre fechada só a abrindo para os volumes que não passassem pela roda, e nunca antes do raiar o dia, ou após a Ave- Maria. Depois que trancava a porta principal e as portas internas da clausura, a porteira entregava as chaves à regente ou à abadessa.[42]

Além da porta principal também os locutórios e grades das igrejas exigiam cuidados especiais. No Recolhimento da Luz proibía-se a todas as religiosas falarem com pessoas de sexo diferente que não fossem pais ou irmãos, sem licença da prelada, com exceção da regente, e da porteira. Com pessoas do mesmo sexo poderiam falar desde que também obtivessem licença, "... o que não deve ser ampla, porque ordinariamente são conversas inúteis, confusão de consciência e enredos do século." Havia locutórios para se receberem visitas masculinas e outro para as femininas.[43]

Tantas advertências sobre os locutórios explicam-se pelo fato de que, segundo a versão corriqueira na época, a decadência, o descrédito e a perdição dos habitantes dos mosteiros iniciavam-se nas portarias e locutórios.[44] Mas como era muitas vezes indispensável falar com as pessoas de fora e do sexo oposto, Frei Galvão aconselhava às preladas, porteiras, rodeiras e sacristãs que no exercício de seus ofícios, quando falassem com senhores seculares, mantivessem os olhos baixos, "as palavras poucas e examinadas", sem risos e sempre em voz baixa. Enfim, que se "portassem como honestas, como se estivessem na presença de Cristo seu Divino Esposo."[45]

O recato, a decência e a cortesia também deveriam vigorar no interior dos claustros entre as reclusas. Era sempre enfatizada a necessidade de haver celas individuais com uma cama para cada uma.

Jamais se entraria na cela de uma companheira sem autorização da superiora; atitude contrária acarretaria severo castigo. À noite, a prelada visitava as celas verificando se estavam todas recolhidas. Às vezes recomendava-se uma vela

42. Vejam-se por exemplo as Constituições do Convento da Ajuda, op. cit., cap. XXVII "Do ofício da Porteira"; Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, Est. 2, "Da eleição e qualidade da Porteira".

43. Cf. Estatutos do Recolhimento da Divina Providência, op. cit., p. 17.

44. Veja-se Frei Galvão, *Escritos Espirituais*, op. cit., p. 17.

45. Idem, p. 23.

acesa durante toda a noite, outras vezes, era justamente o contrário: nunca luzes nas celas à noite, o que não alterava o sentido que pode ser lido nas entrelinhas: alguns achavam que as luzes impediam visitas noturnas, outros que as facilitavam. Mas, de qualquer forma, todo tipo de amizades particulares eram proibidas e consideradas prejudiciais à vida regular "... porque ainda que este amor pareça bom, o trato e conversação seja honesto e de coisas espirituais, contudo sempre é necessário grande cautela, porque muitas vezes esse amor espiritual costuma degenerar em sensual, como é doutrina comum dos Santos Padres, confirmada com muitos exemplos."[46] Para que o relacionamento entre as reclusas fosse mais austero, não se permitia abraços entre elas, ou que tocassem os rostos e as mãos umas das outras, exceto quando "entravam para a religião". Poucas vezes o discurso sobre o controle da sexualidade aparece de forma explícita nos regulamentos de vida religiosa comunitária. Como bem definiu Foucault, o discurso sobre a sexualidade nesta época é um "discurso do silêncio", no qual se apreende o sentido das advertências bem mais por aquilo que não é dito do que pelo que é realmente expresso.[47]

Não menos normatizadas do que nos locutórios eram as condutas nos confessionários. Todo um conjunto de conselhos procurava evitar os perigos que se acreditava advir do relacionamento confessor/penitente. Jamais confessores e capelães poderiam ouvir as reclusas em confissão fora do confessionário, a não ser que estes não existissem nas igrejas dos recolhimentos; nestes casos, a confissão ocorria nas grades da igreja ou nos parlatórios. Velas e lamparinas deveriam estar acesas, e as confissões eram proibidas antes do amanhecer e após o anoitecer. Todos os sacerdotes para essas funções eram nomeados pelos bispos ou autoridades eclesiásticas indicadas para este fim. A escolha adequada dos confessores era largamente aconselhada; em caso de morte eminente esses só poderiam entrar nas celas ou enfermarias com permissão especial e acompanhados de outras religiosas

---

46. Cf. Estatutos do Recolhimento das Macaúbas, Est. 5, "Da Virtude da Castidade"; veja-se também sobre as proibições mencionadas, os Estatutos do Recolhimento da Divina Providência, op. cit., pp. 16-17; Regla Primitiva ... op. cit., Cap. IX das Constituições, p. 90, e Estatutos do Recolhimento de Santa Teresa op. cit., Cap. 3, "Da vida Comum das Recolhidas".

47. Veja-se sobre essa forma de discurso sobre o sexo, Michel Foucault, trad., *História da Sexualidade*, Rio de Janeiro, vol..I, pp. 21-36.

que deveriam se colocar de maneira a verem e serem vistas, porém, sem que pudessem ouvir o que se dizia.[48]

Guardadas pela clausura e controladas pelas normas rígidas de disciplina, "jamais solitárias, as reclusas estavam sempre sós."[49] As demonstrações de afeto permitidas eram apenas as atribuídas à caridade cristã. O respeito e a distância deveriam imperar. O silêncio, as orações mentais e os exames de consciência reafirmavam a necessidade de se voltar à vida interior, tendo como companheiros inseparáveis apenas seus próprios sentimentos e pensamentos. Eram mulheres sós, que buscavam Deus e viviam numa intimidade sublime. Outras, não menos solitárias, lutavam contra o abandono, contra o demônio e contra seus próprios fantasmas.

As normas previstas nos regulamentos dos conventos e recolhimentos da Colônia revelam o ideal de vida comunitária e religiosa que os fundadores e orientadores espirituais traçaram para as reclusas. Mas — sinal de que nem todas se conformavam à solidão e às normas rígidas do enclausuramento — as visitas pastorais, as penas e punições previstas para as infratoras encarregavam-se de intimidar as mais reticentes.

3 - "DAS PENAS E DAS CULPAS" *

"O hábito não faz o monge, mas fá-lo parecer de longe", diz o ditado popular;[50] uma vez na clausura, ou as mulheres se conduziam da forma como a sua condição impunha, ou ficavam sujeitas a punições. Poderiam ser advertidas, penitenciadas com penas leves e até mesmo excluídas do convívio da comunidade numa solitária.

---

* "Das Penas e Das Culpas" é o título de um dos capítulos dos Estatutos do Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo. Cf. ACM-SP, Cód. 2-1-39.

48. Lembre-se que o Concílio tridentino determinou sobre as pessoas que podiam entrar na clausura e em que situações, o que as Regras confirmaram posteriormente. Veja-se por exemplo, Regla Primitiva ... op. cit., p. 48.

49. Cf. Geneviève Reynes, *Couvents de Femmes, la vie des religieuses cloitrées dans la France des XVII et XVIII siécles*, Paris, p. 128.

50. Cf. Pedro Chaves, Rifoneiro Português, 2ª ed., Porto, 1945, p. 190.

No caso daquelas a quem a clausura era imposta é que surgiam em geral as falhas de comportamento. A literatura e a historiografia nos fornecem exemplos abundantes de mulheres que resistiram ao encerramento, não se conformando com o destino que lhes foi imposto. Monjas apenas no hábito, lutaram contra o inevitável e algumas no seu desespero chegaram à insanidade. Simone Simonim, *A Religiosa* de Diderot, é talvez um dos exemplos mais famosos na literatura.[51] Diderot teve possivelmente oportunidade de assistir a profissões de jovens sensíveis que se sujeitaram automatamente ao cerimonial dos votos solenes, alheias ao que se passava no palco, onde eram as personagens centrais da cena. Se tal não se passou, ele imaginou perfeitamente o que poderia suceder nesses momentos difíceis.

Não importa que o Concílio de Trento tenha legislado sobre a importância do livre arbítrio da vocação religiosa e que as noviças devessem responder a um interrogatório minucioso sobre o porquê de seu desejo de entrarem na religião.[52] As vocações forçadas foram uma constante na história da vida religiosa, tanto feminina como masculina. Nos processos de noviciado disponíveis para ingresso nos conventos da Ajuda e de Santa Teresa, todas as mulheres responderam que desejavam professar por livre vontade, e é impossível detectarem-se as profissões forçadas.[53]

Geneviève Reynes, ao estudar a vida claustral na França nos séculos XVII e XVIII, enfatiza esse aspecto da falta de vocação das religiosas, embora lembre que no século XVIII elas eram já menos numerosas porque a opinião pública manifestava-se contra tal escândalo.[54] Mas ela mesma, por sua vez, narra a profissão de Mlle de Rastignac, em 1778, na Abbaye-au Bois, e seus efeitos dramáticos na jovem freira que, após o cerimonial, caiu em abatimento profundo, alienada do que se passava à sua volta.[55] O caso de Mlle. de Rastinac não pode deixar de despertar

---

51. Denis Diderot, *A Religiosa*, (1760), trad., São Paulo, 1976.

52. Cf. *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*, Lisboa, 1808, vol.II, Sessão XXV, Cap. I, pp. 359-361.

53. ACM-RJ, Habilitações para Noviciado, Latas 1 e 2. As Habilitações são conjuntos de documentos que reunem várias informações sobre as candidatas à vida religiosa. Dentre eles há geralmente, uma justificativa sobre o motivo da escolha desse tipo de vida. Porém, sempre a justificativa refere-se à vocação das jovens, na maior parte das vezes, "manifestada desde a infância".

54. Geneviéve Reynes, op. cit., p. 53.

55. Idem, pp.73-76.

nossa imaginação ao lembrarmos que no Convento de Santa Teresa, no dia imediato ao da profissão, Teresa de Jesus Maria enlouqueceu, passando o resto de seus dias em sua cela, tratada como doente e insana.[56]

Embora o noviciado existisse justamente para avaliar a vocação das religiosas, sabe-se que em muitas instituições as mulheres eram proibidas de abandonar os claustros, quer por imposição dos familiares, quer por necessidade de se garantir a continuidade do estabelecimento. No Recolhimento da Luz, nos primeiros tempos, as mulheres sem vocação não permaneciam na casa, mas após a morte de Frei Galvão, eram proibidas de sair.[57]

Poucas devem ter sido as instituições que não viveram experiências de falta de vocação religiosa na Colônia. Naquelas onde não havia votos solenes, havia sempre a possibilidade de evasão e de se ganhar a liberdade, como vimos no quarto capítulo. Em outras, porém, como acabamos de observar, as mulheres devem ter permanecido e se acostumado à rotina.

Para combater ou prevenir a indisciplina, as constituições e regulamentos internos estabeleciam penas de acordo com a magnitude das culpas. De faltas leves a culpas gravíssimas, as punições estavam previstas, reveladoras de que nem sempre a vida comunitária transcorria como desejavam seus idealizadores. "Do temor das penas, nasce de ordinário a mais perfeita observância das leis", era o que acreditava D. Manoel da Cruz, bispo de Mariana, quando redigiu o capítulo das culpas, anexo aos estatutos das Macaúbas.[58]

Quando as culpas eram leves, medianas ou graves, era a superiora, regente ou abadessa quem aplicava as penas após a confissão pública no Capítulo das Culpas, que se reunia uma vez por semana. Mas em matérias "muito graves ou gravíssimas", a aplicação dos castigos ficava a cargo dos bispos. O Capítulo das Culpas era uma instituição das casas religiosas e tinha como finalidade a confissão pública das infrações cometidas. As noviças também participavam do Capítulo,

---

56. Cf. ACST-RJ, Registro de Matrículas, folhas datilografadas avulsas, entrada registrada em maio de 1792. Consta no Registros que esta religiosa "... ficava parada no refeitório olhando para o pão, e interrogada, respondia que estava em adoração ao Santíssimo Sacramento. Enlouqueceu no dia seguinte da tomada de véu ... 12/5/1793".

57. Cf. ACLU-SP, Livro do Tombo 1, gav. 2, P.S. 1, p. 1, "Notícias do Reverendo Frei Lucas "escritas por Sor M. Teresa.

58. ACLU-SP, doc. avulso, cópia manuscrita da Pastoral de D. Frei Manuel da Cruz, anexa aos Estatutos do Recolhimento de Na. Sa. da Conceição das Macaúbas.

sendo as primeiras a se pronunciarem, pois se acreditava ser um exercício de provação e de humildade, assumirem seus erros na presença de toda a comunidade.

Como apontou corretamente Geneviève Reynes, a superiora, fosse ela abadessa ou simplesmente priora, assumia o duplo papel simbólico de pai e mãe das reclusas. Chefe do espiritual, mas também do temporal em sua comunidade, ela assumia o papel viril quando agia como guardiã da regra, e dirigia o mosteiro; em seu papel paternal era auxiliada pelo bispo e demais autoridades eclesiásticas masculinas. Mas enquanto mãe — (Madre), pois levava esse título — velava pelas religiosas e assumia as responsabilidades morais da instituição. Em seu papel maternal, delegava poderes às religiosas imediatamente abaixo dela na hierarquia: a vice -prioresa, a mestre das noviças, a vigária.[59] Era a superiora quem presidia as cerimônias e os ofícios do convento. Podia até mesmo pronunciar sermões e, no Capítulo das Culpas, decidia e distribuía as penalidades a cada infratora.

Uma longa lista de pequenas, médias e graves culpas, extremamente detalhada, dava conta de todas as faltas que as reclusas poderiam cometer. Variavam de breves atrasos aos ofícios divinos e ao refeitório, ler e cantar erradamente, não comparecer ao coro e ao capítulo, até pronunciar injúrias, recolher meninos de qualquer condição na clausura, agredir verbalmente a Regente ou outra companheira, enviar cartas e presentes para fora. A culpa gravíssima, por sua vez, era a "incorrigibilidade da que não teme cometer culpa, e não quer fazer a penitência devida ...", enfim a quela que insurgia-se à autoridade violando o voto maior, o da obediência. Mas era também a apostasia, o abandono do convento ou recolhimento, e a prática de "pecados desonestos", além de agressão à superiora.[60]

Acreditava-se ser impossível não haver "quebras e defeitos na observância das leis", por isso também as repreensões e penas eram necessárias "porque como dizia São Bernardo, a falta de correção e castigo costumava ser filha do descuido, mãe da insolência e ama que cria as quebras das leis."[61] Além de se instituírem penas às infratoras, as constituições advertiam antes de mais nada à superiora para que estivesse atenta às suas obrigações. De nada valeriam os regulamentos se não

59. Cf. Geneviève Reynes, op. cit., p.78.

60. Constituições do Convento da Ajuda, op. cit., Cap. XXXIII.

61. Idem.

fossem postos em prática. O sucesso do respeito a eles dependia, primeiramente, da ação das diretoras e dos guias espirituais.

Em meados do século XIX, empenhado em reformar os costumes das reclusas das Macúbas, D. Antonio Viçoso pedia à regente que escrevesse sempre participando-lhe o que ocorria no recolhimento e que lhe fornecesse os nomes das irmãs que desrespeitassem os estatutos em pontos importantes. Concluía ele: "Ai de quem governa comunidades, pois tem que dar estritas contas daqui a pouco, sendo chamado ao tribunal de Cristo". Meses depois, ele ameaçava: "Reverenda senhora, olhe que a Escritura diz que os que governam hão de ser julgados com muito rigor. Faça com que se cumpram os Estatutos e sejam escolhidas para os empregos de maior consideração as mais hábeis". Pouco tempo depois tornava a insistir: "V. R. diz que tudo vai bem; e eu o creio porque V. R. mo diz, mas o gover-no de comunidades não é tão fácil como disse: vigie sobre suas súditas, olhe não haja coisas que V. R. ignore."[61]

Como boa mãe, a Madre deveria advertir gentilmente suas filhas quando praticassem pequenas infrações, impondo-lhes orações e períodos de silêncio para se emendarem. Por outro lado, penas rigorosas eram previstas para as reincidentes e para as grandes infratoras. No Recolhimento das Macúbas, numa primeira vez, e não sendo o delito público, as mulheres eram admoestadas particularmente; mas se fosse público, ou pela segunda vez, a punição seria concedida publicamente. Pela terceira vez, a reclusa seria condenada a comer pão e água sentada no chão. Numa quarta reincidência, ela seria isolada numa cela com a porta aberta. Perdão de joelhos e atos de humildade eram também penas freqüentemente previstas no recolhimento.[63]

No Convento da Ajuda, as culpas medianas deveriam ser castigadas com "...disciplinas que a delinqüente tomará por suas mãos no Capítulo ou no Re-

---

62. ACMA-MG, Cartas de D. Viçoso à Madre Regente de Macaúbas, transcrição datilografada, doc. avulsos, cartas de: 10/7/1844, 25/8/1844 e 4/10/1844. De acordo com Maria do Céu, Abadessa do Convento da Esperança em Lisboa, a Prelada deveria ter olhos de pomba "para olhar as aflitas e as enfermas"; olhos de serpente para ver e medir todas as coisas com prudência "e para que não "sobeje da justiça para o rigor, nem da Misericórdia para a omissão"; olhos de leão para que ainda dormindo, os tenha abertos" pois quem governa deve manter-se vigilante de dia e de noite". APUD Lana Lage da Gama Lima, *A Confissão pelo Avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*, Tese de Doutoramento, USP, 1990, p. 687.

63. Cf. Constituições do Convento da Ajuda, op. cit., Cap. XXXIII.

feitório", isto é, em público. Mas as infrações mais graves exigiam penitências na hora do jantar, tais como sentar-se no meio do refeitório e receber apenas pão e água, permanecer o tempo da refeição com um pau na boca, "... para que dessa maneira se veja que pelo vício é castigada". Cárcere privado era previsto também para as infrações mais graves, e a culpada só poderia sair dele com licença do prelado. As apóstatas e as que cometessem "pecados desonestos"não sairiam do cárcere até que dessem sinal de que tinham realmente se arrependido e corrigido. Estas, porém, jamais estariam reabilitadas totalmente. Proibidas de voz ativa no Capítulo, se por clemência do bispo a recuperassem, não poderiam entretanto nunca mais serem eleitas para ofício algum.[64]

A rregra carmelita, que vigorava no Convento e Recolhimento de Santa Teresa, estabelecia penas semelhantes às existentes nos estabelecimentos concepcionistas. Elas poderiam ser mitigadas pela priora, quando as culpas eram "sem malícia". Mas quanto às religiosas que costumavam cometer faltas com certa freqüência, deveriam se agravar as penalidades previstas.[65] Porém, ambas as regras advertiam os prelados e preladas que não aplicassem a pena de excomunhão a cada passo, a não ser quando as culpas "... toquem os pecados". Deveriam, em seu lugar, utilizar penas de privação de voz ativa e passiva, ou outras semelhantes.[66]

O castigo exemplar visava assim prevenir as contravenções e estimular o respeito às rregras. Ele fazia parte do cotidiano das reclusas, que aprendiam desde o noviciado a se prostarem de joelhos no Capítulo para relatarem suas culpas. A auto-avaliação das infrações e a confissão pública eram exercícios recorrentes das práticas da obediência e da humildade, e exigiam das irmãs uma constante fiscalização de seus atos e pensamentos. A disciplina conventual não era dessa forma apenas um aspecto da vida das reclusas, mas sua própria essência, e como tal deveria ser interiorizada, como os gestos e o silêncio. Aquela que respeitava os regulamentos não dependia exclusivamente da superiora para cumpri-los: ela mesma era sua própria vigilante, bem como das demais habitantes da casa. Observavam-

---

64. Idem.

65. Regla Primitiva ... op. cit., p.14.

66. Compare-se nas duas Constituições (carmelita e concepcionista) os capítulos referentes às Penas e Culpas, respectivamente os capítulos XVI e XXI.

se umas às outras, embora não devessem julgar e condenar atitudes alheias. Em particular, no entanto, poderiam alertar as companheiras de clausura, ou delatar faltas graves à prelada. Fiscais de si mesmas, "olhos e ouvidos" das regentes, cada uma exercia o controle sobre si mesma e auxiliava na fiscalização das demais. Este é o sentido das normas de conduta da vida comunitária.

Quão próximas ou distantes dessas normas viviam as mulheres dos conventos e recolhimentos da Colônia, é algo que só pode ser avaliado a partir da prática cotidiana através de cartas pastorais, visitas diocesanas e demais fontes disponíveis sobre as instituições estudadas. Nos conventos e recolhimentos, encontraremos mulheres devotíssimas, que buscavam incessantemente o caminho da religião, respeitando rigorosamente os regulamentos. Porém, havia também outras que se distanciavam do estipulado nos estatutos, e que utilizavam estes espaços para levarem uma existência mais livre e independente do que aquela que poderiam ter junto a seus familiares. Afinal, como lembra oportunamente o dito da época: "Pelas obras não pelo vestido, é o homem conhecido."[67]

67. Cf. Pedro Chaves, op. cit., p. 297.

CAP. VI - SOCIABILIDADE: LONGE DA FAMÍLIA, ESPAÇO DE INDEPENDÊNCIA.

Ao redigir os Estatutos para as recolhidas da Divina Providência, no final do século XVIII (Recolhimento da Luz), o bispo de São Paulo, D. Mateus de Abreu Pereira, confirmava no parágrafo sexto uma idéia comumente aceita na época e que sua experiência não desconhecia:

"É notório e ninguém ignora que a relaxação, descrédito e perdição dos mosteiros tem tido princípio nas portarias e locutórios. Na verdade se faz lastimoso que tantas donzelas bem recatadas em casa de seus pais, sem terem liberdade para se afabilizarem ainda com os próprios irmãos, hajam depois com liberdade nos claustros de tratarem com o mundo inteiro!"[1] D. Mateus prescrevia a seguir, normas rígidas sobre a comunicação com o exterior.

Longe da família, facilitadas pela falta de observância da clausura estrita ou por pequenos descuidos na elaboração dos regulamentos, as reclusas, conforme lembrava o bispo, acabavam muitas vezes transformando os claustros em locais com condições de maior independência e sociabilidade do que usufruiriam se vivessem com seus familiares.

A falta de observância das normas internas nos estabelecimentos de reclusão feminina não era uma particularidade dos conventos e recolhimentos do Brasil, como se poderia supor pelas palavras de D. Mateus. O comentário do prelado era apenas mais uma advertência sobre fatos corriqueiros não ignorados pelos membros da Igreja e objeto de inúmeras reformas de costumes em diversos conventos.

1. Cf. "Estatutos do Recolhimento da Divina Providência" (1788) IN Frei Galvão, *Escritos Espirituais* (1766-1803), São Paulo, 1980, p.17.

Viu-se no primeiro capítulo deste trabalho que, durante o século XVIII, uma profunda crise institucional abalava a Igreja e penetrava nos claustros europeus. Cabe lembrar, por exemplo, que em 1727 uma Carta Régia ao Provincial da Ordem de Na. Sa. do Carmo em Lisboa proibia os padres carmelitas de visitarem por qualquer motivo os conventos de freiras daquela cidade e estabelecia punições para os que desrespeitassem a ordem. Vinha junto com a carta, até mesmo um modelo do Termo que deveria ser preenchido em caso de infração. A medida visava também "... todas aquelas pessoas que tiverem correspondências ilícitas nos mosteiros de freiras"e tinha destino certo: os freiráticos que abundavam no reino.[2]

Mas a presença de pessoas estranhas nos claustros femininos e o burburinho nos locutórios e rodas tampouco foram problema sespecíficos do século XVIII. Inúmeros casos revelam distúrbios desse tipo em outras épocas. O arcebispo de Braga, por exemplo, teve o infortúnio de se ver às voltas com uma situação extremamente delicada em 1633, que envolveu as religiosas do Mosteiro de Na. Sa. da Conceição daquela cidade e que resultou em crime de homicídio no interior do convento.

Consta de Carta Régia daquele ano e de uma outra do próprio bispo que se encontrou numa arca, em uma cela do convento, um homem que depois se soube ser Bento de Mello, filho de Paulo de Araújo da Costa, "pessoa nobre daquela cidade". Avisado pela abadessa sobre o que se passava, o arcebispo mandou que se verificasse o fato. Mas enquanto se decidia sobre a melhor forma para se retirar o intruso sem causar grande escândalo, "... as religiosas puseram fogo na arca, com o que o mataram". A carta do arcebispo fornece detalhes do "acidente" que ocorreu "... ou por desastre ou por zelo indiscreto". Mas sem dúvida ela revela a que extremo poderia chegar a indisciplina das reclusas que desafiavam não só a autoridade das superioras, mas também a dos bispos. Certamente se trata de um caso limite de violação da clausura e de independência das mulheres, mas outros de final menos dramático ocorreram em estabelecimentos do Reino e da Colônia.[3]

No Brasil, contrariando a política metropolitana sobre a fundação de institutos religiosos para mulheres, o século XVIII é o momento em que os

2. Cf. BNRJ, doc.II, 33, 29, 5.

3. Cf. José Justiniano de Andrade e Silva, Col. *Cronológica da Legislação Portuguesa*, (1627-1633), Lisboa, 1854, pp. 311-318; a localização deste documento devo a Mary del Priore.

recolhimentos de vida religiosa feminina começam a se espalhar por todo o território. As recomendações sobre a observância da clausura e demais normas da vida contemplativa foram expressas, como foi visto, nos regulamentos das instituições femininas do Sudeste. Posteriormente, elas foram reafirmadas em pastorais escritas pelos bispos às reclusas, sinal de que a imposição da disciplina conventual esbarrava em dificuldades.

O fato dos estabelecimentos na Colônia assumirem funções mistas, servindo tanto como casas de devoção, correção, e outros objetivos leigos, contribuiu para dificultar ainda mais o respeito às normas de vida comunitária e o controle da disciplina. Sabe-se que a presença de mulheres leigas nos estabelecimentos religiosos era frequente também fora do Brasil,[4] mas na Colônia a situação era altamente favorável para essas admissões. Isso se dava primeiramente porque a maior parte dos estabelecimentos não era oficialmente um convento, mas também devido ao direito do Padroado, que permitia ao monarca imiscuir-se nos assuntos espirituais e de alçada da Igreja; assim, mesmo que estas mulheres não fossem desejadas nas instituições, não havia como escapar a um pedido ou ordem do monarca. Um ofício do bispo do Rio de Janeiro, D. José Caetano, em reposta a um pedido feito pelo ministro dos Negócios do Brasil, solicitando uma vaga para educanda na Ajuda, datado de 1810, esclarece a situação:

"Ainda que o grande número de educandas e recolhidas que há naquele convento (Ajuda) tenha servido mais de peso e de relaxação do que de utilidade para o mesmo convento; contudo sendo vontade de S. Alteza Real que esta seja admitida, posso assegurar a V.Exa. que a Madre Abadessa a receberá de muito bom grado, ainda mesmo com a isenção do piso que devem fazer as pupilas à comunidade."[5]

A presença de mulheres estranhas aos objetivos das instituições era um problema enfrentado pelo Convento da Ajuda mas também pelas demais casas

---

4. Desde o início da implantação da clausura, os conventos acolheram donzelas e também viúvas, que se recolhiam às abadias em busca de paz e segurança no final de suas vidas, como fez Eleonor de Aquitânia, rainha da Inglaterra e ex-rainha da França por volta do ano 1200, ao colocar entre si e o mundo as muralhas de Fontevrault. A prática persistiu mesmo após o Concílio Tridentino, tanto na Europa, como na América Latina. Veja-se, Marion Meade, *Eleonor de Aquitânia*, São Paulo, 1991, p. 316.

5. APUD Pe. Antônio Alves Ferreira dos Santos, *Notícia Histórica da Ordem da Imaculada da Conceição — Convento de Na. Sa. da Conceição da Ajuda*, Rio de Janeiro, 1908, p. 89

religiosas. Nos estabelecimentos leigos, como o Recolhimento da Santa Casa, encontraremos no início do século XIX várias pensionistas aceitas a pedido do monorca e demais autoridades civis.[6]

Outras questões não menos importantes também foram responsáveis pela desorganização e desrespeito aos regulamentos internos nas instituições de reclusão feminina do Sudeste durante o século XVIII. Além da já comentada falta de vocação e da presença de escravas, dificuldades financeiras, a superlotação das casas e a pouca atenção por parte dos prelados permitiram abusos que facilitaram o estabelecimento de um clima de independência e indisciplina das mulheres.

A idéia de que os conventos eram locais onde as mulheres usufruíam maior independência do que junto a seus familiares é recorrente na historiografia.[7] Nas instituições de clausura, elas podiam inclusive exercer funções de direção e comando que lhes era negado geralmente no convívio da sociedade. A exemplo do que sucedia fora dos claustros, a estrutura interna das casas era extremamente hierarquizada, cabendo a umas poucas mulheres o exercício do poder. Não faltaram abadessas que governaram seus conventos com grande autoridade, recusando até mesmo obediência a seus bispos.

É preciso deixar claro, entretanto, que na Colônia as instituições estudadas viveram períodos de decadência e de desrespeito às normas e outros de observância e austeridade. Em algumas, o respeito às normas foi muitas vezes louvado, como no caso do Recolhimento da Luz, durante o período de orientação espiritual de Frei Galvão. Algumas casas mais organizadas, outras menos, todas elas foram objeto de tentativas de reformas durante o século XVIII, tanto no que diz respeito a aspectos temporais como espirituais. É através de documentos escritos com esse intuito que se torna possível desvendar um pouco o cotidiano das mulheres reclusas.

Na segunda metade do século XVIII no entanto, boa parte das instituições femininas de reclusão da região Sudeste apresenta duas características que cabe

6. Veja-se no Terceiro capítulo deste trabalho, o item "Preservando a Honra do Marido e da Família".

7. A idéia é válida tanto para o período que antecede o Concílio de Trento, como para outros séculos, particularmente o século XVIII. Veja-se a título de exemplo: Elisja S. Van Kessel, "Vierges et mères entre ciel et terre (les chrétiens des premiers temps modernes)" IN G. Duby e Michelle Perrot (org.), *Histoire des Femmes, XVI, XVIIIe. siècles*, Paris, 1991, p. 158-159; com relação a Portugal: Maria Antonia Lopez, *Mulheres, Espaço e Sociabilidade - a transformação dos papéis femininos em Portugal á luz de fontes literárias (2ª metade do XVIII)*, Lisboa, 1989, p. 53.

realçar: a relativa independência que as mulheres gozavam nos claustros e a forma como os transformaram em espaços de sociabilidade e de cultura feminina.

1 - SENHORAS DE SI

Os conventos e recolhimentos de vida religiosa feminina em São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro estavam sujeitos ao Ordinário, enquanto a administração do Recolhimento das Órfãs da Misericórdia dependia da Mesa da Santa Casa e do Provedor desta. Eram eles que escolhiam os três Irmãos responsáveis para reger os bens, autorizar as entradas e saídas das órfãs e tratar dos assuntos específicos do recolhimento. Funções sememelhantes cabiam aos Procuradores e Provedores nas instituições religiosas, homens leigos ou sacerdotes. Era também da alçada dos bispos a indicação dos confessores e capelães, responsáveis pela assistência espiritual das mulheres. Regentes e prioras contavam assim com a colaboração de representantes do sexo masculino para auxiliá-las na administração de suas casas. Porém, no dia-a-dia eram elas que exerciam a autoridade máxima e governavam os estabelecimentos.[8]

As longas vacâncias dos bispados e prelazias, além das poucas visitas diocesanas e a extensão das dioceses, deixavam muitas vezes as instituições sujeitas ao Ordinário à mercê de si mesmas. O Recolhimento das Macaúbas, por exemplo, incrustado no território mineiro, ainda em meados do século XIX ressentia-se da falta crônica de confessores que o marcou desde a sua fundação. D. Viçoso explicava à Madre regente em 1844 os problemas que enfrentava para enviar-lhe bons sacerdotes:

"Fique certa que me dá muito cuidado a sua casa. Tencionava mandar-lhe um padre muito do meu conceito... mas, ... não obstante suas boas qualidades, é velho, muito incomodado das suas moléstias, duvido que se poderá montar a cavalo ..." Frente à falta de padres adequados ao cargo, pois "os bons estavam todos

8. Vejam-se, por exemplo, sobre estes dispositivos: ACLU-SP, cópia dos Estatutos do Recolhimento de Na. Sa. da Conceição das Macaúbas, Est.3; Constituições do Convento da Ajuda IN Pe. Antonio Alves Ferreira dos Santos, op. cit., Cap. IX; ASCM-RJ, Lata 10, Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, Parte terceira, segundo estatuto.

ocupados", observava: "... nem se há de descobrir um altar para cobrir outro", "...não hei de privar o bispado e milhares de almas desamparadas para cuidar de cem mulheres tementes a Deus. Não vejo quem lhe possa mandar, não obstante olhar para todos os lados."[9]

As reclusas das Macaúbas, no século XVIII e início do XIX, não parecem ter sido providas com maior assistência. Durante a visita que resultou numa devassa eclesiástica em 1734, a irmã Violante dos Anjos disse que "sabia pelo ver, que somente um dia de quinta-feira maior costumavam confessar-se e comungar todas as recolhidas em comunidade, e que nem sempre havia confessores para todos os meses se confessarem". O mesmo afirmaram várias outras reclusas.[10] Se faltava assistência espiritual, não eram menores as carências que sofriam as reclusas no que toca ao temporal e eram elas que tinham que resolver seus problemas diários. A rotina das casas pemanecia, portanto, a cargo de mulheres que ocupavam os ofícios principais.

Além da regente ou priora, e da porteira, variando de estabelecimento para estabelecimento, havia outros cargos de direção: a mestra das noviças, a vigária ou provisora, a vigária do coro e a sacristã. Para as tarefas domésticas, escolhia-se também uma responsável para cada atividade: zeladora, cerqueira ou hortelã, refeitoreira, cozinheira, dispenseira e mestra de lavor. Não faltavam tampouco a escrivã, a enfermeira e acompanhantes do médico e confessor quando eles entrassem na clausura. Cada uma dessas mulheres exercia certa parcela de poder naquilo que lhes competia; nessas funções, fiscalizavam as demais reclusas e estavam sujeitas à superiora, que as escolhia.

Nos estabelecimentos religiosos, abadessas e porteiras eram eleitas pela comunidade cada três anos. Embora os estatutos previssem detalhadamente o escrutínio para tais cargos, nem sempre eram postos em prática ou ocorriam com a periodicidade ordenada. No convento da Ajuda e nas casas carmelitas, as abades-

---

9. ACM-MG, "Dezessete Cartas de D. Viçoso à Madre Regente de Macaúbas", documentos avulsos, transcrição datilografada, p. 12.

10. ACM-MG, Arq.1, gav. 4, Livro de Devassas e Visitas 1733, p. 110; Visitando o mesmo estabelecimento em 1822, D. Frei José da Santissima Trindade dava conta no seu relatório que a situação econômica da casa não permitia pagarem confessores permanentes, e por isso nomeava número competente de sacerdotes dividindo-os pelos meses do ano para que fosse possivel atendê-las sempre. Cf. ACM-MG, Pasta 10, Gav. 2, Arq.2, "Visitas Pastorais de D. Frei José da Santissima Trindade", s/p.

sas e vigárias não poderiam ser eleitas no mesmo ofício salvo passados três anos.[11] Contudo, encontraremos superioras reelegendo-se sucessiavamente, ou estáveis nos cargos por 10, 15 e até 20 anos ou mais.[12] Não faltaram também desentendimentos no momento das eleições, e a intervenção de bispos na indicação das diretoras das casas.[13] No Recolhimento de Santa Teresa, pelo Livro de Portarias e Matrículas, tem-se a impressão de que as mulheres que preenchiam os cargos eram nomeadas anualmente pelo bispo.[14]

A vigência dos princípios comunitários era básica para a distribuição dos ofícios e só teria sentido se vigorasse nos claustros as normas de vida comunitária. De qualquer modo, a escolha dos cargos deveria ser feita com cuidado e recair sobre as mais aptas. A presença na chefia dos ofícios era uma forma de exercício de poder, pois conferia autoridade. Mas muitas dessas mulheres viram-se destituídas de sua autoridade, uma vez que, no período estudado, em várias instituições, as reclusas eram senhoras de si mesmas e prestavam pouca obediência aos regulamentos, quanto mais às representantes do poder.

Dois aspectos parecem ter sido responsáveis pela não observância dos votos de obediência e pobreza, tão importantes nos estatutos: a falta de verbas ou a má administração das rendas e o excesso de mulheres que superlotava as casas. Estes, intimamente interligados.

---

11. Vejam-se as "Constituições do Convento da Ajuda", op. cit., Cap. XXXIX, e *Regla Primitiva y Constituiciones de las religiosas Descalzas de la Ordem de la Gloriosissima Virgem del Monte Carmelo*, confirmada por N. SS. Pio Papa VI, em maio de 1796, Valencia, D. Francisco Brusola, 1816, p. 24.

12. No Recolhimento da Luz, no período estudado, Madre Gertrudes das Chagas governou o estabelecimento por 4 triênios, de 1777 a 1789; Madre Caetana Assunção por 8 triênios e 1/3, entre 1789 a 1814 e, Madre Maria de S. José por 6 triênios e 1/3 de 1814 a 1833. Porém, seus estatutos não limitam como outros o tempo de duração dos mandatos. Aliás não mencionam qualquer espaço de tempo. Veja-se a lista das regentes e capelães: ACLU-SP, Livro do Tombo 1, gav. 2, Pasta S. 1, Pasta 1. No Recolhimento das Macaúbas, Madre Antonia da Conceição dirigiu a casa entre 1731-1744 e 1749-1781, como se percebe pelos Registros de Entradas do recolhimento.

13. Em 1761, após incessantes pedidos por parte de Madre Isabel M. da Cruz, D. Antonio do Desterro aceitou suas justificativas de que estava doente demais para continuar no cargo de abadessa da Ajuda. Mas ao invés de proceder a novas eleições, indicou para o cargo Sor Ana Vitória do Sacramento "...por confiarmos que ela exercerá essa ocupação com zelo..." e justificou a falta de eleições devido às suas próprias moléstias e por não ser ainda tempo competente para isto. No ano seguinte enviou o vigário da Freguesia da Candelária para presidir à nova eleição. Alguns anos depois, em 1768, ocorrendo novas eleições, não se chegou a consenso, e valendo-se de direito nesses casos, D. Antonio indicou para o cargo, Madre Josefa Maria Rosa. Veja-se ACA-RJ, Livro 1, Provisões, Portarias e Licenças, pp. 26v e 27.

14. ACM-SP, Cód. 6-1-8, Livro de Portarias e Matrículas do Recolhimento de Santa Teresa.

A) Dificuldades econômicas

Sabe-se que os conventos e recolhimentos religiosos se sustentavam com os rendimentos advindos dos dotes e propinas oferecidos pelas reclusas e das esmolas dos benfeitores. Aluguel de casas, fazendas e suas criações, além de juros do dinheiro aplicado, deveriam reverter para os cofres dos estabelecimentos, de onde se extraía o necessário para fazer frente às despesas. Constantemente porém as despesas excediam a receita e os estabelecimentos se viam em grandes dificuldades financeiras. No Convento da Ajuda, os bispos do Rio de Janeiro procuraram resolver o problema nomeando sucessivos administradores, nos quais depositavam as esperanças de reverter a situação com melhores administrações; mas tal não se deu.

Em 1781, D. José de Castello Branco nomeou o Rev. Francisco da Silva Pereira para administrar os bens das religiosas "... que por falta de administradores diligentes, ... se acham hoje em total decadência..."Anulava, assim, medida tomada dois anos antes, que concedia às religiosas o direito de administrarem suas rendas com o auxílio de parentes capazes.[15] Mas, por esta época, já era crônica a dificuldade financeira do convento, o que contribuía para abalar a vida comunitária. No período joanino, a situação continuava catastrófica e, entre 1810-1811, a Madre Elena Maria da Cruz procurou junto ao trono obter alguns favores que permitissem melhorar o estado de penúria do convento.

Tentou primeiramente conseguir uma dispensa da lei que proibia os conventos de possuírem bens de raiz. Alegou para isto que desde a fundação o convento recebia e acumulava propriedades, de cujos rendimentos viviam as religiosas. Por ignorarem tal proibição, nunca haviam requerido sua isenção, mas tendo notícia "...agora que há lei em contrário ... vem humildemente prostar-se aos pés do real trono, a suplicar a graça e mercê de lhe facultar a dita dispensa. "A pedido da Mesa do Desembargo do Paço, o convento apresentou a relação de suas propriedades, cujo valor foi calculado em 30.234.500 (trinta contos, duzentos e trinta e quatro mil e quinhentos réis) com um rendimento anual de mais ou menos 5000 mil contos.[16]

15. Vejam-se as contínuas nomeações de procuradores e administradores para a Ajuda no ACA-RJ Livro 1, Portarias, Provisões e Licenças, pp. 31-31v e ACM-RJ, Livro de Portarias e Ordens Episcopais 1779-1830, p.49v

16. Cf. ANRJ, Caixa 131, Pacote 2, Doc. 4, Documentos sobre o Convento da Ajuda.

Em 1813 a dispensa foi concedida, mas outros dois pedidos foram negados pela Mesa e pelo Procurador da Coroa, embora se desconheça a palavra final do monarca.[17] A situação permaneceu inalterada praticamente durante todo o século XIX. Frente a tal quadro, é difícil crer que o Convento da Ajuda tenha desempenhado algum tipo de função econômica junto à sociedade carioca, como sucedia com o Convento do Desterro da Bahia, que emprestava recursos e financiava as colheitas dos fazendeiros baianos.[18]

No Recolhimento das Macaúbas, durante a devassa ocorrida em 1734, as recolhidas diziam-se tão pobres que aquelas que não criavam suas galinhas não teriam o que comer, nem como agir, quando caíssem doentes.[19] No início do século XIX, a situação era tão precária e chegara a tal ponto, devido a administrações desastrosas, que o bispo D. José da Santíssima Trindade lamentava em carta à comunidade o estado de *deficit* em que caíra a casa e que não havia como ser saldado. Cinco anos antes, numa visita, o mesmo bispo, examinando o Livro de Contas, já havia percebido quão complexa era a situação financeira do recolhimento, mas não consta que tivese tomado providências.[20]

No Convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, entre 1802 e 1818, O Livro de Receitas e Despesas indica que os rendimentos vinham de aluguéis de casas e foros, e a despesa, embora se resumisse a itens básicos, excedia mensalmente bastante às entradas.[21]

17. Desses dois pedidos, um explicava os motivos das dificuldades pelas quais passavam os cofres do convento e o outro solicitava que os negócios do convento fossem tratados em um só Juízo, para evitar que as religiosas respondessem em diversas repartições. Desejavam, para isto, um Juiz Privativo Desembargador da Relação da Corte, com o qual concordou o Procurador da Coroa, mas foi condenado pela Mesa do Desembargo. Quanto aos problemas com suas rendas, alegavam dois aspectos. O primeiro explicava que os aluguéis de suas casas estavam muito baixos desde a chegada da corte à cidade, devido à regulamentação das aposentadorias, que impedia que se aumentassem os aluguéis ou que se cobrasse seu valor adequado aos privilegiados por esta lei. Pediam assim isenção de aplicação da lei sobre seus imóveis. Os documentos revelam que os consultores nem se deram ao trabalho de responder a esse pedido. Quanto ao outro, solicitavam que lhes fosse concedido o direito de que nenhum credor do convento, principalmente os herdeiros das religiosas pudessem penhorar ou arrematar terras do convento. Propunha que os herdeiros recebessem 400 mil réis por ano e que não tivessem o direito de receber de volta os 4.000 cruzados referentes aos dotes, como ficara estabelecido no momento da entrada no convento. Este pedido foi negado por se acreditar que prejudicava os herdeiros. Cf. ANRJ, Caixa 131, pacote 2, doc. 4.

18. Veja-se sobre o papel desempenhado pelo Convento do Desterro: Susan Soeiro, *A Baroque Nunnery: The Economic and Social Role of a Colonial Convent Santa Clara do Desterro, Salvador, Bahia, 1677-1800*, Tese de Ph.D., New York University, 1974, ex. mimeo.. Univ. Microfilm, pp. 85-86.

19. Cf. ACMM-MG, Arq. 1, gav. 4, Livro de Devassas e Visitas p. 110 v.

20. Cf. Pe. Joaquim Silverio de Souza, *Sítios e Personagens*, São Paulo, 1897, p. 324.

21. Em setembro de 1802, a receita atingiu 203$760 réis, mas a despesa foi de 3.197$683 contos. Um ano depois, a relação era de 307$160 réis para 6.091$271 contos. Cf. ACST-RJ, Livro de Receitas e Despesas do Convento de Santa Teresa 1802-1818 ,fls. 14-15, 35-36.

Da horta e do pomar as religiosas do Carmo retiravam grande parte do seu sustento, mas era necessário comprar azeite, manteiga, vinagre, carne seca, toucinho, feijão e farinha. Em janeiro de 1802, gastou-se só de carne 2 arrobas além de outras 5 de toucinho, 10 sacos de farinha e um alqueire e meio de feijão.[22] Mas havia muitos outros itens a serem adquiridos e que significavam despesas para o convento: malvária para a missa, velas, papel, estopa, lenha, pano rústico para mantas, galões para as estolas e tecido para toucas, hábitos e roupa branca. Era também preciso pagar pelos serviços do cirurgião, a conta da botica e o tratamento, alimentação e vestuário dos escravos, além de utensílios para a cozinha e refeitório, como pratos, talheres, tigelinhas. Nas festas natalinas e na Páscoa, as despesas com enfeites para a Igreja, cera, e o pagamento dos capelães aumentavam um pouco mais os gastos. Isto sem contar os reparos indispensáveis no edifício e o pagamento dos jornaleiros e do material de construção que nem sempre se podia adiar.[23]

É claro que esse contínuo excesso de despesas além das receitas só poderia levar o estabelecimento a uma situação dramática. Em 1816, sem saber como pagar seus credores e fazer frente aos insistentes apelos dos herdeiros das religiosas que reclamavam seus imóveis e demais bens, as carmelitas solicitaram ao monarca uma moratória de 10 anos para suas dívidas. Ignora-se se essa foi concedida, mas o requerimento atesta que as religiosas buscavam os meios à disposição para resolverem seus problemas.[24]

Quanto maior o número de reclusas, maior obviamente era a despesa; o que acarretava as dificuldades era sobretudo a isenção de dotes e propinas concedidos a algumas mulheres, além, é claro, da má administração das rendas e do grande número de escravos, tanto particulares, como do convento.

Sabe-se, por um longo requerimento referente à uma disputa de vizinhos e enviado pela regente das Macaúbas à Mesa do Desembargo do Paço, datado de 1810, que elas tinham 178 escravos; mesmo assim "... padeciam de muitas

---

22. Idem.

23. Idem; Veja-se sobre obras e reformas no convento ANRJ, Caixa 131, pacote 2, doc. 38. Documentos relativos ao Convento de Santa Teresa. Em junho de 1804, uma jovem aceita para noviciar ofereceu ao convento 263$540 réis e mais 100$000 para o seu sustento daquele ano. Quando havia donativos desse tipo, sempre melhorava a situação econômica do estabelecimento.

24. Cf. ANRJ, Caixa 131, Pacote 2, Doc. 38, Documentos referentes ao Convento de Santa Teresa.

privações pela tenuidade de suas rendas". As reclusas das Macaúbas pagavam dízimos de tudo o que extraíam de suas propriedades, pois tinham obtido permissão para possuírem bens de raízes. Viviam das terras minerais que estavam já bastante esgotadas, de fazendas de agricultura e gado. Em 1806 eram 86 recolhidas e educandas, e para obterem um renda extra alugavam seus escravos, vivendo também de seus "jornais".[25]

Também o Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo possuía bens de raiz. Em 1798, a casa retirava seu sustento de chácaras que possuía nos subúrbios da cidade, dos aluguéis de 26 casas, além dos juros dos dotes. A receita montava aproximadamente 350 mil réis, enquanto a despesava estava em torno de 800 mil réis. A população do recolhimento era composta de ".... 31 religiosas professas, três educandas e quatro moças serventes". Possuíam 30 escravos, sendo 17 adultos e 13 crianças, dos quais 8 mulheres que serviam tanto dentro como fora da clausura. Quanto ao abastecimento, a regente informava que não tinham frutos "... porque o milho, mandioca feijão e açúcar e outros víveres são os que se compram".[26]

A falta de recursos suficientes para fazer frente às despesas era, assim, uma constante nas instituições estudadas. Não é difícil a partir desse quadro compreender as dificuldades surgidas para se impor a disciplina quando se leva em conta que faltava muitas vezes o necessário para o refeitório comum, e que além de terem que se contentar com diminutas porções, não dispunham geralmente de orientadores espirituais capazes de levá-as à compreensão do sentido e mortificações próprias da vida religiosa.

Reduto de mulheres de elite, o voto de pobreza parece ter sido um dos mais difíceis de ser aceito pelas reclusas. No Convento da Ajuda, as mulheres não resistiam aos presentes mandados por seus familiares para suprir suas carências, nem à singela decoração de suas celas, imposta pelas Constituições. Toalhas de renda, guardanapos ricos, garfos e facas com cabos de prata introduziram-se no claustro. Sob pena de excomunhão àquelas que persistissem em tais práticas, o bispo D. Antonio de Desterro ameaçava não apenas as religiosas mas também as

25. Cf. ANRJ, Caixa 130, Pacote 2, doc. 57; devo a localização desse documento à gentileza de Renato Venâncio.

26. Cf. AESP, Or. 29, lata 3, pasta 3, doc. 33, "Relação dos Bens do Recolhimento de Santa Teresa a pedido do Governador e capitão-general Manoel de Mello Castro Mendonça".

noviças em Pastoral de 1760. Bastante exaltado com o estado de coisas na clausura que ajudara a instituir, mandou queimar todos os trastes ricos para que servisse de exemplo e advertia que "... todas as que estivessem dentro do noviciado que não quiserem seguir a vida pobre comum, mortificada, obediente, lhes abra a porta ... e não permaneçam na religião para perderem-se a si e perderem a muitas".[27] A Pastoral de D. Antônio revela que tanto a abadessa como a porteira não punham grande atenção nesses aspectos.

Quando a autoridade das superioras estava abalada e os recursos eram poucos, um dos pontos que produzia discórdias e reclamações constantes era a prática do refeitório comum. No Recolhimento da Santa Casa de Misericórdia, no início do século XIX, as pensionistas recusavam-se a compartilhar da mesma mesa com as órfãs que viviam de caridade. Segundo os administradores do estabelecimento, a casa estava em estado lastimoso e miserável, e a grande razão disso, além da grave crise econômica, era o excessivo número de mulheres — mais de 100 — que não tinham do que se sustentar. A solução proposta à Mesa em 1816 foi se proibirem novas entradas, e conceder-se um aumento nas taxas cobradas às pensionistas. Apoiados em tabelas de custos, os administradores comprovavam que, para se sustentar as pensionistas, utilizava-se a verba destinada às órfãs. A elevação das taxas entretanto só foi aceita pela Mesa quando os administradores ameaçaram dar a cada pensionista o valor em dinheiro, equivalente às diárias que pagavam a fim de se sustentarem por conta própria, comprometendo-se a fornecerem água e um local apropriado para cozinharem. Os riscos de tal medida eram muito altos, pois estava em jogo a vida comunitária e o controle da disciplina da casa. A Mesa voltou atrás na sua deliberação de não aumentar as taxas e estendeu

---

25. Cf. ANRJ, Caixa 130, Pacote 2, doc. 57; devo a localização desse documento à gentileza de Renato Venâncio.

26. Cf. AESP, Or. 29, lata 3, pasta 3, doc. 33, "Relação dos Bens do Recolhimento de Santa Teresa a pedido do Governador e capitão-general Manoel de Mello Castro Mendonça".

27. Cf. ACA-RJ, Livro I, Provisões, Portarias e Licenças, Pastoral de costumes do bispo D. Antonio do Desterro à comunidade do Convento de Na. Sa. da Conceição da Ajuda, pp. 18-18v. Não era contudo a primeira vez que o bispo dirigia advertências às reclusas da Ajuda. Desde os primeiros anos após a fundação aconselhou-as a manterem o respeito aos regulamentos, escrevendo sobre a importância da clausura, condenando as conversas nos locutórios e o modo de se vestirem. A primeira portaria data de 1756; a partir daí, sucedem-se as Pastorais de Costumes para a Ajuda. Veja-se no mesmo Livro I, pp. 70-71.

a medida não apenas às que entrassem a partir daquela data, mas a todas as residentes.[28]

O refeitório comum, como bem perceberam os administradores do Recolhimento da Santa Casa, era um dos aspectos mais importantes da vida comunitária. Sem ele desorganizava-se a casa e os demais horários, pois, era necessário dispensar as reclusas de outras atividades para que houvesse tempo hábil para a preparação dos alimentos. Os utensílios deixavam de pertencer à comunidade e instituía-se a propriedade individual no estabelecimento.

Após tentar coibir a entrada de alimentos e quitutes enviados pelos familiares das religiosas da Ajuda, D. Antonio do Desterro, não sabendo mais como proceder para aliviar os disturbios causados pela falta de recursos, ordenou em 1769, a abolição total do refeitório comum no convento. Mandou que fossem dados à cada religiosa três vinténs por dia para o seu sustento: era o fim da vida comunitária naquele estabelecimento. A partir desse momento, as cozinhas particulares, que já haviam surgido, foram a tônica e a prática no Convento da Ajuda. De nada valeu a intenção do bispo de recomendar, na mesma pastoral, as cerimônias no refeitório que antecediam a refeição e as lições epirituais que ocorriam no local.[29] Dada a falta deste princípio básico, várias infrações aos regulamentos se sucederam. O padre Antônio Alves Ferreira dos Santos, ao escrever as memórias do convento, não poupa críticas a D. Antonio: "Parece incrível – diz ele – que um Prelado, educado desde a infância nos exercícios da vida monástica, lançasse mão de um expediente como este para socorrer às necessidades e penúrias que passavam as pobres religiosas."[30]

As religiosas da Ajuda começaram a partir de então, a formar pequenas famílias à parte. Tinham sua mensalidade, salas de jantar e cozinhas particulares. "As

---

28. Cf. ASCM-RJ, Correspondência 1815, "Registro da representação que fizeram os administradores dos bens das meninas órfãs do recolhimento", p. 215; Correspondência 1816, "Requerimento dos administradores que fizeram ao Provedor e Mesa como abaixo se declara", pp. 239-243;

29. Cabe citar alguns trechos da Pastoral de D. Antonio do Desterro para se ter uma idéia das intenções do Prelado: "... Havemos por bem dispensar ... o referido ato de comunidade (o refeitório); mas não sendo esta a nossa vontade que com essa dispensa se falte aos demais atos ou cerimônias, que se praticam no refeitório, antecedentes e subseqüentes a esse da comida, ordenamos ... que sempre nas horas competentes se toque ao refeitório e nele se ajuntem todas as religiosas e que se façam todos os atos e cerimônias que no mesmo ocorrem ... sairão do refeitório e irão todas dar Graças a Deus N. Senhor na forma de estilo e depois irá cada uma a sua cela comer o que Deus lhe der ..." Cf. ACA-RJ, Livro I- Portarias, Provisões e Licenças, pp. 37-38.

30. Pe. Antônio Alves Ferreira dos Santos, op. cit., p. 79.

educandas como filhas da casa, e as servas como criadas ...; pequenas casas espalhavam-se pelos andares do edifício..."[31] Viviam ao que tudo indica como "Senhoras"e "Donas", alheias ao mundo conventual.

No Recolhimento das Macaúbas também não se observava a disciplina regular. "A comunidade só existia *in nomine*, pois o estabelecimento não podia ministrar o necessário às recolhidas, e estas sustentavam-se à sua custa particular", observa o padre Joaquim Silvério de Souza.[32] A má administração das rendas rendundava, assim, em algumas instituições, no fim do refeitório comum, na aceitação de presentes e ofertas vindos de fora, e tornava o convento em local onde as mulheres agiam como lhes convinha, distantes das ordens das preladas.

B) Superpovoamento das casas

Um outro elemento que dificultava o desenvolvimento adequado dos estabelecimentos de reclusão feminina era o excesso de mulheres que viviam numa mesma casa. Parece ter sido impraticável governar os estabelecimentos superlotados. Não é à toa que os regulamentos limitavam em 15, 20 ou no máximo 30, o número de habitantes em cada estabelecimento.[33] É bastante compreensível que as pastorais e medidas empreendidas para se restabelecer a disciplina interna visassem primeiramente as pessoas estranhas aos estatutos que viviam na clausura. Era notório na época que grande parte da decadência em que se encontravam as instituições femininas estivesse relacionada à presença de pensionistas, educandas e demais mulheres leigas.[34]

No Recolhimento das Macaúbas, a presença de pensionistas data da época da fundação, e embora o padre Joaquim Silvério de Souza tenha afirmado que no

31. ACA-RJ, Crônicas do Convento de Na. Sa. da Conceição da Ajuda, exemplar manuscrito de autoria de Madre Amália de Santa Cecília, 1906, p. 236

32. Pe. Joaquim Silvério de Souza, op. cit., p. 327.

33. Por volta de 1766, havia 60 religiosas na Ajuda, APUD Pe. Antônio dos Santos, op. cit., p. 75.

34. Ainda no período do governo de D. Antonio do Desterro, procurou-se conter os abusos das educandas e serventes como se nota pela já mencionada Pastoral de 1766, pp. 29-30. Em 1808, logo no início do episcopado de D. José Caetano da Silva Coutinho, respondendo à uma carta do núncio apostólico, ele declarava que estava a par dos fatos "pouco edificantes" que ocorriam no Convento da Ajuda. Atribuía a eles o grande número de "raparigas educandas e de escravas seculares, que apesar de alguma resistência dos Prelados se tem introduzido no Convento, ou por empenhos e proteções de pessoas poderosas, ou mesmo por indultos e breves Pontifícios..." APUD Pe. Antônio Alves Ferreira dos Santos, op. cit., p. 86.

início eram aceitas apenas donzelas, os Registros de Matrículas apontam a existência de viúvas, divorciadas e mulheres casadas desde as primeiras décadas.[35] Quando D. Manoel da Cruz redigiu os Estatutos para as recolhidas não fez qualquer alusão a esta prática, nem proibiu que entrassem pensionistas.

As escravas, por sua vez, como já foi visto eram aceitas tanto nos recolhimentos como nos conventos, recebendo-se para isto licença especial do bispo. Elas acompanhavam suas senhoras no momento da entrada, devendo servi-las fora e dentro da clausura. O número de escravas não parece ter sido limitado, mas nas Macaúbas, pelos Registros de Entradas, não passavam de três as escravas de uma mesma reclusa. Porém, com heranças ou pagamentos de dotes, podia-se aumentar o número de escravas particulares. No Convento do Desterro da Bahia, era comum uma religiosa deixar em testamento seus escravos para uma companheira de clausura, o que impedia que as escravas saíssem do convento após a morte de suas senhoras.[36] Não dispomos de dados exatos sobre o número de escravas particulares e da comunidade para o período estudado, apenas algumas estimativas esporádicas que já foram mencionadas. Mas levando-se em conta as observações contidas em pastorais e memórias sobre os estabelecimentos, eram em número suficiente para causar transtornos à rotina diária.

A presença de escravas dificultava o ritmo de trabalho imposto pelas regras e estatutos, pois deixavam as senhoras livres para outras tarefas, quando deveriam se ocupar dos serviços domésticos. Questões relativas à disciplina e controle dos escravos não estavam também ausentes dos estabelecimentos de reclusão feminina. Susan Soeiro observa que no Convento do Desterro da Bahia ocorriam fugas de escravos e problemas relativos com alforrias e desrespeito à autoridade.[37]

No Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, um exemplo extremo de falta de autoridade da Regente e dos problemas que a presença de escravas nos claustros poderia trazer ocorreu em meados do século XVIII: Escolástica de Afonseca, filha do capitão João Martinez Afonseca, e bisneta do capitão Lourenço Castanho — um dos fundadores da casa — "pessoas principais da primeira nobre-

35. Vejam-se sobre o assunto, Pe. Joaquim Silvério de Souza, op. cit., p. 314 e o cap. terceiro deste trabalho, o item "Preservando a Honra do Marido e da Família"no qual se aponta o caráter de casa de correção do estabelecimento.

36. APUD Susan Soeiro, op. cit., p. 199.

37. Susan Soeiro, op. cit., pp. 209-212.

za desta capitania", foi esbofeteada por uma escrava de Escolástica da Veiga. Consta que a jovem bateu na dita escrava, embora alguns aleguem que tenha sido em sua própria defesa. A senhora da escrava injuriada reclamou ao vigário Manoel da Costa o tratamento dispensado à mesma, e na naquela tarde ele compareceu ao Recolhimento para punir a reclusa. "Depois de puxar ele próprio pelas orelhas da filha do capitão, mandou que a jovem de 11 anos recebesse 24 açoites por mão de uma negra ... levantando-lhe os hábitos para castigo nas partes que a modéstia em silêncio explica e as saias encobrem". Acudindo ao excesso, a Madre Maria Leite não foi atendida pelo vigário e muito menos uma outra recolhida "que rogou os açoites fossem por sua mão". Ainda na mesma tarde, o sacerdote colocou em cárcere privado outra filha do capitão, Maria, de 14 anos, ordenando que só ao jantar lhe dessem de comer". O pai das meninas, apoiado por outras pessoas, enviou uma representação ao governador D. Luís de Mascarenhas, exigindo reparo pela sua desonra. O caso chegou ao Conselho Ultramarino que opinou favoravelmente ao capitão, exigindo que o vigário fosse expulso do cargo, proibida sua entrada na cidade e o recolhimento fosse colocado sob a proteção da Coroa.[38]

O tom de indignação do pai das jovens presente na carta e o pronunciamento do Conselho é perfeitamente compreensível no interior dos valores da sociedade colonial. Uma escrava açoitar uma menina branca e, não ser punida, ao contrário, ela mesma executar o castigo porque a jovem havia batido numa escrava alheia, eram fatos totalmente estranhos e inaceitáveis para a mentalidade de homens e mulheres acostumados a exercerem o poder numa sociedade escravista.

Questões como as mencionadas acima causavam desconcerto no cotidiano das instituições de reclusão e iam se somando a inúmeras outras situações de desrespeito às normas internas. Mais grave, numa casa fundada para oração e temor a Deus, era o descaso com o culto divino. Os atrasos freqüentes e até mesmo a recusa de algumas mulheres de aprenderem o latim e o ritual para não terem que comparecer ao coro, como ocorria no Convento da Bahia, era contestar a autoridade dos bispos além de qualquer limite.[39]

---

38. Cf. AESP, Or. 229, lata 3, Pasta 2, doc. 14; Veja-se também sobre o caso acima mencionado "Documentos sobre São Paulo no Arquivo Histórico Ultramarino" IN *RIHGB*, tomo especial 4, 1957, pp. 142-143.

39. Cf. Susan Sociro, op. cit., p. 186.

Nas Pastorais para a Ajuda, D. Antonio do Desterro ordenava sempre o profundo respeito, a freqüência ao Coro e a observância do ritual. Em 1772, falou às religiosas sobre a importância de conhecerem música para poderem rezar o ofício divino.[40] Alguns anos antes proibira a comunhão das religiosas no comungatório de baixo, enquanto não fosse colocada uma cortina, porque não havia a decência devida e elas eram vistas por todos que estavam na igreja, quando se abria a grade.[41] Todas essas advertências são sinais evidentes da independência das reclusas e pouco adiantaram: pode-se concluir que durante o século XVIII, na maior parte das casas, obediência e pobreza foram pouco observadas.

Entretanto, nas instituições que se propuseram a viver da caridade e onde não se exigiam dotes, como no Recolhimento da Luz, o contraste entre a pobreza de seu claustro e a ostentação dos demais chama a atenção. No relatório que Madre Caetana de Assunção enviou ao governador de São Paulo em 1798, constam 23 reclusas vivendo de esmolas, sem qualquer bens ou rendas, nem seventes, escravas ou educandas. Havia 9 escravos para os serviços externos e mais 15 crianças, filhos e filhas dos escravos. Constam do rol das propriedades apenas 7 bois para carregar lenha.[42]

Nessa época a presença de Frei Galvão como guia espiritual das religiosas era marcante e revelou-se fundamental para a observância da disciplina imposta pelos estatutos. Um manuscrito anônimo, escrito por uma das religiosas no século XIX, narra algumas lembranças do início da vida religiosa naquela instituição. O contraste das informações em relação a outros estabelecimentos desta época, justifica a transcrição um pouco longa:

"Muitas vezes — diz a irmã — nem água se tinha para beber, andava-se mastigando alguma coisa azêda para mitigar a sêde". Se havia sal, gordura ou tempero usava-se; porém, se não havia, cozinhava-se sem eles. "Um mingáu de tapioca rala no jantar não causava estranheza. Isto se comia e se ficava muito alegre, satisfeita com a Divina Providência que era toda a nossa consolação e alegria". As poucas celas que existiam eram muito pequenas, e algumas irmãs viviam em

40. ACA-RJ, Livro I Portarias, Provisões e Licenças, pp. 38-39.

41. Idem, pp. 28v e 29.

42. AESP, Or. 229, lata 3, pasta 3, doc. 34.

celas de taquara. Segundo a irmã, dormia-se no chão em esteiras com uma coberta e um pau de travesseiro. "... Ceia quase nunca havia, tocava-se o refeitório, vinha a servente ver o que levar, a cozinheira respondia: não há nada. Voltava a servente com a resposta, dava-se graças e acabava-se o refeitório, sem nada de queixa. Outras vezes havia esmolas bastantes com quanto se passar; Nunca Na. Senhora nos faltou na Sua misericórdia ... basta dizer, que com todas essas necessidades, ninguém pereceu de fome, e nem de outra qualquer falta". Para as doentes, Frei Galvão mandava que se comprasse o necessário com o dinheiro das esmolas dos fiéis. Durante 16 anos, não se comia nada que fosse comprado, era considerado "quebramento de providência". "Tudo se aplicava para as obras do convento."[43]

Quanto ao desempenho das regentes, a irmãzinha continua: "... tivemos uma Regente no Convento velho, moça, teria vinte anos mais ou menos, muito escrupulosa e muito boa, mas não perdoava ponto. Por qualquer coisa que se fazia, já era penitenciada. Em toda parte se estava rezando estação com os braços abertos; aonde ela mandava: no refeitório quase todos os dias havia penitenciadas. Umas com os braços abertos, outras com páu na boca, beija-pés, outra de bruços atravessando a porta do refeitório para a comunidade passar por cima; de sorte que já se estava acostumada; já não se estranhava."[44]

Profundamente imbuídas do sentimento de pobreza, as primeiras religiosas da Luz mantiveram-se fiéis aos estatutos e à orientação de Frei Galvão. Assim como sucedia no Convento da Ajuda, eram mulheres cujas origens ligavam-nas às famílias importantes da capitania, acostumadas a serem servidas por escravas e a viver com conforto. Mas no recolhimento, faziam todo o serviço pesado e mostravam-se amantes da pobreza, sinal de que abraçaram o ideal de vida religiosa.[45] Os relatos sobre os primeiros tempos na Luz, comparados à documentação disponível para outras instituições atestam que para o exercício da perfeição

---

43. ACLU-SP, gav. 2, cx. 1, pasta 15, Manuscrito anônimo do século XIX, "Lembrança do que passamos nos princípios da nossa vida no Convento Velho"; documento posteriormente transcrito no Livro do Tombo 1.

44. Idem.

45. De acordo com o Livro de Crônicas do Convento da Luz, havia mulheres ligadas a famílias "nobres", como a Irmã Florinda do Prado, filha do capitão Policarpo de Oliveira, Antônia e Isabel, filhas do Dr. Antônio Bustamante, além de filhas de capitães-mores e guarda-mores. Várias outras eram filhas de fazendeiros. Porém, traziam roupas "... crivadas de remendos, o calçado feito por suas mãos de panos velhos..." Cf. ACLU-SP, Livro de Crônicas, pp. 12-13.

religiosa não era necessário o *status* de convento, mas sim o desejo das mulheres, a presença de superioras comprometidas com o ideal de vida religiosa e, talvez o mais importante, a orientação cuidadosa de confessores e guias espirituais, cujo magnetismo, fé e força espiritual fossem capazes de envolver as mulheres que viviam na clausura.

Nem todos os sucessores de Frei Galvão, entretanto, conseguiram transmitir esses sentimentos às reclusas da Divina Providência, e, pouco a pouco, o ritmo de vida foi sendo alterado. Em 1827, vários móveis foram introduzidos, trazendo mais conforto às mulheres da casa. A igreja foi dourada e enfeitada com maior cuidado. Apesar do empenho de do zelo de Frei Lucas, o novo diretor espiritual, e do temor que inspirava nas religiosas, ele enfrentou algumas dificuldades para a observância da disciplina com algumas noviças. Em meados do século XIX, a decadência dos costumes havia penetrado neste claustro e a reforma só foi implantada no final do século, após a reabertura do noviciado no Brasil.

Se as regras e constituições eram geralmente breves sobre o papel dos guias espirituais, a prática revela que eles foram essenciais para a implantação da vida religiosa tanto na Colônia como na Metrópole. O que contudo confere especificidade à situação colonial, e se somava à ausência de bons guias espirituais capazes de manter a disciplina à regra, era a presença de um novo elemento: a escravidão. Ela era certamente responsável por profundas contradições introduzidas na vida conventual brasileira, pois estabelecia diferenças entre os membros da comunidade, infringia os votos de pobreza e obediência através da posse e mando sobre escravos. Além disso, violava o princípio da clausura, pois permitia a entrada de pessoas estranhas, facilitando os contatos com o mundo exterior. Como decorrência, poderia também colocar em xeque o voto de castidade, uma vez que as escravas serviam de intermediárias e mensageiras entre as reclusas e aqueles que viviam no século.

Como lembrava Frei Galvão em seus escritos às religiosas da Luz, era necessário o exercício da pobreza e da obediência.[46] Mas não menos importantes

46. Nas recomendações que Frei Galvão deixou para suas pupilas lê-se: "... devemos ser pobres e muito pobres"; "Recomenda-nos muito a virtude da obediência, sempre nos dizendo que ninguém erra por obedecer"; recomenda-nos muito a virtude do silêncio, nunca se cansa de nos pregar essa virtude, pois diz que pela boca se peca muito, e é a virtude principal da religião." Cf. Frei Antonio Sant'Anna Galvão, *Escritos Espirituais*, op. cit., respectivamente parágrafos 42, 5 e 4.

eram o controle da clausura, a seleção das noviças e o voto de silêncio, o que impediria os tumultos e burburinhos nos locutórios, portarias, janelas e rodas.

2 - DOS MURMÚRIOS AO BURB...

Era voz corrente no século XVIII que, para se reformar um convento em todos os aspectos, bastava reformá-lo primeiramente quanto ao silêncio; pelo menos era o que afirmava D. Frei Manuel da Cruz, quando explicava às suas discípulas das Macaúbas a importância de guardarem o silêncio.[47] As reformas de costumes, empreendidas no século XIX nos estabelecimentos religiosos de reclusão feminina, confirmam esta idéia, uma vez que partiram geralmente de tentativas da reimplantação do silêncio. Neste sentido, percebe-se uma série de advertências para se impedir a entrada de visitantes nos claustros e limitar as conversas aos locutórios, às portarias e às rodas. Sintomáticas do estado em que se encontrava o recolhimento mineiro eram as observações de D. Viçoso à regente das Macaúbas, em 1843: "... vos rogamos e mandamos evitar as desnecessárias conversas com extremo, pois quanto mais conversardes e tratardes com os homens, menos Deus tratará convosco. Este é um ponto que convém reparar, sem o qual as coisas não hão de prosperar (...)" "Não convém — continuava o bispo — que por qualquer motivo se entre no recolhimento ou se desça à grade ..."[48]

Mas ao longo do século XVIII, outros bispos deram conselhos semelhantes às mulheres que se encontravam nos claustros da Colônia, sinal de que, lentamente, a decadência dos costumes ia se introduzindo nos estabelecimentos de reclusão feminina. Um dos prelados mais insistentes foi D. Antonio do Desterro, bispo do Rio de Janeiro. Afinal, tinha sob seus cuidados quase uma centena de mulheres que resistiam à imposição da vida monástica, no único convento da região Sudeste, o Convento da Ajuda. Falou-lhes pessoalmente, escreveu pastorais e expediu várias portarias para acabar com o burburinho nas grades do convento. Em 1761 observava:

---

47. Cf. ACLU-SP, cópia manuscrita dos Estatutos do Recolhimento de Na. Sa. da Conceição das Macaúbas, Est. 9 "Da Guarda Do Silêncio".

48. Cf. ACM-MG, "Dezessete Cartas de D. Viçoso à Madre Regente de Macaúbas", doc. avulsos, exemplar mimeografado, carta de 13/3/1843.

"As rodas não foram feitas para se falar nelas, e só sim para o uso comum de dar recado para fora, e receber outro de fora ... ou receber nelas coisas para dentro, ou para mandar de dentro para fora, e assim mandamos estreitissimamente à Prelada e Porteira especialíssimo cuidado que não se demorem na roda, nem religiosas, nem educandas, moças de qualquer qualidade que sejam."[49] Quatro anos depois, tornava a denunciar o excessivo movimento nas portarias, locutórios e cercas e proíbia sob pena grave, que falassem sem licença, mesmo com pais e irmãos.[50]

As conversas desnecessárias e o excessivo uso dos locutórios não representavam ameaça apenas à observância do silêncio, mas uma ameaça ao princípio da clausura e às virtudes da humildade e castidade. Acreditava-se que, através das grades, agia "o inimigo comum da humanidade", tentando as religiosas mais frágeis. Porém, era mesmo pela porta que entravam os visitantes indesejados, transformando os claustros em espaços de sociabilidade feminina.

Viu-se no primeiro capítulo que Chica da Silva costumava passar o dia todo em visita a suas filhas na clausura das Macaúbas. Porém, quando em janeiro de 1781, D. Domingos da Encarnação Pontevel proibiu a entrada de pessoas estranhas no claustro do recolhimento de Minas Gerais, ela, revoltada com a proibição, retirou todas as suas filhas de Macaúbas, levando-as consigo para o Tijuco. Pela mesma portaria o bispo revogou, no Capítulo 11 dos estatutos, a permissão para "mulheres graves e de qualidade", ou grandes benfeitoras da casa, entrarem em qualquer tempo.[51] Sabemos que a medida não foi suficiente, embora D. Domingos tivesse sustentado a ordem. O movimento nos claustros durante o século XVIII não era exclusividade das Macaúbas, mas fato consumado na Ajuda e no Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo.

No início do período joanino, um despacho de D. José Caetano, bispo do Rio de Janeiro, autorizava a madre abadessa da Ajuda a admitir na clausura D.

---

49. ACA-RJ, Livro I, Portarias Provisões e Licenças, p. 24v.

50. Em Pastoral de 1766 afirma: "Consta-nos que algumas das religiosas do nosso convento ... esquecidas das importantes obrigações do seu estado, a que Deus pela sua infinita bondade as chamou ... o estão desagradando e ofendendo, faltando ao Ofício Divino ... falando com pessoas de fora e virem para isso às grades e locutórios". Cf. ACA-RJ, Livro I, Portarias, Provisões e Licenças, 24v.

51. Pe. Joaquim Silvério de Souza, *Sítios e Personagens*, op. cit., pp. 308-309.

Margarida Sofia de Lacerda Castello Branco, "por uma e muitas vezes", podendo levar de cada vez uma acompanhante. Em 1813, concedeu licença semelhante à filha da mesma senhora, para entrar três vezes por ano. Antes da chegada da corte, entretanto, Bárbara da Conceição de Jesus havia conseguido do núncio apostólico "faculdade para poder visitar no convento sua irmã Antonia Roza", sinal de que as visitas já eram permitidas.[52] Essas autorizações sem dúvida representavam violação da clausura e são um testemunho da sociabilidade das mulheres enclausuradas.

Mas se, no início do século XIX, a entrada de pessoas estranhas nos estabelecimentos de reclusão feminina não causava estranheza, a ponto de em 1757 se solicitar autorização ao bispo, a entrada de um representante do sexo masculino, poucos anos após a fundação, era sem duvida motivo de escândalo. Na época, o bispo fora avisado de que Tomás Cardozo entrara na clausura "para fins desonestos, sendo cúmplice uma religiosa por nome Thomásia com quem tinha ilícita correspondência". Foi inclusive apurado que a freira possuía duas chaves do portão da cerca, e que através dessa entrada davam-se os encontros e passavam-se os escritos achados. Porém as provas não foram consideradas suficientes para se aplicar a punição adequada.[53] Desconhece-se o que sucedeu posteriormente à religiosa, mas as sucessivas portarias de D.Desterro atestam sua constante preocupação com os rumos dos acontecimentos naquele convento. Sobre a facilidade com que também se entrava no convento do Desterro da Bahia, Susan Soeiro comenta: "entrar no claustro exigia muito poucas credenciais. As porteiras admitiam virtualmente todos aqueles que pediam para entrar. Nas portarias, onde artesãos, clérigos e comerciantes se reuniam, eram trocados abraços escandalosamente e as grades eram abertas para quem quisesse conversar."[54]

O fato de alguns estabelecimentos estarem localizados no centro das cidades e vilas acabava facilitando os contatos com o exterior. Quem poderia condenar uma reclusa por arriscar um olhar para a rua? Porém, as fortes grades não impediam que chegassem às janelas à noite, falassem com transeuntes, amigos ou

---

52. APUD Pe Antonio Alves dos Santos, op. cit., p. 89; Veja-se também ACM-RJ, Habilitações para Noviciado, lata 2, julho de 1800.

53. Veja-se "Correspondência com diversas autoridades", *RIHGB*, Tomo 65, 1907, parte I, vol. 105, pp. 75-76.

54. Susan Soeiro, op. cit., p.191.

admiradores. Tanto no Recolhimento da Santa Casa como no Convento da Ajuda, ambos localizados na área central do Rio de Janeiro, as mulheres foram advertidas e proibidas de chegar às janelas. Afinal, dizia o ditado: "Mulher janeleira, namorada ou rameira."[55] Para impedir abusos, aquelas que fossem flagradas conversando à janela deveriam ser mudadas de cela, para uma cela interna, e caso não funcionasse a punição, preladas e regentes deveriam mandar fechar as janelas para impedir qualquer prática neste sentido; as reincidentes, contudo, seriam punidas com cárcere.[56]

Nem sempre, entretanto, eram as reclusas que tagarelavam das janelas, riam e faziam algazarras, mas sim suas escravas, alheias naturalmente às normas de comportamento impostas às religiosas, o que deixava D. Antonio do Desterro descontente, lembrando às religiosas que de ordinário não podiam ter escravas, mas já que as tinham deviam zelar pelas suas condutas. Mais experiente com os costumes do Brasil parecia ser Frei Galvão. Primeiro, não autorizara escravas particulares, e nas horas de silêncio não permitia as escravas dentro do claustro; preferia que a Madre dispensasse do silêncio a comunidade quando fosse necessário tê-las dentro devido a algum ofício muito pesado, do que deixá-las permanecer nas horas de silêncio.[57]

Mas se durante o dia o burburinho que afligia os prelados era nos locutórios e nas janelas, à noite ele se transferia para as celas. Pouco adiantariam as proibições de entrarem umas nas celas das outras se não houvesse acomodação para todas as reclusas. No recolhimento da Santa Casa, as órfãs chegavam a ceder suas celas para as pensionistas quando necessário, e mudavam-se para o andar de baixo, uma espécie de dormitório adaptado. Apurou-se na Devassa de 1734, que no Recolhimento das Macaúbas dormiam duas a duas nas camas e até mesmo três em alguns casos, como afirmaram as irmãs Monica da Conceição, Apolonia da Ressurreição, e Maria do Espírito Santo.[58] Violante dos Anjos e a irmã Ruduzinda da

55. Cf. Pedro Chaves, *Rifoneiro Português*, 2ª ed., Porto, 1945, p. 230.

56. Veja-se ACA-RJ, Pastoral de 1760 de D. Antonio do Desterro para o Convento da Ajuda, Livro I, Portarias, Provisões e Licenças.

57. Frei Antonio de Sant'Ana Galvão, op. cit., cap. 21, p. 37.

58. ACSCM-RJ, Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia, 1739, Parte Terceira, Estatuto Primeiro, parágrafo 2. Veja-se também, ACM-MG, arq. 1, gav. 4, Livro de Devassas e Visitas, 1734, pp. 110v e 112.

Assunção fizeram denúncias igualmente graves, dizendo que a Madre não costumava visitar as celas após o toque das almas e da água benta.[59]

Não é difícil prever o clima de mexericos, confissões e diz-que-diz-que, nesses encontros à luz dos candieiros. Por outro lado, buscava-se provavelmente também um pouco de aconchego, de carinho e de amor, sentimentos altamente condenados pelos regulamentos internos. As inimizades e concorrências, tão próprias do gênero humano, não estavam ausentes das instituições de reclusão e sobre elas advertiam os estatutos e regras. A não fiscalização das celas dava margem a todas essas infrações e as que delas se originavam, como o vício da murmuração, o pecado contra a modéstia e possivelmente contra a castidade.

No Recolhimento da Luz, poucos anos após o período estudado, Frei Lucas viu-e às voltas com problemas semelhantes. Conta a cronista do mosteiro que foram recebidas algumas mocinhas dadas às amizades particulares. Faziam furos nas paredes das celas, com os espetos que traziam da cozinha para poderem conversar até altas horas da noite, sem que a mestra percebesse. "E assim passaram vários anos sem receberem o santo hábito religioso, pois Frei Lucas não as julgava merecedoras". Certo dia, uma religiosa muito indisciplinada, desejando se confessar com outro sacerdote, saiu do recolhimento pela porta dos fundos, disfarçando-se com trajes masculinos. Não encontrando quem desejava na paróquia mais próxima, continuou o caminho até Santo Amaro. Quando as irmãs deram pela fuga, mandaram os escravos à sua procura e estes a encontraram no dia seguinte. Rapidamente foram chamados os pais da postulante e ela foi mandada de volta para casa.[60]

Pode parecer incrível a facilidade com que a postulante escapou do edifício, mas no Recolhimento de Santa Teresa, a na mesma situação não era diferente; cidade, nas margens do Livro de Matrículas lê-se algumas vezes: "saiu sem avisar; proibida de retornar." Porém, não raro, consta abaixo: "permitida a readmissão". Enclausuradas contra a vontade, as mulheres, pelo que tudo indica, procuravam os meios de abandonar os claustros, mas nem sempre eram bem sucedidas.

Um outro costume que se introduziu em alguns estabelecimentos diz respeito ao modo de se vestirem. Se as reclusas dispunham de cozinhas particula-

59. Cf. ACM-MG, Devassa de 1734, op. cit., p. 110 e 112v.

60. Cf. ACLU-SP, gav. 2, pasta susp. 1, p. 1, Livro de Tombo "Notícias do Reverendo Frei Lucas".

res, salas de visitas e recreação nos locutórios e rodas, é compreensível que se recusassem a vestir-se com a sobriedade exigida. Em 1756, D. Antonio do Desterro falava em tom infeliz sobre o "escândalo" dos trajes das religiosas da Ajuda. Estas vestiam-se com tecidos nobres e crespos, usavam enfeites de ouro e outros acessórios completamente alheios ao seu estado. O bispo dava 15 dias para que cortassem as caudas dos hábitos, levantassem os mantos meio palmo acima do chão, retirassem os espartilhos e acabassem com os decotes.[61] Proibidas de abandonar os claustros, sujeitas aos votos solenes que professaram, pouco restava às mulheres sem vocação a não ser reproduzir na clausura costumes e práticas que vivenciaram fora das muralhas dos conventos. A moda, elemento de diferenciação sexual, as atraía naturalmente como outras condutas próprias do gênero humano.

Uma forma de sociabilidade encontrada pelas reclusas para distraírem-se da rotina eram os bailes e representações que podiam ocorrer tanto no interior dos claustros, como junto às grades. Nos conventos portugueses eles ocorriam com certa freqüência, principalmente na primeira metade do século XVIII.[62]

Embora as religiosas da Ajuda fossem autorizadas a tomar lições de música, essas visavam a instrução para o culto e não para bailes. "Porque bailes e descantes são totalmente alheios ao estado religioso, pois são, muitas vezes, ocasião de ruínas espirituais."[63] Foram proibidos peremptoriamente e, caso ocorressem, as infratoras deveriam ser punidas. Também se proibiu que durante as festas do ano as religiosas mandassem vir de fora objetos ricos, enfeites e louças especiais, além de roupas luxuosas para vestirem suas escravas.[64] Todas essas proibições confirmam que ao contrário do que se esperava, as mulheres encontravam nos claustros os meios para levarem uma vida bastante próxima daquela que haviam abandonado.

A atenção dedicada à normatização do uso dos locutórios e rodas estendia-se, conforme já foi dito, ao confessionário. Mas da mesma forma que os prelados

61. Cf. ACA-RJ, Livro I, Portarias, Provisões e Licenças, 1756, p. 12v.

62. Segundo Maria Antonia Lopes, "Os conventos de freiras, contrariamente ao lar, eram locais de convívio, de relações amorosas mais ou menos platônicas e de manifestações poéticas e teatrais." Cf. *Mulheres, Espaço e Sociabilidade - a transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*, Lisboa, 1989, p.53.

63. Cf. ACA-RJ, Livro I, Portarias Provisões e Licenças, (1748-1790), Portaria de D. Antonio do Desterro, s/d, pp.7v-8.

64. Idem, pp. 21 e 83.

não puderam evitar o que consideravam "ruínas espirituais" advindas do uso excessivo da roda, da cerca, e demais locais de sociabilidade das reclusas, também os confessionários foram objeto de descuidos e irregularidades.

No Recolhimento das Macaúbas, entre 1732 e 1763, uma série de denúncias sobre "crimes de solicitação" envolvendo os confessores do estabelecimento foram feitas pelas reclusas. Essas denúncias que resultaram em processos no Tribunal do Santo Ofício, e até mesmo na condenação de dois padres confessores do recolhimento, foram amplamente analisadas por Lana Lage da Gama Lima.[65]

A primeira denúncia surgiu em 1732 através de carta escrita ao Vigário de Vara, por Inez das Chagas de Jesus, Irmã de hábito nas Macaúbas. O inquérito entretanto só foi aberto em 1741, após outras denúncias. A partir desse momento, com a presença dos membros do Santo Ofício no estabelecimento, uma onda de confissões, testemunhos e denúncias se sucederam sobre os tratos ilícitos entre reclusas e confessores. Como bem observou Lana Lima, "pode-se calcular a repercussão de tal acontecimento na rotina cotidiana dessas mulheres. Sem dúvida aumentaram muito os costumeiros mexericos, ciúmes e invejas canalizados para as sessões de depoimento."[66]

Não era, entretanto, a primeira vez que o Recolhimento se via às voltas com visitadores e que se constatavam irregularidades na casa. A Devassa ocorrida em 1734, possivelmente induzida já pelo conhecimento da primeira denúncia sobre solicitações, resultara na pronunciação tanto da irmã Paula Romana, acusada de tratar com desrespeito sua prelada, como da própria regente, Madre Antonia da Conceição. Madre Antonia fora denunciada por várias habitantes da casa pelo não cumprimento de suas reponsabilidades, principalmente no que toca ao atendimento às enfermas e vistorias nas celas à noite. Ambas foram admoestadas, mas nada se apurou sobre solicitações de caráter sexual pelos confessores, pelo menos nada consta dos depoimentos nem da pronunciação.[67]

65. Veja-se Lana Lage da Gama Lima, *A Confissão Pelo Avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*, Tese de Doutoramento apresentada ao Departamento de História, USP, São Paulo, 1990, pp. 684-701. É com base nas informações contidas neste estudo, nos Registros de Entradas do Recolhimento das Macaúbas e na Devassa de 1734, em que nos apoiamos. "Crime de solicitação" era o delito cometido por clérigos que solicitassem sexualmente mulheres durante a *confissão*. Em Portugal, desde 1599, cabia à Inquisição proceder contra esses clérigos. Mas é somente no Regimento de 1613 que se encontra uma legislação sistematizada sobre sua punição e que o delito compreende também aqueles que solicitavam homens. Cf. Lana Lima, op. cit., pp. 70-71.

66. Cf. Lana Lage da Gama Lima, *A Confissão pelo Avesso*, op. cit., p. 685.

67. Cf. ACM-MG, arq. 1, gav. 4, Livro de Devassas e Visitas, 1734, pp. 109-112v.

A ausência de informações desse tipo na Devassa não pode deixar de surpreender, pois o que levaria as autoridades eclesiásticas a mandarem fazer uma devassa num recolhimento a não ser algo muito grave? A Devassa apurou simplesmente o que o bispo do Rio de Janeiro provavelmente não ignorava: infrações corriqueiras que sucederam também mais tarde no Convento da Ajuda e jamais sucitaram uma Devassa. Macaúbas não só não era ainda formalmente um convento, como não possuía estatutos, que só foram redigidos por D. Manuel da Cruz, primeiro bispo de Mariana, em 1745. É de se supor portanto, que não convinham às autoridades mineiras revelações desse tipo, porém não sabemos por quê. E se elas realmente existiram, não foram anotadas pelos responsáveis pela Devassa. De qualquer modo, a situação foi apenas adiada pois, alguns anos mais tarde, o burburinho tomou conta do recolhimento. Mas se as devassas pouco revelaram, desta vez a situação era bem mais grave, pois as denúncias indicavam não só a violação da clausura, como também a não observância da virtude da castidade. Mas o que estava em jogo não era nem a castidade das reclusas, nem a dos sacerdotes, mas antes de tudo a violação de um sacramento, o sacramento da Confissão, e era este o ponto que se pretendia apurar.

Na longa regência de Madre Antonia (1731-1744), era a segunda vez que se comprovava o desrespeito à disciplina conventual. Porém, esses incidentes não impediram que ela voltasse ao cargo por ordem do Bispo D. Manuel da Cruz em 1749 e permanecesse no comando do estabelecimento até 1781, período que engloba as investigações e o julgamento dos padres envolvidos.

Oito padres confessores do recolhimento foram acusados de trocar palavras de amor, cartas e conversações ilícitas com as reclusas, além de tratos desonestos e de pedir ósculos. O número de mulheres solicitadas chegou a 17.[68] Maria Trindade, por exemplo, acusou os padres Antonio Pugas e Manoel Pinheiros de terem solicitado quatro recolhidas das Macaúbas. Outras reclusas acusaram o padre Custódio Bernardes Fernandes de "pedir abraços e boquinhos, peitos para acariciar e ligas para guardar de lembrança, chamando as recolhidas para encontros fortuitos em seu quarto."[69]

68. Cf. Lana Lage da Gama Lima, op. cit, p. 691.

69. APUD Lana Lima, op. cit., p. 697.

Dos sacerdotes indiciados, três puderam ser localizados no Livro de Entradas do Recolhimento, assinando juntamente com as regentes as permissões de entradas e saídas. Manuel de Gouveia Texeira (1725), Manoel da Silveira Rabello (1745) e o Reverendo João da Cunha, ou João da Costa.[70] Nenhum deles porém foi condenado pelo Santo Ofício. É provável que os demais sacerdotes indiciados não fossem residentes no recolhimento, e sim confessores escolhidos para atender as reclusas periódica ou esporádicamente, como era costume na casa, o que explicaria o fato de não assinarem os Registros.

Chama a atenção, entretanto, o fato de que, dentre as solicitantes, cinco pelo menos, entraram no recolhimento nos primeiros anos de sua fundação, na época em que o beato Félix da Costa ainda dirigia as Macaúbas, imprimindo provavelmente um espírito mais religioso ao cotidiano dessas mulheres. O Pe Manoel de Gouveia Teixeira foi inclusive o responsável pela organização do coro e quem ensinou às reclusas o ofício divino pelo rito seráfico em 1725.[71] As relações que se estabeleciam entre tais reclusas e os sacerdotes, portanto, pelo menos no início, eram relações de solidariedade entre homens e mulheres empenhados em desenvolver uma vida religiosa no estabelecimento. Nesses encontros constantes, porém, acabaram se defrontando com seus desejos proibidos.

Quanto às mulheres envolvidas, apenas Apolonia da Ressurreição — a reclusa que acabou desencadeando o inquérito — não faleceu no recolhimento.[72] Maria Custódia, uma das solicitantes, entrou juntamente com a irmã Ana Maria do Sacramento em 1720.[73] Inez das Chagas de Jesus, possivelmente Ignez Mendes da Silva, mulher casada, natural da Bahia e esposa do cap. Francisco de Araujo, entrou no recolhimento em 1720 e faleceu na Quaresma de 1747. Foi ela quem primeiro denunciou o Pe. Antonio Alvares Puga — um dos dois padres condenados — e o único acusado de ter entrado na clausura à noite.[74]

Maria da Trindade, testemunha dos acontecimentos, porém não solicitante, era natural da Freguesia de Santa Bárbara. Entrou para o Recolhimento em 1723

70. Cf. ACM-RJ, Registro de Entradas do Recolhimento de Na. Sa. da Conceição das Macaúbas, p. 20.

71. Idem.

72. Ibidem, p. 21.

73. Cf. ACM-RJ, Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, p. 14.

74. Cf. Lana Lima, op. cit., p. 684 e Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, p. 12.

levando consigo um negro e uma negra. Após a morte de seu pai, ofereceu sua herança (um conto e quinhentos mil réis) para o estabelecimento, com a qual se proveu a lâmpada do Santíssimo Sacramento.[75] Ela serviu de intermediária entre solicitadores e solicitantes, levando cartas e recados, sinal de que esses casos de amor eram conhecidos no claustro, davam margem a comentários entre as reclusas e até despertavam ciúmes entre as mulheres, como se percebe pela confissão do Pe. Manoel Pinheiro de Oliveira citada por Lana Lima.[76] Todas essas mulheres eram irmãs de hábito, e não entraram na condição de pensionistas ou recolhidas. Estavam lá para viverem como religiosas para sempre.

A inexistência de confessionários na igreja do Recolhimento parece ter facilitado as solicitações, uma vez que as confissões ocorriam ou na grade da igreja ou nos locutórios. Como indicou Lana Lima, portanto, é provável que as reclusas buscassem nessas relações, "... carinho, afeto, ternura, esses sentimentos, além da satisfação sexual que faltavam na vida de recolhidas."[77] Porém parece claro que frente à impossibilidade ou à dificuldade de satisfazerem suas carências afetivas, as reclusas procuravam reconstruir na clausura sentimentos e um tipo de vida que as aproximasse daqueles que desfrutariam fora das muralhas, ou que lhes trouxesse alguma compensação pelo que tinham perdido. Levando-se em conta as informações sobre padres e reclusas fornecida pelos Registros de Entrada referentes aos primeiros anos após a fundação do recolhimento, a aproximação com os confessores era uma forma de repor as figuras masculinas, ausentes no cotidiano dessas mulheres em todos os níveis e, não apenas no que concerne à sexualidade.

Sabe-se que o recolhimento das Macaúbas não foi a única instituição feminina onde ocorreram denúncias de crime de solicitação. No Convento da Ajuda, Sor Ana Luiza de Santa Clara denunciou ao Santo Ofício o Pe. José Nogueira pela mesma infração; no Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus de Na. Sa. de Soledade, na Bahia, ocorreram outras três denúncias entre 1746-1764.[78]

---

75. ACM-MG, Registro de Matrículas do Recolhimento das Macaúbas, p. 18.

76. Consta de seu depoimento que certa vez uma recolhida se queixara que "ele só queria bem à Apolonia da Ressurreição, ao que ele parece respondera que, a todo o recolhimento venerava muito". APUD Lana Lima, op. cit., p. 694.

77. Cf. Lana Lage da Gama Lima, op. cit., p. 690.

78. Cf. Lana Lima, op. cit., p. 700.

Se, como foi visto, em algumas instituições de reclusão as mulheres gozavam de maior independência do que usufruiriam se vivessem junto a seus familiares, por outro lado, reproduziam também nos claustros costumes e habilidades próprios de qualquer mulher de sua época. Lições de música, leitura de livros de devoção e de vidas de santos, trabalhos de costura e bordados, arranjos de flores, eram algumas das atividades que desenvolviam tanto dentro como fora da clausura. Qualquer jovem, com um mínimo de instrução, estava apta a acompanhar as atividades de vida dos claustros. Não eram exigidos atributos ou conhecimentos específicos; pelo contrário, a vida atrás das grades assemelhava-se bastante com aquela que as meninas das famílias mais prósperas estavam acostumadas. Era-lhes inclusive permitido levar consigo suas escravas.

Fazer docinhos e confeitos era outra atividade desenvolvida pelas religiosas ou pensionistas, e velha conhecida das mulheres. Dizia um ditado no Rio Antigo: "Do Convento da Ajuda, só os doces são bons". A fama de exímias doceiras dessas religiosas foi registrada por Vivaldo Coaracy em suas crônicas e memórias sobre a cidade. Conta-nos que da cozinha do mosteiro saíam fornadas de quitutes para as festas de casamento e batizado da cidade.[79] Visitadas com freqüência por parentes e amigos, e envolvidas em seus afazeres femininos, as mulheres transformavam os claustros em espaços de sociabilidade e de expressão da cultura feminina da época.

Quanto à participação no culto, as novenas e lições espirituais não eram desconhecidas das mulheres que viviam no século. Instruídas desde pequenas nos mistérios do catolicismo por seus confessores, poucas novidades aguardavam as mulheres que entravam para os conventos. Acostumadas a freqüentar as igrejas e a ouvir histórias de jovens que foram encaminhadas para a vida religiosa, era provavelmente com naturalidade que encaravam as opções de vida à disposição de seu sexo.[80] "Casar ou meter freira" era outro ditado que ouviam desde a infância.[81] Cabe lembrar também que uma mulher casada, piedosa, depois de anos de vida

79. Cf. Vivaldo Coaracy, *Memórias da Cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1988, p. 198. Veja-se também Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, 16ª ed., Rio de Janeiro, 1973, p. 454.

80. Essa proximidade com os assuntos da Igreja, com o ritual dos cultos e as práticas de uma boa católica é retratada com maestria por Eça de Queiroz no *Crime do Padre Amaro*, São Paulo, 1976. Veja-se especialmente p. 350.

81. Cf. Pedro Chaves, op. cit., p. 112.

conjugal, poderia, de comum acordo com seu marido, entrar para um convento e professar como qualquer outra, levando consigo suas experiências femininas de vida.[82] Assim, vê-se que um universo povoado de mulheres, bastante diferentes umas das outras, era o que se encontraria nos claustros da Colônia no século XVIII. Neles, havia espaço para independência e sociabilidade, mas também para práticas devotas, solidão e mortificações.

As reclusas da Colônia eram, muitas vezes, mulheres sós, distantes fisicamente de suas famílias, mas que encontravam nos claustros até mesmo irmãs de sangue e primas com quem conviver; outras, porém, eram mulheres abandonadas pelos familiares e trancafiadas contra a vontade. Reuniam-se portanto nas clausuras coloniais experiências múltiplas de vida. Havia um destino a perseguir, um destino para cada uma, mas que elas moldavam a seu gosto, assim como colaboravam para imprimir os contornos que as instituições assumiam.

---

82. Não é preciso recorrer aos múltiplos e famosos exemplos de devotas que abandonaram filhos e maridos a favor da vida religiosa. Em meados de 1750, logo após a fundação do Convento da Ajuda, Angela Maria de Souza Fragoso, casada com José Pires dos Santos, solicitou uma vaga para religiosa, argumentando ter vocação para religiosa, e que de acordo com seu marido, pretendiam ambos abraçar o estado religioso. Consta no Processo de Habilitação que pagou o dote de 4.000 cruzados e mais 50.000 reis de propinas para a sacristia. Porém, ela não foi localizada na lista das profissões. Talvez tenha mudado de nome, simbolizando a mudança de vida. Cf. ACM-RJ, Lata 2, Habilitações para Noviciado, 13/8/1750.

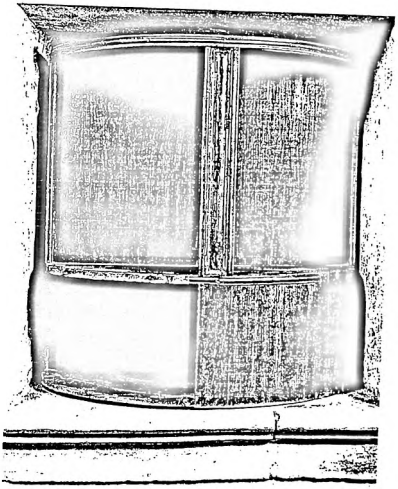

Figura 4. *Roda conventual do século XVIII, Museu de Aveiro.*
A *roda* é um dos símbolos da vida claustral. Trata-se de peça artesanal elaborada em madeira, cujo mecanismo giratório permite que os objetos de pequeno porte se introduzam ou saiam da clausura sem que as pessoas de dentro e fora possam se ver ou tocar.
Fonte: Cartão postal do Convento de Jesus de Aveiro.

CAP. VII- EDUCAÇÃO DE MENINAS: A CLAUSURA PROVISÓRIA

1 - UMA QUESTÃO CONTROVERTIDA

Quando Choderlos de Laclos criou seus personagens de *Ligações Perigosas,* não ignorou um detalhe importante da condição feminina da época: a presença de educandas nos conventos franceses.[1] Cecile, uma jovem adolescente e figura central na trama é uma garota inexperiente fascinada com o mundo fora das muralhas do convento. Ávida por conhecer tudo aquilo de que havia sido privada nos longos anos de sua educação conventual, Cecile será presa fácil das armadilhas que lhe preparam seus"amigos" e uma conquista desinteressante para um D. Juan do porte de Monsieur de Valmont. Cecile, porém, é uma representante típica das meninas da aristocracia, e fora enviada para o convento a fim de receber uma educação adequada à sua condição social até o momento em que deveria se casar. O convento servira aos objetivos educacionais de prepará-la para o casamento, mas também como guardião de sua virtude, dois aspectos fundamentais da educação de uma jovem da elite ainda no grande Século das Luzes, quando a educação fora elevada a posição de destaque e passou a ser considerada responsável pelo destino das nações.[2]

1. Choderlos De Laclos, "Les Liaisons Dangereuses", *Oeuvres Complètes,* Paris, 1951, pp. 5-402.

2. A educação foi elevada pelo Iluminismo a um papel de destaque e considerada o fator-chave do progresso da razão. Como esclarece Francisco Falcón, "A pedagogia era para os iluministas o único caminho racionalmente possível no sentido da igualdade. Só ela poderia propiciar a eliminação, no futuro, do abismo que separava os "espíritos bem-pensantes", moralmente "bem-formados" e socialmente "bem-educados", da plebe ignorante, superticiosa, inclinada aos maus costumes e mal-educada" Cf. Francisco Falcón, *O Iluminismo,* São Paulo, 1986, pp. 62-63. Neste sentido, a educação e os projetos pedagógicos envolveram os filósofos do Setecentos, os quais se debruçaram sobre eles para tornar a vida dos indivíduos melhor e possibilitar a conquista do progresso das nações.

A educação feminina no século XVIII, porém, não participa desse momento de valorização da educação e continua, com poucas alterações, apegada aos princípios estabelecidos nos séculos anteriores: uma instrução bastante reduzida, se comparada à preconizada para os meninos, e dirigida para os papéis que as jovens deveriam representar na idade adulta. Fosse adquirida nos conventos ou nas recentes escolas particulares e públicas que se espalhavam pela Europa, essa instrução se apoiava em alguns pontos específicos: as crianças deveriam ser separadas por sexo e idade; nos estabelecimentos que reuniam meninas carentes e pensionistas pagantes, elas não compartilhavam dos mesmos horários, refeitórios e salas de aula.[3] Embora o ensino fosse dirigido de acordo com a condição social, não havia dúvidas quanto ao currículo das meninas, pois era ponto pacífico que a instrução feminina não exigia mais do que o conhecimento precário de ler e escrever, as quatro operações e o ensino religioso. Maior atenção era depositada nos trabalhos de agulha e nas "habilidades próprias do gênero feminino".

Se a presença de meninas nos conventos é marcante desde a Idade Média, não é menor o caráter controvertido que assumiu a discussão sobre a educação feminina. É com Christine de Pisan (1364-1429?) entretanto, que surge uma visão mais global do problema da educação das meninas.[4] Apoiada na convicção de que não há diferenças de capacidade intelectual entre homens e mulheres, Christine propõe uma instrução completa e semelhante para ambos os sexos. Sua posição será fundamental no debate entre os homens de letras do período e posteriormente

3. Em Paris, apenas três estabelecimentos (dois das Ursulinas e um da Congregação Notre-Dame) ofereciam um pensionato pagante e uma escola externa gratuita destinada aos pobres. Mas segundo Martine Sonnet, que estudou as instituições educacionais femininas no século XVIII, havia uma segregação implacável entre os dois públicos. As pensionistas não cruzavam jamais com as estudantes pobres em qualquer período da jornada. Cf. Martine Sonnet, *L'Education des filles au Temps des Lumières*, Paris, 1987, p. 27.

4. Christine de Pisan, *The Book of de City of Ladies* (trad.), Nova Iorque, 1982; *A Medieval Woman's Mirror of Honor* (trad. do livro *Le Livre des Trois Vertus*), Nova Iorque, 1989; *O Livro das Três Virtudes* foi publicado em 1497, mais de 65 anos após a morte de Christine; ambos porém foram escritos entre 1404 e 1405. No primeiro, através de exemplos retirados do Velho e do Novo Testamento, da História e da Mitologia, a autora contesta a incapacidade e os defeitos atribuídos às mulheres. Inspirada na obra de Boccaccio *De Claris Mulieribus*, inicia um estilo que será amplamente divulgado: a utilização de biografias. No segundo, que pretende ser uma continuação, ensina às mulheres como agir de acordo com a condição social de cada uma para poderem se destacar na sociedade.

durante a famosa *Querelle des Femmes,* quando se defrontarão os defensores e opositores da educação feminina.[5]

Como lembrou Martine Sonnet, no século XVI a corrente humanista sobre a influência de Vives e Erasmo se interessará pela questão.[6] Em sua obra *A Instrução de Uma Mulher Cristã* (1523), Juan Luis Vives se coloca contra aqueles que condenam a educação feminina por considerarem as mulheres instruídas como pecadoras. Mas apesar de defender a instrução para todas as meninas, nega-lhes o direito de serem mestras. Uma mulher, segundo o autor, não deve ensinar porque é muito frágil e pouco discreta. O conhecimento adquirido deveria ser guardado para si, e não ser exibido ou utilizado em conversações com os homens: "... quiero que aprenda por saber, no por mostrar a los otros que sabe, porque es bien que calle y entonces su virtud hablará por ella."[7] Embora sua obra tivesse sido dedicada à rainha Catarina da Inglaterra e escrita como guia para a educação da princesa Mary, a jovem só poderia utilizar-se do latim para conversar com seus tutores a fim de aprimorá-lo. Vives não parece levar em conta que, uma vez no trono, a princesa precisaria bem mais de seu latim do que somente para diálogos instrutivos. Ao contestar a visão feminista de Vives divulgada na literatura, Glória Kaufman compara as listas de livros propostos pelo humanista espanhol para os meninos e para as meninas. "Na verdade, diz a autora, com exceção dos primeiros capítulos, o livro de Vives não lida com a educação, mas com a conduta da mulher cristã."[8]

A observação à obra de Vives é extremamente pertinente, pois nos tratados sobre a instrução feminina que o sucederam no século XVII e mesmo no XVIII encontraremos sempre um grande espaço dedicado às atitudes morais das mulhe-

---

5. A *Querelle des Femmes* é uma disputa literária entre defensores e detratores do sexo feminino, desencadeada com a publicação da *Cidade das Mulheres*, de Christine de Pisan, na França (1404). Espalha-se rapidamente para a Inglaterra, Itália e outros países europeus e acaba resultando num longo debate através de publicações dos dois grupos durante quase 400 anos. É interessante assinalar que várias mulheres letradas juntaram-se ao grupo dos "defensores", aliando-se com os escritores do sexo masculino para combater a literatura misógina reinante sobre a mulher. As forças concentraram-se em dois aspectos do comportamento feminino: o direito da mulher de se autogovernar e de se instruir. Veja-se sobre a questão o interessante artigo de Joan Kelly, "Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes, 1400-1789" IN *Signs Journal of Women in Culture and Society,* 1982, vol. 8, nº 1, pp. 4-28.

6. Cf. Martine Sonnet, op. cit., p. 15.

7. Juan Luis Vives, *Instrucción de la Mujer Cristiana,* Buenos Aires, 1944, p. 26 (publicado em latim em 1524 e em Castelhano a partir de 1528).

8. Glória Kaufman, "Juan Luis Vives On The Education of Women" IN *Signs, Journal of Women in Culture and Society,* 1978, vol. 3, nº 4,p. 894.

res e ao cultivo de uma espiritualidade que parecem bem adequados às religiosas, mas pouco relacionados com as atividades de uma mulher leiga.

A idéia divulgada pela Reforma Protestante de educar melhor as meninas para poderem ler a Bíblia, não se concretiza totalmente. Prevalece nessa época, a educação de tipo conventual, impreganada de religiosidade no isolamento dos claustros. Algumas meninas, educadas no interior dos lares juntamente com seus irmãos, usufruem o que podem das lições dos preceptores. Com o espírito da Contra-Reforma e a convicção de que a mulher desempenha um papel importante na educação dos filhos, chega o grande impulso dado à educação feminina, na tentativa de educar os fiéis para fazerem frente às heresias. No final do século XVI e durante todo o século XVII assiste-se à discussão dos projetos pedagógicos que dedicarão uma parcela de suas preocupações, embora mais reduzida, às meninas.[9]

Fleury (1685) com *Le Traité sur le Choix et la Methode des Etudes* acredita que as mulheres merecem mais do que uma educação ordinária e lhes permite o estudo da religião, da história sagrada, um pouco de aritmética, práticas de redação e conhecimentos rudimentares de farmácia e jurisprudência.[10] É uma audácia, realmente, porém outras disciplinas lhes seriam inúteis segundo o autor. Fénelon (1651-1715), o grande inspirador dos tratados sobre a educação feminina em Portugal no século XVIII, propõe no seu trabalho *De l'Education des Filles* um pouco mais de instrução às representantes do segundo sexo. Mas sempre tudo ministrado em doses bem medidas: literatura, história, latim, música, pintura e leitura de bons livros. Jamais romances ou leitura de entretenimento.[11] Se seu projeto é levado a cabo em Paris por Madame de Maintenon na sua Maison Real de Saint Cyr (1686) para meninas empobrecidas; assume por outro lado um caráter menos prático, mas sem dúvida importante, em outros países onde será divulgado, traduzido e incorporado por aqueles que levantaram as vozes por uma melhor instrução das mulheres.[12]

---

9. Para uma visão sintética do movimento editorial de tratados sobre a educação feminina, veja-se Martine Sonnet, op. cit., especialmente a introdução "Les Lumières Modestes", p. 13-18. Quanto à educação feminina na mesma época, nos países protestantes, veja-se: Bridget Hill, "A Refuge from Men: the idea of protestant nunnery" IN *Past and Present*, vol. 17, 1987, pp. 107-117.

10. APUD Martine Sonnet, p. 16.

11. Fénelon (François de Salignac de La Mothe), *Éducation des Filles*, (1697), Paris, s/d.

12. Veja-se sobre Madame de Maintenon e Saint-Cyr a biografia escrita por François e Chandernagor, *L'Allé du Roi, Paris*, 1981.

Em Portugal da primeira metade do século XVIII, o ambiente era bem mais desfavorável à educação das meninas do que, por exemplo na França, onde as escolas de bairros ligadas às paróquias proliferavam desde o século XVII, abrigando também um razoável número de meninas e disputando a clientela menos favorecida com as instituições caritativas. Em Portugal não havia colégios de meninas nem mesmo para as nobres. A primeira escola para educar meninas surge em 1782, no Convento da Visitação.[13] O preconceito contra as mulheres instruídas era bastante arraigado, e as "preciosas", como não poderia deixar de ser, eram ridicularizadas. Predominava o despeito sobre as mulheres "sabichonas". O Cavaleiro de Oliveira, no *Ammusement,* lembra que D. Francisco Manuel de Mello fora chamado ao Convento de Odivelas por uma religiosa que não se conformava com o juízo que este fazia sobre as mulheres. A freira depois de demonstrar no locutório parte de seus conhecimentos perguntou-lhe finalmente: "Julga-me capaz apenas, senhor D. Francisco, de arrumar bem um baú de roupas? — Minha senhora, respondeu-lhe, julgo-a em condições de poder arrumar até dois baús!"[14]

O cavaleiro de Oliveira compartilha com o moralista português do século precedente suas idéias de que o melhor livro para uma mulher é o bastidor e a agulha. Segundo ele, "Raparigas há que se engenham em figuras de sábias quando deviam, apenas, tratar de ser sisudas. Creio que pouco têm a ganhar com a pretensão. Lá diz o ditado:

"De mula que faz him!
e de mulher que sabe latim
livre-te Deus e a mim."

E conclui: "a sapiência da mulher deve ser como o sal nos temperos, nem muito, nem pouco, regradinho."[15] Contudo, não considera a mulher uma incapaz, apenas que lhe cabem outros papéis na sociedade. E é exatamente baseada nos papéis destinados ao sexo feminino que a educação das meninas será"temperada". O meio termo, nem excesso de instrução, nem a total ignorância, será a máxima da

13. Cf. Maria Antonia Lopes, *Mulheres, Espaço e Sociabilidade - a transformação dos papéis femininos em Portugal*, Lisboa, 1989, p. 97.

14. Aquilino Ribeiro, *O Galante século XVII,* compilação e textos do Cavaleiro de Oliveira, 2ª ed., Lisboa, s/d, p. 239.

15. Idem, p. 240.

educação feminina na segunda metade do século XVIII. Tal proposta é incorporada pelos "estrangeirados" que circulam em volta do ministro ilustrado de D. João V, no seu empenho em reformar o ensino menor, médio e maior em Portugal.

Quando se pensa em Ilustração portuguesa e reformas pombalinas do ensino, dois nomes ganham destaque: Luis Verney (1713-1792) e Antonio Nunes Ribeiro Sanches (1699-1782).[16] O primeiro, ao publicar *O Verdadeiro Método de Estudar* (1746), marcava o início do movimento das Luzes em Portugal. No final dessa obra tão polêmica na época, apresenta um apêndice sobre a "Instrução das Mulheres". O segundo, com seu tratado sobre a educação da mocidade, redigido para servir de guia nas reformas empreendidas pelo Marquês de Pombal, dedica às meninas um brevíssimo espaço, isto após justificar-se pela digressão:

"Não me acuse V. Ilustríssima, que saí do intento que lhe prometi. Achei que tratar da educação que deveriam ter as meninas nobres e fidalgas merecia maior atenção porque por último vem a ser os primeiros Mestres de seus filhos, irmãos e marido (...)"[17]

Tanto Verney como Ribeiro Sanches trazem poucas contribuições ao controvertido debate sobre a educação feminina, embora seja digno de nota o fato de não a terem esquecido ou negligenciado sua importância. Ambos valorizam a instrução das mulheres enquanto mães e educadoras, mas também, para que melhor atuem em sociedade: para tal, apresentam um currículo dedicado a elas, jamais equivalente ao dos meninos. Verney, inspirado em Fénelon, acredita que as mulheres devem estudar para governar a casa, mas também para poderem conversar com os maridos, os quais assim não procurariam divertimentos fora. As freiras, ao contrário, "já se sabe que devem saber mais alguma coisa, porque hão de ler livros latinos."[18] Sua crítica feroz ao ensino em Portugal que o acompanha ao longo de suas cartas no *Verdadeiro Método de Estudar*, manifesta-se no apêndice quando critica as mulheres portuguesas de não saberem a gramática, pontuação e história de sua pátria. Introduz a importância da economia doméstica como disciplina curricular, e valoriza a aprendizagem de todos os trabalhos manuais, além de

16. Luis Antonio Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, prefácio e notas de Antônio Salgado Jr., Lisboa, 1952; Antônio Nunes Ribeiro Sanches, *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, (1760), Coimbra, 1959.

17. Antônio Nunes Ribeiro Sanches, op. cit., p. 351.

18. Luis Verney, op. cit., p. 204.

riscado e desenho para que possam cortar, bordar e costurar com perfeição, caso necessitem ganhar a vida.

Ribeiro Sanches, por sua vez, é um representante do pensamento ilustrado, e assim como seus contemporâneos franceses considera a educação um dever do Estado: Porém, não seria algo franqueado a todos, mas apenas a uma elite, a uns poucos cidadãos. Segundo Sanches, se todos se dedicarem às letras, ou souberem ler e escrever, desistirão de seus ofícios. Para a mocidade plebéia acreditava que bastava o trabalho manual, o resto era inclusive prejudicial para o Reino, pois um país, explicava, necessita de todo tipo de súditos para poder sobreviver.[19] Ribeiro Sanches era contra o ensino gratuito e público para todos e contrário aos externatos, pois "saindo cada dia de casa duas vezes têm ocasião estes estudantes de se comunicarem, e de aprenderem todos os maus costumes do povo..." Defende os internatos "como o melhor método de receber naquela tenra idade a melhor educação."[20]

Se a clausura é a forma ideal de estabelecimento de ensino para os meninos nobres, não poderia ser outra aquela destinada às filhas da nobreza. Porém, Ribeiro Sanches critica o costume português de se enviarem as meninas para os conventos, onde, atraídas por parentas, acabavam induzidas a professar. É o modelo francês de Saint Cyr que Ribeiro Sanches tem em mente para as donzelas nobres: "Espero ainda ver nos meus dias estabelecimentos semelhantes em tudo, ou em parte, que satisfaçam o meu desejo". Será impossível, conclui o autor, introduzir-se a boa educação na fidalguia portuguesa, enquanto não houver um colégio, ou Recolhimento, quero dizer, uma escola com clausura para se educarem ali as meninas fidalgas desde a mais tenra idade."[21]

Mas a célebre Reforma Pombalina de Ensino não contemplou as mulheres. Segundo Maria Antônia Lopes, que estudou as transformações dos papéis femininos e a sociabilidade das mulheres na segunda metade do século XVIII em Portugal, a responsável pelo olhar favorável que se começa a dedicar à educação feminina é a nova forma de sociabilidade entre os sexos. Será portanto uma

19. Para explicar sua idéia elitista sobre a educação Ribeiro Sanches argumenta: "Que filho de pastor quererá ter aquele ofício de seu pai se à idade de doze anos soubesse ler e escrever? Op. cit., p. 288.

20. Idem, p. 320.

21. Ibidem, p. 351.

educação diferente daquela praticada até então, ou apregoada. Línguas vivas, ao invés de Latim, literatura, conversação social e leitura de obras dedicadas às boas maneiras e à etiqueta.[22] Eram novos tempos, e a mulher educada se tornava moda. Embora a educação conventual ainda fosse praticada, começam as aulas particulares em ca-sa, as lições de música e as "assembléias" onde se praticava a conversação e se da-va impulso à sociabilidade com o sexo oposto. Referindo-se ao freirático e às visi-tas e saraus nos conventos, Maria Antônia observa perspicazmente que a freira "foi quem iniciou o convívio mais ou menos aberto com o homem", enquanto a mulher solteira, casada e viúva, vivia ainda feroz reclusão. A partir do terceiro quartel do século, a situação modifica-se. As mulheres do exterior, cada vez em maior núme-ro, conseguem conquistar o direito à sociabilidade heterossexual, e a freira, a pou-co e pouco, deixa de suscitar interesse."[23]

O discurso sobre a educação feminina parece distante do ambiente social desvendado por M. Antônia. Mais destoante no entanto, parecem ser as poucas vozes que se levantavam a favor da capacidade intelectual da mulher e de uma igualdade de educação entre os sexos, não apenas em Portugal, mas também em outros países. Vozes estas masculinas e femininas.

Ruy Gonçalves, no já mencionado tratado republicado em 1785, combateu a propagada incapacidade feminina.[24] Rafael Bluteau (1638-1734), no seu *Vocabulário,* criticou aqueles que apontavam a tagarelice como um dos defeitos das mulheres: "O que mais se condena na mulher, é não saber calar o que sabe, mas quantos homens há no mundo, que não guardam o segredo, senão do que ignoram?"[25] Teresa Margarida da Silva Orta, irmã de Matias Aires, uma brasileira que partiu para Portugal com cinco anos, revela nas *Aventuras de Diófanes* (1777) sua tristeza pela pouca atenção dada à educação feminina e desculpa-se no prólogo: "Lembra-te que é de mulher, que nas tristes sombras da ignorância suspira por

22. Cf. Maria Antônia Lopes, op. cit., p. 98. Sobre as reformas pombalinas no ensino, veja-se Laerte Ramos de Carvalho, *As Reformas Pombalinas na instrução pública*, São Paulo, 1952, Tese de Concurso.

23. Cf. Maria Antônia Lopes, op. cit., p. 60.

24. Ruy Gonçalves, *Dos Privilégios e Prerrogativas que o gênero feminino tem (...)*, Lisboa, 1784.

25. Rafael Bluteau, *Vocabulário Português e Latino*. Lisboa, 1716, p. 544, APUD Maria Antônia Lopes, op. cit., p. 35.

advertir a algumas a gravidade de Estratônica, a constância de Zenóbia, a castidade de Hypona, a fidelidade de Polixena, e a ciência de Cornélia."[26]

Outros intelectuais ilustrados mais conhecidos, e cujos trabalhos foram divulgados na época, como Mary Wollstonecraft na Inglaterra, Charles Brown nos Estados Unidos, Condorcet na França e William Thompson na Irlanda, saíram em defesa de uma melhor instrução para as mulheres.[27] Mas, em pleno século das Luzes, suas vozes foram silenciadas ou por mortes trágicas e prematuras ou pelo temor de se pôr a perder outras reformas políticas e sociais; mas possivelmente sobretudo por não representarem o pensamento dominante da época e se chocarem com o discurso reacionário relativo à mulher predominante em pleno"século dos filósofos". Foram abafadas pela receptividade das idéias sobre a educação divulgadas por Rousseau no *Emílio;* Sofia, a mulher ideal de Emílio, tornar-se-ia, no final do século XVIII e durante todo o século seguinte, um modelo a ser seguido pelas mulheres burguesas.[28]

Entre o século XIV e XVIII, os projetos pedagógicos evoluíram da escassa instrução recebida nos conventos ao currículo reduzido proposto pelos tratados de educação, sempre mais restrito do que o dos meninos. No final da Idade Moderna, as mulheres seriam brindadas pela pena de Rousseau com a perda da liberdade, justamente o ideal máximo do Iluminismo. Dos conventos para o mundo era o movimento que se deveria esperar de um século tão "iluminado". Mas ao contrário, condenado o ensino religioso em prol de uma educação laica, a mulher

---

26. Dorothea Engrassia Tavareda Delmira, APUD Maria Antônia Lopes, op. cit., p. 33.

27. Veja-se desses autores: Mary Wollstonecraft, *Vindication of The Rights of Woman,* (1792) Londres, 1988; William Thompson, *Appeal of one Half the Human Race, Woman, against the Pretensions of Other half, Men, to retain Then in Political and Thence in Civil and Domestic Slavery,* (1825) Londres, 1983; Charles Brockden Brown, *Alcuin a Dialoque,* (1798), 2ª ed., New Haven, 1935.

28. Embora bastante conhecidas as idéias de Rousseau sobre a educação de Sofia, cabe lembrar um breve trecho: "Não convém, portanto, a um homem que tem educação, tomar uma mulher que não tem, ... Mas eu preferia cem vezes uma jovem simples e grosseiramente educada, a uma jovem culta e enfatuada, que viesse estabelecer no lar um tribunal de literatura de que seria presidenta. Uma mulher assim é o flagelo do marido, dos filhos, dos amigos, dos criados, de todo o mundo. Do alto de seu gênio ela desdenha todos os seus deveres de mulher ... Fora de casa ela é sempre ridícula e mui justamente criticada, pois não se pode deixar de se-lo quando se sai de sua condição ... Toda mulher letrada permanecerá solteira a vida inteira, em só havendo homens sensatos na terra". Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Emílio ou da Educação,* (1762), (trad.), São Paulo, 1968, p. 489.

foi mandada de volta ao lar, seu local por excelência nunca tão ampla e "cientificamente" comprovado.[29]

A figura da "salonnière" lentamente desaparece nos anos que antecedem a Revolução Francesa, e o espaço público esvazia-se da presença dessas mulheres entusiastas e promotoras das letras. Com a Bastilha cairiam também os sonhos progressistas e feministas de igualdade de direitos civis e de educação entre os sexos. Nos primeiros anos do movimento revolucionário, as mulheres lutaram lado a lado com os homens e algumas revolucionárias acreditaram na participação feminina na nova ordem que ajudavam a erguer. Mas foram mandadas para casa pelos revolucionários que elas próprias auxiliaram a colocar no poder.[30] Expressão desse sentimento de impotência é a famosa frase da revolucionária Olympe de Gouges ao subir ao cadafalso: Oh meu pobre sexo! Ó mulheres que não ganharam nada da Revolução!"[31]

Quão próximas ou distantes da colônia portuguesa na América se encontrariam no século XVIII essas idéias? Não é difícil imaginar o estado da instrução num país onde não existiam nem imprensa ou univesidades, e onde até o ensino básico se encontrava desorganizado após a expulsão dos jesuítas. Se numa época em que se valorizava apenas a educação do sexo masculino, aqueles que desejavam uma instrução mais completa deveriam partir para a Metrópole, não é de estranhar que a educação feminina recebesse diminuta atenção.

Tradicionais centros de cultura, os conventos, e na ausência destes, os recolhimentos, eram os poucos espaços que abrigavam algumas meninas para

---

29. Referindo-se à autoridade da mulher e do marido, Rousseau submete-a ao jugo masculino: "O império da mulher é um império de doçura, de habilidade ... Ela deve reinar na casa como um ministro de Estado, fazendo com que comandem o que quer fazer. Neste sentido os lares mais felizes são aqueles em que a mulher tem mais autoridade; mas quando ela despreza a voz do "chefe", quando que usurpar os direitos dele e mandar sozinha, o que resulta da desordem é miséria, é escândalo, é desonra". Cf. Jean-Jacques Rousseau, op. cit., p. 489; Veja-se sobre a problemática Mulher-Iluminismo o interessante artigo de Sylvana Tomaselli"The Enlightenment Debate on Women" IN *History Workshop Journal*, vol. 20, 1985, pp. 101-124 e a clássica obra de Paul Hoffman, *La Femme Dans La Pensée Des Lumières*, Paris, s/d.

30. Cf. Joan B. Landes, *Women and The Public Sphere in The Age of the French Revolution*, Londres/Ithaca, 1988, (principalmente a II Parte).

31. APUD Linda Kelly, *Women of The French Revolution*, Londres, 1987. Olympe de Gouges na sua *Déclaration Des Droits de La Femme, Dediée à La Reine* (1791), Paris, 1986, acreditava que a lei deveria ser a expressão da vontade geral, argumentava sobre a igualdade entre os sexos, colocava-se contra o racismo e advogava a educação para as mulheres, bem como a abertura a partir desta, de todas as carreiras sem qualquer empecilho para as representantes do sexo feminino.

serem educadas e onde era possível encontrar-se uma mestra. Na falta absoluta de um ensino institucionalizado eles serão, além da instrução doméstica, a única opção educacional para as mulheres da Colônia até o século XIX.

2 - EDUCANDAS NOS CONVENTOS E RECOLHIMENTOS

Ao contrário do que sucedia em Portugal quando, durante a segunda metade do século XVIII, a educação feminina se tornou moda, no Brasil, a vida social era ainda muito limitada e só começará a mudar de forma mais significativa no Rio de Janeiro após a chegada da corte, quando novos hábitos serão introduzidos na pacata sociedade carioca.[32]

Mas se a instrução feminina não era uma idéia generalizada na Colônia, as opções de educação feminina à disposição das famílias mais diferenciadas eram semelhantes às existentes na Metrópole, sempre, é claro, de forma mais restrita. As meninas podiam aprender as primeiras letras em casa, na forma de instrução doméstica junto com seus irmãos e serem introduzidas no ensino da religião para poderem acompanhar os sermões e o culto católico.[33] Uma outra opção era o ensino institucional nos conventos e recolhimentos, que acolhiam meninas, muitas vezes bem pequenas, com o objetivo de dar-lhes uma instrução religiosa já direcionada para uma vocação futura. Mas não recusavam aquelas que desejavam apenas se educar, para quem a clausura era apenas um estágio passageiro. Encontraremos meninas que permaneceram ou que saíram, em todas as instituições estudadas, independentemente dos objetivos traçados em seus estatutos.[34]

Porém, sempre é bom lembrar que as instituições de reclusão feminina na região Sudeste que acolhiam educandas se desenvolveram somente a partir do

---

32. Sobre a transformações sociais e os novos hábitos no Rio de Janeiro de D. João VI vejam-se: M. de Oliveira Lima, *D. João VI no Brasil*, Rio de Janeiro, 1909, Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos*, Brasília, 1977, Leila M. Algranti, *O Feitor Ausente, estudo sobre a Escravidão Urbana no Rio de Janeiro 1808-1822*, Petrópolis, 1988, p. 91.

33. Veja-se sobre a educação doméstica e a importância das mães e dos padres curas enquanto educadores: José Ferreira Carrato, *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*, São Paulo, 1968, p. 99.

34. Isidora da Encarnação, por exemplo, entrou no Recolhimento da Macaúbas em 1748 na condição de Educanda. Ignora-se a sua idade, mas os registros referem-se a uma menina. Era filha de Manuel Barbalho e Josefa Pimenta e trouxe por conta de seu dote um escravo e mais 156 oitavas de ouro. Deixou o estabelecimento em 1756 não desejando professar. Cf. ACM-MG, Registros de Entradas. pp. 49-50.

século XVIII. Assim, até esta época, a instrução feminina, quando existente, era fruto de autodidatismo, ou restrita ao que se podia absorver em casa. Sabe-se que, além dos breves exemplos que sempre ocorreram, apenas um reduzido número de mulheres tinha acesso a uma educação mais aprimorada. Dentre elas se encontram as religiosas que necessitavam de certos conhecimentos para poderem exercer seu ofício; algumas, porém, recebiam apenas uma instrução mínima a fim de acompanharem o ritual.[35]

Embora entre as carmelitas houvesse (e ainda há) o costume de escreverem sobre a vida comunitária ou sobre suas companheiras de clausura, não há indícios de que escritos desse tipo, poemas e obras de devoção tenham existido. Relatos de consciência sob a orientação dos confessores também não chegaram até nós, originários dos estabelecimentoss carmelitas e concepcionistas existentes na região Sudeste.[36] Em Portugal ou na América espanhola encontraremos na época, e mesmo em séculos anteriores, freiras letradas que levaram a público seus escritos.[37]

Mas Jacinta de São José, a fundadora do Convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, era uma mulher que cultivava a leitura e se preocupou em divulgar no seu convento obras de devoção que circulavam em Portugal. Vários dos livros antigos que se encontram hoje na biblioteca daquele estabelecimento devem ter sido trazidos por ela quando de sua viagem a Portugal. Ao que tudo indica, Jacinta procurava aprimorar o espírito religioso na sua instável fundação com a introdução de obras pias. Dentre esses livros não constam edições em latim. Jacinta teve o cuidado de trazer obras escritas ou traduzidas em espanhol e português, como *A Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmem* em 7 volumes, divididos em 30 livros, escrita por autores diferentes e publicados entre 1644 e 1739 em

35. José Ferreira Carrato, examinando as assinaturas dos Registros da Devassa ocorrida no Recolhimento das Macaúbas, considera ter ficado tentado a deduzir que uma recolhida tenha assinado por todas, porque as assinaturas são parecidas. Veja-se José Ferreira Carrato, op. cit., nota 46, p. 116.

36. Não se sabe se o relato dos êxtases de Jacinta de S. José foram escritos por ela, ditados a seu confessor, ou se ele tomou a iniciativa de escrevê-los. Note-se entretanto que foram escritos na primeira pessoa. Cf. Baltazar da Silva Lisboa, *Anais do Rio de Janeiro,* Rio de Janeiro, 1835, Tomo VII, Cap. V, pp. 392-443.

37. Um exemplo famoso é a obra de Sor Maria do Ceo, (1658-1753), da qual destaca-se: *Aves Ilustradas em Avisos para as Religiosas servirem os Officios de seus Mosteiros,* Lisboa Ocidental, 1738; nunca será demais lembrar a célebre Sor Juana Ignes de la Cruz que se destacou pelos seus escritos religiosos e profanos.

Madri. Eles contam a história da ordem desde o início até 1666.[38] No mesmo gênero existe a *Chrônica de Carmelitas Descalços - Particular do Reyno de Portugal e Provincia de San Felipe.* São 9 livros em 3 tomos, publicados em Lisboa entre 1657-1753. No segundo tomo lê-se: "Livraria das Carmelitas Descalças do Rio de Janeiro" e as religiosas acreditam que se trata da letra de Madre Jacinta.[39]

Além do interesse de Jacinta em divulgar para suas irmãzinhas a história da ordem que desejava fundar no Brasil, outras obras trazem anotações com sua letra: *Las Obras de Ludovico Blosio*, traduzidas por Frei Gregório de Afaro (1602), e *Combate Espiritual* de D. Lourenço Scupoli, tradução portuguesa de Dom Thomas Bequeman (1707). Para uma mulher mística como era, nota-se seu interesse por escritos do gênero. Pertencia também a ela as *Meditaciones Espirituales del Venerable Padre Luiz de Puente*.[40] Outros livros do século XVII e do início do XVIII podem ter sido introduzidos pela fundadora, todos eles de formação religiosa e espiritual.[41] A lista de livros editados na segunda metade do século XVIII, e posteriores à morte de Jacinta, a qual consta da biblioteca do seu convento, é bastante ampla, o que sugere que o hábito introduzido no início da fundação persistiu. As religiosas encontravam os meios de trazer da Metrópole as obras que necessitavam para sua formação. Não há, porém, edições dos escritos de Santa Teresa anteriores a 1750 — com exceção dos *Avisos Espirituales de Santa Teresa de Jesus,* comentados pelo Padre Alonso de Andrade, uma edição espanhola de 1646 — embora sua obra se encontre bem representada na livraria do Convento.[42]

---

38. Vol.I por Frei Francisco de Santa Maria, Madri, impresso por Julian de Paredes, 1644; vol. III e IV por Frei Joseph de Santa Teresa, Madri, impresso por Julian Paredes, 1684; vol. V por Frei Manuel de São Jerônimo, Madri, impresso por Geronimo de Estrada, 1706; vol. VII por Frei Anastasio de Santa Teresa,Madri, impresso por D. Miguel F. Rodriguez, 1739; falta o vol. II e do VI existe apenas um fragmento.

39. O tomo I é de autoria de Frei Belchior Sant'Ana, o II de Frei João do Sacramento, e o III de Frei José de Jesus Maria, impressos em Lisboa em 1657, 1721 e 1753 respectivamente por Henrique Valentim de Siqueira, Ferryrenciana e Bernardo Antonio de Oliveira.

40. Ludovico Blosio, *Las Obras*, trad., Saragoça, impresso por Alonso Rodrigues, 1602; D. Lourenço Scupoli, *Combate Espiritual*, trad., Lisboa, Valentim Deslandes, Lisboa, 1707 (2 exemplares); *Meditaciones Espirituales del Venerable Padre Luiz de Puente*, Madri, Diego Martinez Abad, 1718, Tomo II e III.

41. Como por exemplo: Frei Antonio Arbiol (franciscano), *Mistica Fundamental de Cristo Senor Nuestro, explicada por el glorioso beato San Juan de la Cruz y el Religioso Perfecto conforme a los cien Avisos y Sentencias espirituales del Mismo Beato Padre*, Saragoça, impresso por Pedro Carreras, 1726; Frei Isidoro de Leon, *Mistico Cielo*, Madri, Roque Rivo de Miranda, 1686; constam da lista de livros antigos do convento outras obras que juntamente com algumas destas serão objeto de análise no próximo capítulo.

42. *Avisos Espirituales de Santa Teresa de Jesus, comentados por el Padre Alonso Andrade*, Barcelona, s/editora, s/d, Licenças de 1646.

É provável que tenham existido, mas que fossem de leitura individual. Mesmo assim, parece estranho que não se tenham conservado pelo menos algumas edições das obras de Santa Teresa datadas da primeira metade do século XVIII.

De qualquer forma, chama a atenção em meio às obras de devoção um livro sobre ortografia: *Ortografia ou Arte de Escrever e Pronunciar com acerto a Lingua Portuguesa*, de João de Moraes Madureyra Feyjó (1734), que Jacinta deve ter trazido para a instrução das noviças.[43] As religiosas de Santa Teresa recebiam, no convento, quando necessário, portanto, as primeiras letras e dispunham de uma boa biblioteca especializada para suas necessidades espirituais, se levarmos em consideração os padrões da época.[44]

Madre Helena Maria, outra religiosa de destaque na Colônia, sabia ler e escrever, mesmo sendo de família muito humilde e ter entrado no Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo na condição de serva. Helena deve ter se instruído enquanto vivia no Recolhimento, pois acredita-se que as cartas que enviou ao Morgado de Mateus, solicitando ajuda para a fundação do novo Convento da Luz, tenham sido escritas de seu próprio punho. De acordo com as crônicas do Mosteiro da Luz, também Frei Galvão empenhava-se em ensinar as religiosas a cantarem o ofício e a ler: "costumava pedir a uma de suas sobrinhas que cometesse erros, para a partir das correções dirigidas a ela pudesse ensinar as menos aptas".[45]

No Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, a lista de livros, arrolada no inventário de bens do estabelecimento em 1747, revela que tipo de leitura se encontrava à disposição das reclusas. Como se poderia esperar, eram obras litúrgicas, vidas de santos e livros religiosos. Da mesma forma que no Carmelo do Rio de Janeiro, a maior parte delas em português ou espanhol e praticamente nada em latim. [46] O teor das obras é semelhante àquele existente no convento do Rio de

43. João de Morais Madureyra Feyjó, *Orthographia ou Arte de Escrever e Pronunciar com acerto a Lingua Portugueza*, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1734.

44. Veja-se, para efeito comparativo, o que havia à disposição no mercado brasileiro mais de 50 anos depois: a lista de livros de religião que o livreiro baiano Manuel da Silva Serva levou para vender no Rio de Janeiro em 1820, citada por Maria Beatriz Nizza da Silva em seu estudo *Cultura e Sociedade no Rio de Janeiro* (1808-1822), op. cit., pp. 88-90.

45. APUD Leda Maria Rodrigues, *A Instrução Feminina em São Paulo, subsídios para sua história*, São Paulo, 1962, p. 53.

46. Até fins da Idade Média os temas místicos, morais e apologéticos são em geral tratados em latim. À medida que as heresias populares ganham terreno, a Igreja é obrigada a combatê-las no próprio campo em que se desenvolvem. Seguem-se portanto, no século XV, traduções de obras influentes, como por exemplo, *A Imitação de Cristo*. Cf. Antonio José Saraiva e Oscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, 8ª ed., Porto, 1975, p. 151.

Janeiro. As reclusas dispunham para a doutrina, além do *Catecismo Romano,* do *Breviário* e da *Imitação de Cristo,* várias obras de exercícios espirituais, vidas de santos e inclusive um exemplar do *Martirológio Romano.* É interessante a presença de um livro sobre Sor Juana Ignez de la Cruz. Mas o que impressiona é o fato de que em aproximadamente 30 anos, a lista de uns trinta livros tenha sido duplicada, sinal de que havia empenho em se divulgar mais a leitura.[47] A lista de 1774 traz novos livros mas também outros exemplares dos já existentes. Alguns deles foram doados em testamento pelo Rvdo. Antônio Munis Marianno.

Parece igualmente notável o fato de constar nos estatutos dessa instituição a exigência de que as jovens que entrassem soubessem ler e escrever "e ao menos rezar também o ofício parvo de Nossa Senhora cada dia."[48] Mesmo levando-se em consideração que os "Termos de Bem Viver" assinados na intendência da polícia no início do século XIX estivessem relacionados à população mais carente e menos instruída, sabe-se que a taxa de mulheres alfabetizadas era mínima na época. Como lembrou Leda Maria Pereira Rodrigues, nos inventários da vila de São Paulo analisados por Alcântara Machado, somente duas mulheres sabiam assinar o nome.[49] Nos Termos da polícia relacionados a "Bem Viver", do total de homens livres, 40,33 % assinaram, enquanto apenas 2,2% das mulheres da mesma condição aparecem assinando. Naqueles relativos a "Bem Avizinhar", 36,5% dos homens são alfabetizados, e pelo menos 6,2% das mulheres sabem assinar seu nome.[50] O mais comum, entretanto, é constar a assinatura de outra pessoa "a rogo" da interessada, ou esta assinar com um "X".[51]

Se as mulheres no seu cotidiano lutavam por direitos adquiridos e não se intimidavam em se dirigir às autoridades para exercê-los, a instrução não era algo pelo qual se batiam, nem parece ter sido uma preocupação das mulheres da elite. O

47. ACM-SP, Livro do Recolhimento de Santa Teresa; Registro de Inventário dos Bens do Recolhimento de Santa Teresa 1747-1795 (não codificado). Agradeço a gentileza de Mary del Priore em indicar-me a existência desse documento não classificado. Veja-se anexo I no final da tese.

48. APUD Leda Maria Rodrigues, op. cit., p. 49.

49. Cf. Leda Maria Rodrigues, op. cit., pp. 36-37.

50. Cf. Marcos de Freitas Reis, "A intendência da Polícia da Corte do Estado do Brasil: Os termos de Bem Viver e a ação de Paulo Fernandes Viana" IN *Anais da II Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica (SBPH),* São Paulo, 1983, pp.96-97. Na sua classificação, o autor separa por categorias os termos de Bem Viver, fornecendo porcentagens sobre o envolvimento de homens e mulheres de acordo com a condição legal (livres e escravos), sexo e se eram ou não alfabetizados.

51. ANRJ, Cód. 410, vol. 1 e 2, Termos de Bem Viver (1808-1810 e 1819-1826).

limitado interesse por uma educação feminina foi expresso pelos homens de letras da Colônia, ou por aqueles que se envolveram em atividades caritativas, sempre em função da condição social das mulheres e das atividades que desempenhariam no futuro, como era próprio do século. Tanto nas instituições de reclusão feminina fundadas com objetivos educacionais, como naquelas direcionadas para a religião, dava-se atenção a alguma instrução das mulheres.

Nos Recolhimentos de Órfãs da Irmandade da Misercórdia, as meninas recebiam uma educação voltada para o casamento, uma vez que os estabelecimentos haviam sido fundados com esta finalidade. Os estatutos do Recolhimento do Rio de Janeiro, por exemplo, firmavam claramente: "No tempo que lhes sube-jar destes exercícios espirituais, se ocuparão em cozer, fazer rendas e em aprender todas as mais cousas que são necessárias a uma mulher honesta, e huma boa mãe de família, para que com as suas prendas adquiridas facilitem melhor o seu estado; e se recomenda muito à Regente, que com cuidado particularmente evite nas recolhidas a ociosidade..."[52]

Havia no momento da fundação desse estabelecimento, em 1739, 15 vagas para órfãs que deveriam ter entre 9 e 11 anos no momento da entrada, "e daí para cima não serão admitidas, ...". Além de serem filhas legítimas e brancas, seriam preferidas as órfãs de pai e mãe e as mais desamparadas.[53] Uma série de normas regulava a entrada de pensionistas quanto aos aspectos morais das candidatas, a fim de se evitar a má influência que poderiam exercer sobre as órfãs. Sabe-se, porém, como foi visão, que o número de pensionistas acabou excedendo o de órfãs, provocando não só a desorganização da casa como o distanciamento dos objetivos iniciais dos fundadores. Antes de ser um local para instrução, pretendia-se na Misericórdia uma educação de costumes de acordo com os modelos de virtude feminina da época. Como nas demais instituições de reclusão estudadas, não será encontrada nos Estatutos qualquer especificação sobre o currículo aplicado à instrução das meninas. O fato pode parecer óbvio nos estabelecimentos religiosos pois, formalmente, as ordens contemplativas não poderiam se dedicar à educação

52. ASCM-RJ, Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio Janeiro (1739), estatuto 4, parágrafo 1.

53. Idem, estatuto 3, parágrafo 1.

de meninas.[54] Mas tendo em vista que a maior parte das instituições religiosas não eram realmente conventos e que o Recolhimento das Órfãs visava preparar as meninas para o casamento, poderia se esperar que trouxessem algumas exigências nesse sentido. Mas os estatutos da Misericórdia, quando se referem à instrução, são extremamente breves:

"E algumas pessoas que quiserem mandar para o Recolhimento algumas meninas para nele aprenderem a ler, escrever, e o mais que no dito Recolhimento se ensina às Orfãs de Número, serão nele recebidas, sustentando-se a sua custa sem pagarem cousa alguma para o Recolhimento, exceto as Mestras com quem se poderão ajustar antes de entrarem nele no preço que lhes hão de dar; mas isso se deve observar havendo comodidade na casa do Recolhimento sem detrimento das órfãs, e com autoridade da Mesa a qual se informará primeiro com a Regente,que declarará se convém ou admitir-se alguma menina."[55]

A inexistência de Registros de Entradas para o período colonial não permite avaliar a função de educandário que por ventura o Recolhimento da Misericórdia do Rio de Janeiro tenha assumido. Pela documentação da polícia e pela correspondência interna localizada, o mais provável é que a casa assumiu o papel de instituto de correção para mulheres "desonradas" além de ser um local para a preservação da honra feminina. Tendo em vista as reticências colocadas quanto à presença de educandas e a ausência de um programa de estudos mesmo quando da reformulação dos Estatutos, não parece que o estabelecimento tenha dedicado maior atenção à instrução, do que ensinar às meninas as primeiras letras e trabalhos de agulha. De acordo com a política metropolitana, ainda no século XVIII, a função primordial das mulheres da Colônia era serem boas mães e esposas, e é esta que é enfatizada nos Estatutos da Misericórdia, embora se tratasse de uma iniciativa privada.

---

54. Cf. Martine Sonnet, op. cit., p. 26.

55. Cf. ASCM-RJ, Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, estatuto 6, parág. 9.

As primeiras manifestações oficiais por parte da Coroa portuguesa quanto à educação das meninas se manterão presas aos mesmos objetivos. Quando da confirmação do Recolhimento das Macaúbas em 1789, D. Maria I restringirá a medida ao estabelecimento de um instituto de educação, negando a permissão para a transformação da casa em convento.[56] Exigirá para tanto a reformulação dos Estatutos e a redação de um plano de ensino. Não se sabe porque a ordem régia foi retardada em quase cem anos, porém é de se supor que as reclusas procurassem adiar a medida a fim de dar continuidade aos objetivos religiosos da fundação.

Inspirada possivelmente pelas idéias ilustradas do século, não era a primeira vez que a rainha autorizava a criação de um educandário feminino. Dois anos antes, um alvará de D. Maria I estabelecia a construção de uma casa de instrução para meninas em Sabará, de acordo com as verbas legadas por um doador "convertido" que desejava fundar instituições pias naquela comarca.[57]

Somente teremos novas notícias de algum interesse por parte da Coroa para a fundação de um estabelecimento de ensino para meninas no início do século XIX, quando surge o empenho para a fundação do Recolhimento de Sorocaba.[58] O que se observa, portanto, é o total desinteresse por parte dos monarcas para a criação de estabelecimentos que pudessem aprimorar o estado da educação feminina na Colônia. A menção a educandários só surge na documentação oficial, quando uma iniciativa particular para a fundação de um convento ameaça a política portuguesa de restrição à vida religiosa feminina no Brasil. Mas sinal de que o que os colonos desejavam eram realmente conventos e não escolas é o fato de apenas o Recolhimento das Macaúbas ter se tornado um colégio, e isso só após a independência em meados do século XIX. Todas as demais instituições permaneceram sendo casas de religiosas, que abrigavam mulheres leigas e educandas e se transformaram em conventos quando surgiram as oportunidades.

---

56. Cf. ANRJ, Mesa do Desembargo do paço, Cx. 130, pacote 2, doc. 5;, vejam-se maiores detalhes sobre a confirmação do estabelecimento no segundo capítulo desse trabalho, na parte intitulada Instituições Femininas de Reclusão.

57. Cf. ANRJ, Cód. 440, Cartas, Provisões e Alvarás. Alvará da rainha para o estabelecimento de casas de Educação e Hospitais em Sabará com verba de Antonio de Abreu Guimarães (3-11-1787).

58. A origem do Recolhimento de Sorocaba e as dificuldades enfrentadas para a sua fundação, bem como o artifício de fundar um educandário para conseguir o beneplácito do monarca, já foram mencionados no segundo capítulo. Vejam-se também as notas 76 e 77 daquele capítulo.

Conforme foi visto no capítulo quarto, os dados relativos às educandas nos Registros de Entradas das instituições estudadas são escassos. Ora não aparecem referências às meninas, ora não constam informações sobre a idade de entrada das reclusas. Tampouco eles são esclarecedores sobre as saídas. A tabela abaixo indica o total de meninas menores de 15 anos que foi possível computar em cada instituição.

TABELA 7.1

Entrada de Meninas de até 15 anos nas Instituições Estudadas

Instituição	Número	(%)
Rec.de Santa Teresa (SP)	8	17,8
Rec. da Luz	7	16,3
Conv.de Santa Teresa (RJ)	7	22,6
Conv. da Ajuda	12	44,6
Rec. das Macaúbas* - -	—	—

Fonte: Registros de Entradas / Habilitações para Noviciado.
* Como a idade de entrada nos Registros está ausente em 94,8% das reclusas em Macaúbas, a informação foi omitida por falta de representatividade.

Nota-se na tabela 7.1 que em todas as instituições entraram meninas com idade inferior àquela permitida para a profissão religiosa (16 anos). O noviciado geralmente de um ano poderia justificar as entradas com 15 anos. Sabe-se, porém, pela tabela 4.4, que muitas eram admitidas bem antes de completarem 10 ou 11 anos, sendo que até crianças de colo foram aceitas com o objetivo de se tornarem religiosas mais tarde.[59] No convento da Ajuda, a presença de educandas foi assinalada várias vezes nas pastorais dos bispos destinadas à comunidade e nas crônicas existentes, embora pelos registros de Entradas não se possa avaliá-las com precisão, pois não consta qualquer informação desse tipo. Quanto às idades de

59. Veja-se o capítulo IV desse trabalho.

entrada das religiosas nessa instituição, elas foram colhidas nos processos de Habilitação para Noviciado existentes na Cúria do Rio de Janeiro. Mas é justamente no Recolhimento das Macaúbas, para o qual não se dispõe das datas de nascimento das reclusas, que se pode perceber melhor a função de educandário assumida pelas instituições de reclusão na Colônia, devido a outras informações disponíveis nos Registros de Entradas.

Das 66 reclusas registradas durante a pesquisa como educandas, 57 (34,1 %) pertenciam às Macaúbas. Do total, apenas 15 (22,7 %) permaneceram nas instituições e tomaram o hábito da ordem. Josefa da Purificação, por exemplo, entrou em 1774 provavelmente com 5 anos como educanda, e em 1790 passou para o rol das irmãs-de-hábito. Era natural da freguesia de Roça Grande, próxima do Recolhimento, e fora enviada para a companhia de suas tias Ana Bernarda Custódia dos Anjos e Ana Nazareth para se educar; foi sustentada por seu pai até o momento de dotá-la. Josefa faleceu em 18/9/1851 como religiosa.[60] Mariana Bernarda dos Anjos também entrou inicialmente como educanda, quando era menor de idade porque seu pai servia como cirurgião da casa. Mais tarde, "por querer a menina permanecer", foram dadas 800 oitavas de ouro em adiantamento pelo dote. Após a morte do pai, a menina permaneceu "em atenção ao defunto", embora não tivesse sido completado o dote. Não consta nem que saiu, nem a data da sua morte.[61]

Muitas meninas entravam para serem educandas nas Macaúbas e a permanência no futuro estava sujeita à sua própria vontade. Fazia-se praticamente um teste de vocação: Valéria Tereza de Jesus, uma das religiosas que aparece como solicitada, nas denúncias dos crimes de solicitação nas Macaúbas, entrou em 1751. Consta do Registro de Matrículas que fora enviada para se "educar e depois de ter idade suficiente de escolher estado e querendo por sua livre vontade ficar no mesmo Recolhimento darão seus pais o seu dote". Valéria era filha do capitão João Mendes da Cunha e de Prudenciana do Espírito Santo, moradores no arraial de Santa Rita, comarca de Sabará. Pagava como educanda 30 oitavas de ouro por ano sem incluir gastos com vestuário ou farmácia. Em 1770 foi pago seu dote de 3000 cruzados com um sítio e mais uma negra para completar a quantia. Dois anos depois,

60. ACM-MG, Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, p. 131.

61. Idem, p. 53.

entretanto, saiu para se tratar de uma doença. Nada mais consta. Não se sabe se retornou ao recolhimento ou se faleceu fora da clausura.[62]

Ana Maria do Coração de Jesus é um caso típico de educação conventual entre as famílias mais favorecidas da região. Filha do capitão Manoel Gomes da Motta e de D. Maria da Costa Negreiros, moradores nas vizinhanças do Recolhimento, entrou nas Macaúbas em 1755 "para se educar", saindo poucos anos depois em 1761, provavelmente em idade para "tomar estado". Durante sua breve estadia eram pagas 37 oitavas de ouro por ano para seu sustento, "... obrigando-se os ditos pais a vesti-la e assistir-lhe em suas doenças até que chegue a dita menina a idade suficiente para escolher estado."[63] Existem vários casos como este, indicativos de que a prática da educação conventual não estava alheia aos costumes da Colônia. Como sucedia em Portugal era também comum se enviar para a clausu-ra uma menina em tenra idade a fim de ser educada nos princípios da religião por uma tia ou madrinha freira. Foi exatamente o que sucedeu com Joana Batista filha do alferes Jeronimo Gomes Pereira. A menina entrou com 5 anos aos cuidados da madrinha, Tomásia de Jesus, e permaneceu até os 32 anos quando provavelmente desistiu da vida religiosa.[64]

Outro exemplo, é o caso de Ludovina do Amor Divino, afilhada do cônego Ignácio José de Souza Ferreira, que entrou nas Macaúbas em 7 de julho de 1822, levada por seu outro padrinho o licenciado José Luís de Brito. Em 1835, recebeu pela morte deste todos seus bens, tendo sido instituída sua única herdeira.[65] Em 1837, entretanto, Ludovina deixou o recolhimento com a justificativa de apresentar uma doença, prometendo retornar. Sabe-se, porém, por seu testamento datado de Mariana em 1853, que Ludovina não retornou, que era filha natural de Justa Inocencia mas ignora-se o nome do pai. (Talvez fosse aquele seu padrinho que lhe legou a herança). A ex-educanda e religiosa explica em seu testamento: "Declaro que vivi sempre no estado de solteira, mas por fragilidade humana tive dois filhos ... os quais vivem em companhia de seu pai ... os quais instituo herdeiros das duas

62. Ibidem, p. 53.

63. ACM-MG, Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, p. 62.

64. Idem, p. 64.

65. Cf. Arquivo Histórico da Casa Setecentista de Mariana, 13 C. E. Regional IBPC - MG Inventário de José Luis de Brito, Auto 339, Cód. 9.

partes dos meus bens e da minha terça..."[66] Ludovina não faz qualquer menção à sua passagem pelo recolhimento, embora declare ser Irmã das Ordens Terceiras de Na. Sa. do Carmo, São Francisco e da Confraria da Senhora das Merces, onde desejava ser sepultada. Como outras jovens, entrara no recolhimento como educanda, permanecera certo periodo como irmã de hábito e depois optara por uma vida leiga.

O que contudo parece digno de nota é que, apesar da educação conventual ser institucionalizada no país, nem mesmo nos estatutos das Macaúbas encontraremos menções às educandas ou ao que lhes era ensinado. Pode-se supor a exemplo do que sucedia no Recolhimento mineiro do Vale das Lágrimas que as jovens eram enviadas para a clausura "porque ali mandam alguns pais de família ensinar suas filhas, e dali costumam sair não só provetas em artes liberais, mas também no Santo amor, e temor, de Deus. "Pelo menos era assim que o comandante das Minas Novas informava ao corregedor da comarca do Serro sobre os benefícios existentes e a importância do recolhimento do Vale das Lágrimas.[67]

O currículo mais detalhado sem dúvida é o proposto para o Recolhimento de Olinda. Porém, como destacou Maria Beatriz Nizza da Silva ao analisar os estatutos redigidos por Azeredo Coutinho para as recolhidas de Nossa Senhora da Glória, nota-se que a educação das moças era encarada fundamentalmente como uma "formação" e que a parte referente à instrução era bem reduzida.[68] Mas de qualquer modo era algo inovador na Colônia e um passo em direção a uma maior preocupação com o ensino feminino. Em 1798, ao redigir os estatutos do recolhimento pernambucano, Azeredo Coutinho desponta como defensor da educação feminina:

"Aqueles que não conhecem o grande influxo que as mulheres tem no bem, ou no mal das sociedades, parece que até nem querem que elas tenham alguma educação. Mas isto é um engano, é um erro, que traz o seu principio da ignorância. As mulheres ainda que não se destinam para fazer a guerra, nem para ocupar o

---

66. Arquivo Histórico da Casa Setecentista de Mariana 13 C.E. Regional IBPC-MG, 2 Oficio. cód. 128, auto 2596 Inventário e testamento de Ludovina do Amor Divino.

67. Cf. "Carta do comandante das Minas Novas ao Ouvidor da Comarca do Serro de 23 de junho de 1780", IN *RAPM*, 1897, ano II, abril-junho, pp. 352-353.

68. Cf. Maria Beatriz Nizza da Silva "Educação Feminina e Educação Masculina no Brasil Colonial" IN *Revista de História*, São Paulo, 1977, nº 109, ano XXVIII, p. 164.

ministério das coisas sagradas, não têm contudo ocupações menos importantes ao Público."[69]

Inspirado em Fénelon, Azeredo Coutinho referia-se à importância das mulheres como educadoras de seus filhos: "Elas têm uma casa que governar, marido que fazer feliz e filhos que educar na virtude: ..."[70]

Após tratar da importância da educação feminina, dos papéis sociais das mulheres, e de regular os horários e práticas no interior da clausura, Azeredo Coutinho se detém naquilo que torna seu regimento pioneiro no Brasil: um currículo para as meninas. Como Verney e outros ilustrados que se preocuparam com a questão, não exige muito das educandas — orfãs ou pensionistas — enfatiza a importância de aprenderem a ler e escrever corretamente e serem ágeis nas contas. Dispensa o aprendizado do latim e da música, e coloca toda a atenção na instrução da economia doméstica e na arte de cozer e bordar.[71] Apesar de propor uma disciplina rígida e de sustentar que a melhor forma de se educar as meninas é na clausura, não prevê como fizera Ribeiro Sanches o mesmo para os meninos. Estes poderiam sair do Seminário com maior facilidade. Para amenizar as horas de estudo, as mestras deveriam promover brincadeiras e deixá-las à vontade e "... fingindo que não as ouve, aproveitar para conhecê-las e depois aconselhá-las moralmente."[72]

O bispo ilustrado não foge portanto, ao modelo de homem de letras de seu tempo quanto às idéias sobre a educação feminina. Comparado ao Regimento do Colégio das Macaúbas de 1843, o currículo de Azeredo Coutinho é ainda bastante pobre.[73] Macaúbas se tornará como O Caraça, o colégio masculino que lhe serviu de exemplo, um modelo de instituição de ensino para as demais regiões.

---

69. Cf. D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *Estatutos do Recolhimento de Nossa Senhora da Glória do lugar da Boavista de Pernambuco*, Lisboa, 1798, p. 2.

70. Idem.

71. Cf. Azeredo Coutinho, op. cit., pp. 95-106. Para efeito de comparação, veja-se o currículo para os meninos redigido pelo mesmo bispo ilustrado: D. José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho, *Estatutos do Seminário Episcopal de Nossa Senhora da Graça da Cidade de Olinda*, Lisboa, 1798.

72. Idem, p. 107.

73. No antigo recolhimento, transformado em educandário, as meninas carentes e as pensionistas recebiam a mesma educação. Ensinava-se: "... a ler e escrever várias qualidades de letras, gramática portuguesa, aritmética até as proporções, francês (tradução, leitura e escrituração) geografia, música vocal, e instrumental de piano, cozer, arte de florista e de fazer enfeites, doutrina cristã, civilidade e tudo o que é necessário a uma mãe de família. Cf. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Arm. 3, Primeira Gaveta, pasta 29, Cartas ao padre Lana, folhas avulsas, Regulamento do Colégio das Macaúbas, carta de D. Antonio Viçoso 30 março de 1863.

Bem antes, no entanto, de Azeredo Coutinho abraçar as idéias de Fénelon e Verney, e dos alvarás de D. Maria I para a fundação de educandários em Minas, uma voz dissonante surge na América portuguesa em defesa da igualdade de educação entre os sexos. Feliciano de Souza Nunes, nos *Discursos Político-Morais* editados em 1758, inicia seu "Discurso V" com um elogio à Razão que considera o princípio fundamental do conhecimento. A seguir, coloca-se contra aqueles que consideram a mulher incapaz e argumentam "que nelas é mais proveitosa a ignorância do que o entendimento." O objetivo do "Discurso" é provar "que é cegueira afirmar que na mulher o uso da Razão é algo danoso."[74]

Escrevendo na Colônia em meados do século XVIII, Souza Nunes utiliza na sua retórica a favor do "segundo sexo", recursos bastante conhecidos na época: exemplos de mulheres instruídas retirados da história antiga e portuguesa, passagens e citações de autores clássicos e da Bíblia. E a vista de tantos exemplos conclui:

"... quem não dirá, que há nas mulheres a mesma capacidade e aptidão, que há nos homens, para os exercícios do entendimento e do discurso? Quem deixará de confessar, que fariam elas os mesmos progressos, que eles fazem nas ciências e nas artes, se ao menos lhes não negassem os pais o ensino destas, com a mesma violência, que oferecessem aos filhos?"[75]

Souza Nunes defendia com todas as letras e com paixão a igualdade de capacidade entre os sexos e pregava sobre a necessidade de se educar as mulheres para serem iguais aos homens: "A mulher é igualmente capaz aos homens quando tem acesso à educação."[76] Para um homem nascido e criado na Colônia, Souza Nunes defendia posições que estavam longe de serem compartilhadas pela população colonial como um todo e até mesmo com os homens de letras do Brasil e de Portugal, conforme apontou Lana Lage da Gama Lima.[77] Suas idéias são completamente dissonantes com o tom do discurso ilustrado português, quando este contempla a educação feminina. Verney e Ribeiro Sanches, mentores da reforma

---

74. Feliciano José de Souza Nunes, *Discursos Político-Morais* (1758), Rio de Janeiro, 1931.

75. Feliciano de Souza Nunes, op. cit., pp. 169-170.

76. Idem.

77. Veja-se da autora, "A Boa Esposa e a Mulher Entendida" IN Lana Lage da Gama Lima (org.), *Mulheres, Adúlteros e Padres (História e Moral na Sociedade Brasileira)*, Rio de Janeiro, 1987, pp. 11-32.

Pombalina de Ensino, aconselham apenas uma instrução mínima para as mulheres, reduzidíssima e inferior àquela proposta para os rapazes. As idéias de Souza Nunes de igualdade de educação para ambos os sexos, são no mínimo chocantes até para os estrangeirados portugueses. E se na Inglaterra do final do século XVIII idéias semelhantes defendidas por Mary Wollstonecraft lhe causaram grande desconforto e foram contestadas, não provoca espanto que, aliadas a outras que defende nos "Discursos", tenham sido consideradas subversivas pelo Marquês de Pombal. Afinal, sua célebre reforma do ensino não considerou a outra metade de seus súditos. O letrado carioca adotou o caminho inverso de seus contemporâneos portugueses e acabou entrando na "contra-mão" das idéias do século. A dedicatória a Pombal não foi suficiente para garantir-lhe a publicação do restante de sua obra, e os *Discursos Político-Morais* acabaram proibidos em Portugal.

Souza Nunes não é apenas um homem deslocado do ambiente cultural da Colônia, mas distante também temporalmente das mentes mais progressistas de seu século no que concerne à educação feminina e à igualdade de direitos entre os sexos. Somente em 1786, Wollstonecraft iniciaria sua carreira de defensora de uma educação semelhante para homens e mulheres. Após alguns escritos já sobre o tema, vem a público *Female Reader*[78] que é uma variação e um avanço desses trabalhos iniciais (1789). A famosa feminista apresenta ao público uma antologia de textos especialmente selecionados para meninas se instruírem e "para imprimir algumas lições úteis às mentes e cultivar o gosto ao mesmo tempo."[79] Mary, preocupa-se com o método do aprendizado utilizado com as garotas, incentiva exercícios de memorização e sugere textos agradavéis para cultivar o gosto pela leitura. Sua mais famosa e polêmica obra, *The Vindication...* era ainda um embrião e só viria a público em 1792, fruto dessas suas experiências.[80]

---

78. A Educação foi a grande preocupação de Mary Wollstonecraft durante sua curta vida. Seu primeiro trabalho, *Thoughts on the Education of Daughters* (1786) já o revela. Veja-se sobre sua vida e obra a introdução de Mary Ferguson ao livro de Wollstonecraft: *Maria or The Wrongs of Woman*, Londres, 1975, pp. 5-18.

79. Cf. Moira Ferguson "The Discovery of Mary Wollstonecraft's The Female Reader" IN *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, 1978, vol. 3, nº 4, p. 949. Seu plano nesse trabalho é fornecer um guia prático que permitisse à mulher se instruir e a agir como um ser adulto intelectualmente. Apresenta também um balanço da situação da educação feminina na época.

80. É com a publicação dessa obra que a autora atinge a notoriedade. Veja-se: Mary Wollstonecraft, *The Vindication of The Rights of Woman*, op. cit.

Um outro texto importante do século XVIII, *Alcuin: A Dialogue* foi publicado nos Estados Unidos por Charles Brown em 1798, portanto, trinta anos depois dos *Discursos Político-Morais*. Embora se refira à questão mais ampla dos direitos políticos e de cidadania, negados à grande parcela da populção no regime político "mais perfeito" — como faz questão de realçar seu autor — não deixará de lado as idéias sobre a igualdade de educação entre os sexos que Souza Nunes advogara.[81]

Resta assim esclarecer, como já foi questionado por Antônio Candido e Lana Lima, onde Souza Nunes encontrara sua fonte inspiradora, uma vez que os autores que compartilham suas posições redigiram seus manifestos muitos anos depois. O próprio autor fornece a indicação de que Feijoó servira-lhe de base. Possivelmente Verney foi uma segunda inspiração. Mas levando-se em consideração que o ideário de uma mulher "educada" não era exatamente a grande preocupação dos homens de letras do período, e que até mesmo Voltaire — o grande personagem das Luzes — não registrou uma linha sequer sobre a educação feminina,[82] não se pode caminhar muito neste sentido até que novas revelações sejam feitas sobre a formação de Souza Nunes e seu auto didatismo.

O que contudo o letrado brasileiro não poderia prever, num século tão promissor, é que ele traria poucos avanços no desenvolvimento do ensino feminino e que suas idéias não encontrariam um ambiente favorável à germinação.

No século XVIII, a educação feminina estava longe de ser uma idéia generalizada ou uma prática corriqueira mesmo entre a elite da Colônia, que lançava mão dos recolhimentos para fins educativos. Nem totalmente conventos, nem escolas, as instituições femininas de reclusão situavam-se a meio caminho dos dois modelos de estabelecimentos e serviam a vários propósitos no que toca à vida das mulheres. A parcela de educandas era muito reduzida e pouco representativa no conjunto da população reclusa e menor ainda quando se pensa no total de habitan-

81. Charles Brockden Brown enfrentou algumas dificuldades para publicar seu "Diálogo". Um texto cujo tema central dizia respeito aos direitos da mulher não parecia tão fácil de ser divulgado. É através da protagonista Mrs. Carter que Brown empreende a crítica aos costumes da época. O tema da discussão é eminentemente político e se desenrola a partir de uma pergunta: "A senhora é uma federalista?" Mas a resposta de Mrs. Carter leva aos direitos da mulher, à questão da representatividade política, à igualdade entre os sexos. Cf. Charles Brockden Brown, *Alcuin: A Dialogue* (1798), New Haven, 1935.

82. Sobre a mulher e o pensamento ilustrado veja-se, Paul Hoffman. *La Femme dans la Pensée des Lumières*, Paris, s/d.

tes da região Sudeste. Cabe lembrar novamente que, tanto o recolhimento da Misericórdia do Rio de Janeiro, como o de Olinda visavam uma educação para meninas órfãs e pobres como uma forma de proporcionar melhores oportunidades profissionais e de casamento para as jovens carentes, embora aceitassem também pensionistas. Sem dúvida, a preocupação primeira era com a salvaguarda da honra e da virtude da mulher. Não se pode neglicenciar, entretanto, que apesar de todo o quadro desfavorável os conventos e recolhimentos eram os únicos espaços institucionais onde as mulheres da Colônia poderiam receber alguma instrução sem terem necessariamente que optar pela vida religiosa.

O impulso dado à educação feminina no século XIX no Brasil estava ainda distante da maior parte das mentes esclarecidas da Colônia. Somente com a chegada das ordens religiosas voltadas para a educação e com as reformas de costumes que aconteceram no final do século XIX e início do XX, nos conventos e recolhimentos, é que as instituições de reclusão feminina assumiriam funções diferenciadas.[83] Mas, enquanto isto não acontecia, as instituições de clausura continuaram a desempenhar seu papel de instrução para algumas mulheres. Não se pode negar também que tenham lançado na Colônia a idéia pioneira dos internatos femininos que fizeram moda nos séculos seguintes. A educação das meninas seguiria ainda por muito tempo a influência da educação conventual, não só pelo papel desempenhado pelas religiosas educadoras, como também pela própria proposta de um ensino diferenciado entre os sexos movido pelas expectativas da sociedade.

---

83. Os padres que levaram a cabo essas reformas de costumes nos estabelecimentos femininos foram unânimes no discurso e na prática quanto às educandas, recolhidas e leigas. As casas foram esvaziadas de pessoas alheias ao espírito e aos objetivos religiosos. A maior parte delas converteu-se em conventos de vida contemplativa e vida claustral estrita. Para as funções corretivas e educacionais seriam fundados outros estabelecimentos. Veja-se por exemplo, sobre a reforma empreendida no Convento da Ajuda, Pe. Antônio Alves Ferreira dos Santos, op. cit., pp. 104-116.

CAP. VIII - PARA ALÉM DAS MURALHAS DO CLAUSTRO

Para el alma, la oración es subir por encima de si misma y de todo lo creado, unirse con Dios y sumergirse en este mar de suavidade infinita y de amor.

(Frei Luís de Granada, *Libro de la Oración*).

A busca da paz interior, da salvação da alma e da união com Deus sempre foi o objetivo primeiro da fundação de um mosteiro de vida contemplativa; segundo seus estatutos, as instituições religiosas de reclusão feminina fundadas no Sudeste brasileiro também visavam aos mesmos fins.[1] Mesmo que os claustros da Colônia tenham abrigado mulheres alheias aos princípios de uma casa religiosa, não faltaram aquelas que viveram intensamente sua condição de esposas de Cristo e abraçaram o ideal da perfeição religiosa. Espaços com funções múltiplas, os conventos e recolhimentos estudados eram, sem sombra de dúvida, casas de oração, onde parte de sua população dava largas a suas devoções e à expressão da religiosidade católica. Neles se encontravam mulheres devotas, místicas e visionárias, que buscavam o "caminho da perfeição".

Os conventos e recolhimentos religiosos da Colônia serviam, como foi visto, como locais de correção para mulheres que rompiam com as normas impostas pelos códigos morais da sociedade e também como educandários. Neste sentido, a clausura adquiria a conotação de encerramento e de aprisionamento impostos, mesmo que fosse por um período breve. Mas para outras mulheres, as muralhas do claustro representavam apenas uma delimitação simbólica entre o mundo exterior que desejavam abandonar e o mundo interior da contemplação divina. Através da oração buscavam "unir-se com Deus e submergir no mar de suavidade infinita e

1. Veja-se no cap. V a análise dos estatutos das diversas instituições estudadas quando abordam as normas de conduta e os três votos da religião.

amor" que Luís de Granada menciona. Para elas, a clausura não tinha qualquer conotação de aprisionamento e punição indesejáveis. Pelo contrário, a reclusão era apenas o primeiro passo de um longo caminho para atingir Deus e despojar-se das coisas mundanas. O objetivo do enclausuramento era exatamente o de conquistar um desapego total do mundo dos homens. No interior do claustro, através de exercícios constantes, esperavam conseguir esse desligamento e transpor qualquer obstáculo físico que as impedisse de se unirem a Deus. Com os muros, ou sem eles, trata-se de construir uma "morada interior", para nela alojar o Esposo Divino. Embora fisicamente enclausurada, a "religiosa perfeita" é aquela que vive "além das muralhas" da clausura, completamente alheia ao que se passa no mundo dos homens, distante das fraquezas do corpo e do espírito e indiferente aos altos muros que a separam do comum dos mortais.

No século XVIII, na região Sudeste brasileira, uma mulher devota que desejasse ingressar na religião em busca da vida contemplativa poderia optar apenas entre duas ordens femininas: a Ordem das Carmelitas Descalças, cuja regra fora implantada no recolhimento paulista de Santa Teresa e no convento de mes-mo nome no Rio de Janeiro; e a ordem das Concepcionistas, seguidoras de Santa Beatriz, cujo amor à Virgem Maria no mistério da Imaculada Conceição, as levara a fundar uma ordem sob a invocação da Virgem Imaculada.[2] A regra Concepcionista era professada no Convento da Ajuda e nos recolhimentos de vida religiosa das Macaúbas e da Luz.

Ambas eram ordens religiosas fundadas (ou reformadas) por mulheres de origem ibérica e que se desenvolveram durante a época da expansão marítima portuguesa e espanhola, contemporâneas, portanto, do povoamento da América. Beatriz da Silva e Menezes, por exemplo, nasceu em Ceuta em 1424. Era filha de conquistadores portugueses e foi educada em Portugal. Somente na idade adulta mudou-se para a Espanha onde dedicou sua vida à obra de fundar uma ordem religiosa feminina sob a invocação da Imaculada Conceição.[3] Quanto a Teresa de Ávila, reformadora do Carmelo — uma ordem de origem oriental fundada pelos ex-

2. Cf. Frei Hugo D. Baggio, *Madre Silva, 500 anos depois.* Petrópolis, 1984, p. 14.

3. Sobre a vida e obra de Santa Beatriz, veja-se a publicação comemorativa dos 500 anos da fundação da Ordem da Conceição 1484-1984, de Frei Hugo D. Baggio, op. cit.

combatentes das Cruzadas — já foi mencionada no primeiro capítulo deste trabalho. Ambas foram mulheres da nobreza que se converteram à vida religiosa após usufruírem os prazeres de uma vida secular. A história de suas vidas e das ordens que fundaram apresentavam "particularidades" que não eram estranhas às mulheres da Colônia; falavam de ambientes e personagens que não eram de todo desconhecidos e vinculavam-se a devoções veneradas pelos colonos e seus ancestrais, como a Imaculada Conceição, Nossa Senhora do Carmo, São Francisco e a Virgem Maria.

Nos claustros da Colônia, existiram mulheres que abraçaram os ensinamentos de Santa Beatriz e de Santa Teresa e se identificaram com elas numa vida mística e despojada. As religiosas da Colônia traziam para a clausura suas crenças e devoções e encontravam nas instituições — se o desejassem — os meios para pautarem suas vidas pelo ideal da perfeição religiosa: a reclusão necessária para a meditação, guias espirituais, mulheres de grande piedade que serviam de modelo e livros para se instruírem.[4] Algumas bem jovens ainda, outras nem tanto, tinham, contudo, toda a vida para trilharem o caminho destinado pela Igreja Católica às noivas de Cristo: o caminho da perfeição.

1 - "O CAMINHO DA PERFEIÇÃO"

A) A Religiosa Perfeita

Um pequeno livro publicado na segunda metade do século XVIII em Portugal e que se encontra na biblioteca do Convento de Santa Teresa traz um título breve e objetivo: *A Perfeita Religiosa*.[5] Maior atenção ele desperta ao se constatar que, além de ter sido bastante manuseado, fazia parte do enxoval das noviças daquela instituição no início do século XIX.[6] Ou seja, juntamente com pertences de

4. Veja-se por exemplo no Anexo I, a Lista de Livros da Livraria do Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo ACM-SP, Registro de Inventário dos Bens do Recolhimento de Santa Teresa (1747-1795), (doc. não codificado).

5. Padre Miguel Angelo Marin, *A Perfeita Religiosa, obra igualmente útil a todas as pessoas que aspiram à Perfeição*, trad., Lisboa, 1789.

6. ACST-RJ, Livro de Receitas e Despesas do Convento de Santa Teresa (1802-1818). Os outros livros que constavam do enxoval eram: *Imitação de Cristo; Espírito do Cristianismo; Retiro Espiritual; Elevação da Alma a Deus; Breviário* e *Catecismo*. Veja-se o Anexo II no final da tese.

várias espécies, postulantes e noviças recebiam ao entrar no convento um exemplar d'*A Perfeita Religiosa* para informação e instrução do que se esperava de uma religiosa. Através de sua leitura, deveriam saber distinguir seu papel na sociedade e aprender a se portar como religiosas exemplares. As religiosas de Santa Teresa no Rio de Janeiro tinham assim diante de si um modelo de vida a ser cumprido e uma justificativa do sentido da vida religiosa baseada na doutrina católica.

A Perfeita Religiosa era, ao que tudo indica, o primeiro de uma série de livros dedicados à instrução espiritual à disposição das freiras do Carmelo do Rio de Janeiro, pois a Livraria do Convento continha, desde o tempo de sua fundadora, várias outras obras de exercícios espirituais e orientação religiosa. É difícil, entretanto, avaliar, pelas simples listas de livros referentes aos acervos das bibliotecas dos estabelecimentos estudados, quanto liam as religiosas da Colônia, ou se liam o que lhes estava ao alcance e, se os liam, se os seguiam.[7] Muitas vezes eram mulheres piedosas que praticavam suas devoções singelas, transmitidas durante séculos, mas que provavelmente não alcançavam o significado e a meditação nos mistérios do catolicismo. De qualquer forma, é interessante vasculhar-se um pouco o que restou desses acervos a fim de se captar o universo místico e religioso que rondava os claustros coloniais. Com que intuito foram escritas essas obras? Que ensinamentos traziam às religiosas que as lessem? E, mais importante, que perfil de religiosa procuravam imprimir, uma vez que foram adquiridos ou doados para conforto e instrução dessas mulheres em seu cotidiano?

Lendo esses livros, o leitor encontrará esclarecimentos detalhados sobre as normas de conduta e sobre os votos da religião, geralmente prescritos de forma breve nas regras e constituições adotadas nas casas. Os manuais de vida espiritual advertem os religiosos sobre os benefícios de seu estado, guiam-lhes os passos na oração mental e no relacionamento com a comunidade. Ensinam, também, como orar e como fugir das tentações e franqueiam às almas perseverantes o caminho da salvação eterna. Na maior parte das vezes, são reedições ou traduções de obras

7. Dispõe-se para efeito de análise apenas das listas dos livros existentes no Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, já mencionada, e de um arrolamento dos livros antigos do Convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro. É possível que alguns livros desse acervo tenham se perdido ou estragado. A lista foi feita recentemente, e os critérios que utilizei para detectar a entrada dos livros no convento foram a data da edição e a da viagem de Jacinta de S. José a Portugal, além das informações das religiosas da casa.

consagradas pelo espírito da Contra-Reforma, escritas por teólogos e dedicadas tanto ao católico comum como aos religiosos.

Em alguns casos, tratam-se de escritos de determinados padres que, empenhados na orientação espiritual de seus discípulos, compilaram uma série de conselhos e advertências retirados de várias fontes como o Evangelho, as vidas dos santos e os tratados de teologia. As semelhanças existentes entre esses vários tratados sugere que a produção desses escritos é um fenômeno de longa duração, que mostra que se repetem através dos séculos os ensinamentos e a doutrina católica. Enfim, eles permitem constatar a preocupação e o interesse da Igreja católica em desenvolver a espiritualidade dos fiéis e de reafirmar os princípios da vida religiosa.

Neste sentido, são inúmeros os escritos e "diretórios" de exercícios espirituais destinados tanto aos principiantes, como àqueles que já tenham sido iniciados na espiritualidade católica. Nas bibliotecas dos conventos coloniais encontram-se representadas obras complexas, dirigidas às almas "mais desenvolvidas" como a do padre Affonso Rodrigues, escrita em 1609;[8] outras, repletas de exemplos, procuravam, como explicava Santa Teresa no *Caminho da Perfeição*, "...fornecer também remédio para algumas almas sujeitas ao tormento de não poder fixar o intelecto."[9] Isto é, para pessoas que são incapazes de praticar a oração de recolhimento mas que, através de humildade, desapego e perseverança não seriam menos favorecidas por Deus.

O livro *A Perfeita Religiosa* é exatamente uma dessas obras dirigidas aos religiosos que se iniciavam, mas que, segundo seu autor, Pe Miguel Angelo Marin, poderia ser "igualmente útil a todas as pessoas que aspiram à Perfeição."[10] Percebe-se, portanto, o porquê dela fazer parte do enxoval das noviças, pouco aptas ainda a leituras mais complexas. Vale a pena, portanto, verificar rapidamente no que consiste esse livro, uma vez que poderia significar uma das poucas obras do gênero lida pelas futuras religiosas, embora, como já foi comentado, existissem muitas outras à disposição.

8. Pe. Affonso Rodrigues (da Companhia de Jesus), *Exercícios de Perfeição e Virtudes Cristãs*, trad., 5ª ed. revisada, Lisboa, 1946. (Salamanca, 1609).

9. Cf. Santa Teresa de Jesus, *Caminho de Perfeição*, trad. revisada do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1979, p. 110.

10. Veja-se o título do livro do Pe Miguel Marin op. cit., p. ii.

Escrita originalmente em francês, a edição portuguesa, disponível na biblioteca do Carmelo do Rio de Janeiro, data de 1789. Não faz parte, portanto, dos livros que Madre Jacinta trouxe consigo de Portugal em 1753. Segundo seu autor, o livro não difere de outros escritos do tipo, pois "Os Tratados de piedade tem isto de comum com os dogmáticos, que ninguém deve se lisonjear de dizer neles coisas novas, o intentá-lo seria o mesmo que cair em erro, ou ilusão. A Moral de Jesus Cristo caminha a iguais passos com a Fé. Nós cremos, e ensinamos o que sempre se creo, e confiou."[11]

Pe. Miguel Marin está perfeitamente correto, uma vez que suas informações e reflexões, assim como os temas abordados, podem ser cotejados com aqueles existentes em muitos outros textos, vários deles, aliás, presentes na livraria carmelitana. O autor diz no prefácio que pretende ser breve e "... encerrar em um pequeno volume o que em outros se não encontra sem ler muito; (...) não é mais que um resumo, e não entrei em uma minudência, ou extensão que não deixa nada a apetecer."[12] Certamente, comparado à obra de Ludovico Blosio ou à do Padre Affonso Rodrigues que Jacinta trouxera para suas filhas, este livro é bem mais breve, mas há que se levar em conta também o estilo literário desenvolvido nessas obras, onde o autor, na prática da humildade cristã, se considera um homem comum, pouco culto e que deseja apenas escrever o que for para o bem do amor e temor de Deus.[13]

O Pe. Miguel Marin dividiu seu livro em três partes: na primeira trata da abnegação ao Mundo; na segunda, refere-se aos exercícios espirituais de piedade e à prática das virtudes; na terceira, aborda a vida interior e o amor de Deus. Como o próprio autor afirma: "a ordem que sigo, é com pouca diferença a dos Teólogos Místicos."[14] Nos escritos espirituais à disposição das religiosas na livrarias dos conventos coloniais, alterna-se a ordem da apresentação das questões abordadas, os exemplos e argumentações são mais extensos ou reduzidos. Mas incidem sempre nos mesmos temas e têm como objetivo o desenvolvimento da vida espiritual de

11. Cf. Pe. Miguel Marin, op. cit., p. ii.

12. Idem, p. "os".

13. Vejam-se dentre outros, os escritos de Santa Teresa. O livro de Ludovico Blosio que Jacinta de S. José trouxe de Portugal era *Las Obras de Ludovico Blosio* (abade de São Bento), trad. esp., Saragoça, 1602. (1539).

14. Cf. Pe. Miguel Marin, op. cit., p."os".

quem os lê, lançando as bases do que a Igreja Católica entende por perfeição religiosa, para em seguida apontar os meios de atingi-la.

A perfeição religiosa para os autores dos múltiplos diretórios de vida espiritual é, antes de mais nada, a perfeita observância dos votos de pobreza, castidade e obediência.[15] É na profissão dos três votos da religião que se estabelece a distinção entre o religioso e o cristão comum, pois não é negado a todos os homens e mulheres atingir a perfeição: os diretórios de vida espiritual são escritos tanto para os religiosos como para qualquer indivíduo que deseje exercitar sua alma no caminho da perfeição. Porém, em todas essas obras há uma parte exclusivamente dedicada aos religiosos, que é exatamente aquela que trata da observância aos votos e às normas de vida na clausura. Estabelece-se, portanto, uma diferença marcante entre "estado" de perfeição e "vida" de perfeição. O primeiro é privilégio daqueles que professaram, enquanto a vida de perfeição pode ser almejada e atingida por qualquer mortal. Assim esclarece o Pe. Afonso Rodrigues: "Bem pode ser que lá no mundo haja algum mais perfeito que um religioso: mas esse tal, não vive em estado de perfeição, e o religioso sim; porque aquela perfeição só secular não está confirmada com votos, como a do religioso, e assim não tem aquela firmeza e estabilidade no bem, que tem o religioso em razão do seu estado."[16]

Segundo o Pe. Rodrigues e outros autores, sem votos não há estado de perfeição. "Porque para que um estado seja perfeito, se requer um perpétua obrigação às coisas de perfeição."[17]

Uma outra obra existente na biblioteca do carmelo do Rio de Janeiro, desta vez, uma cópia manuscrita anônima, pretende também responder de forma simples e objetiva a algumas questões doutrinais "... que poderão ser de interesse às religiosas do nosso Reino."[18] O manuscrito data provavelmente do final do século XVIII ou início do XIX, e não contém folha de rosto. Como o próprio título sugere — *Instruções às Religiosas* — deve ter sido uma obra de grande importância naquela instituição no início da vida conventual, pois, do contrário, não se teria ti-

15. Cf. Pe. Afonso Rodrigues, op. cit., trat. segundo, cap I, vol. V, p. 162.

16. Idem, p. 169.

17. Idem, p. 168.

18. ACST-RJ, *Instruções às Religiosas*, cópia manuscrita anônima, de um livro do qual se ignora o autor e demais informações, sem folha de rosto.

do o trabalho de copiá-la, já que havia à disposição outras obras do gênero. Assim como *A Perfeita Religiosa,* as *Instruções* trazem ensinamentos básicos compilados de vários autores como o Abade Desvillars, Pelizário e de Caetano de Alexandria. Este breve compêndio — a exemplo dos catecismos — foi escrito na forma de perguntas e respostas a fim de facilitar a consulta. A primeira instrução dirigida às religiosas é sobre a perfeição religiosa:

"P. Em que consiste a perfeição cristã e religiosa? R: Consiste no Amor de Deus e do próximo. E por isto, com razão se diz, que a perfeição consiste na observância dos mandamentos; porque todos eles se incluem na caridade, e esta é o vínculo de perfeição.[19] Porém, o autor informa às almas mais aflitas que a religiosa não é obrigada a ser perfeita, e conseqüentemente não peca se não o conseguir. Ela tem, sim, obrigação de "... aspirar à perfeição e por toda diligência e cuidado em adquiri-la, por ser o estado religioso estado de adquirir perfeição."[20] E isto consiste, de acordo com os ensinamentos dos teólogos, na perfeita execução das obras e exercícios da sua religião e estado, pois somente assim ela conseguirá agradar a Deus e conquistar o desenvolvimento espiritual.[21]

A noviça aprende, portanto, através de compêndios desse tipo, que o estado religioso é mais perfeito que os demais, que ela faz parte de um grupo privilegiado, para o qual grandes recompensas estão prometidas, e que ela trilha um caminho seguro para o céu. Segundo Robert Quardt, que compilou no século XX uma série de leituras para as religiosas, Santa Madalena afirmara que o religioso será recompensado mais copiosamente: "... todo aquele que deixar irmãos ou irmãs, ou pai ou mãe, ou filhos, ou campos, pelo meu nome, receberá o cêntuplo e herdará a vida eterna."[22] De acordo com o mesmo autor, São Tomás garantiu "que a profissão depois de um noviciado bem feito, se assemelha em seus efeitos a um segundo batismo e apaga toda a pena dos pecados. De tal forma que aquele que morrer no mesmo instante de professar, nesse mesmo instante irá ao céu."[23]

---

19. ACST-RJ, *Instruções às Religiosas,* op. cit., f. 2.

20. Idem.

21. Ibidem.

22. Santa Madalena, APUD Pe. Robert Quardt, *En La Intimidad Del Claustro - lecturas espirituales para religiosas,* trad., San Sebastian, 1955, p. 13.

23. Idem.

No recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, porém, as noviças não dispunham, ao que tudo indica, de um exemplar d'*A Perfeita Religiosa,* mas podiam ler no belíssimo e tantas vezes centenário livro de Tomás Kempis, *Imitação de Cristo*: "É mister que te faças louco, por amor de Cristo, se queres seguir a vida religiosa"."Quem procura outra coisa fora de Deus e da Salvação de sua alma, achará somente dor e tribulação."[24] O que é um bom religioso, pergunta o célebre autor ? É um verdadeiro cristão ocupado sempre em fazer-se perfeito, tomando como dever rigoroso o que o Evangelho só indica como conselho. A vida monástica não é pois outra coisa mais do que uma vida, por assim dizer, mais cristã."[25]

Uma vez esclarecida a perfeição religiosa, alguns autores místicos e diretores espirituais detêm-se demoradamente nas prescrições estabelecidas nas regras e constituições das ordens contemplativas. Isto é, explicam o sentido dos três votos da religião e advertem sobre os riscos de se violarem as normas da vida conventual. Esses escritos apresentam-se, portanto, como uma complementação aos ensinamentos contidos nas regras. Pretendem, com vários exemplos, fornecer o alimento espiritual necessário para que o fiel não desanime e possa levar avante o ideal da perfeição cristã.

Santa Teresa, por exemplo, no *Caminho da Perfeição,* trata primeiramente da pobreza material, mas valoriza bem mais a pobreza interior, a pobreza do espírito. "Nossas bandeiras hão de ser insígnias! De todos os modos queiramos ser pobres: na casa, nas roupas, nas palavras, mas muito mais no pensamento."[26] "Nada vos peço, minhas filhas, senão que guardemos o que professamos, pois é a nossa vocação, e a isto estamos obrigadas, embora entre guardar e guardar haja muita diferença."[27] Trata em seguida da obediência a Deus e à superiora, e da castidade. Quanto a esta última virtude, refere-se principalmente às amizades entre as religiosas e à importância de bons confessores, advertindo inclusive sobre os riscos que deles podem advir.[28] Somente após tratar de todas essas questões intimamen-

---

24. Tomás Kempis, *Imitação de Cristo,* (1441 ?), trad., 17ª ed., Rio de Janeiro, p. 58, 1983.

25. Idem, p. 59.

26. Cf. Santa Teresa de Jesus, *Caminho de Perfeição,* op. cit., p. 25.

27. Idem, p. 35.

28. Veja-se Santa Teresa de Jesus, *Caminho de Perfeição,* op. cit., p. 37.

te ligadas à perfeição religiosa é que Santa Teresa se atém ao objetivo do livro, ou seja, discorrer sobre a oração e as formas de orar.

Já o Pe. Miguel Angelo Marin, n'*A Perfeita Religiosa,* trata das virtudes e dos votos na segunda parte de sua obra, enquanto, na primeira, instrui as noviças sobre o que, na vida religiosa, é diferente da vida no século e no que consiste a renúncia de si mesma e do mundo. Uma renúncia que, segundo este sacerdote, "...é exercício para toda a vida e que é preciso principiar por ele, continuar por ele, e acabar por ele."[29] O padre é bastante cuidadoso nas suas instruções às noviças e religiosas. Mais detalhista, entretanto, parece ser o franciscano Antonio Arbiol que também escreve no século XVIII, um século de tantos distúrbios nos conventos de toda a Europa. Em 1716, publica *La Religiosa Instruida,* como se percebe pela protestação ao Santo Ofício assinada pelo autor nessa data, embora a edição à disposição das freiras do Rio de Janeiro seja de 1776.[30] Junto com *A Religiosa Perfeita* e o manuscrito anônimo das *Instruções às Religiosas,* ele esteve à disposição das noviças do convento no final do século XVIII e início do XIX.

O Pe. Antonio Arbiol dedica o primeiro dos 8 livros (leiam-se partes) que contém a sua obra às noviças. Explica-lhes no que consiste o noviciado, os votos e os meios de sua perfeita observância. Os demais livros tratam dos vários temas abordados pelas Regras, e são um roteiro seguro para consultas rápidas. O porquê da existência desses e de outros compêndios do gênero na "livraria" do carmelo do Rio de Janeiro se encontra no prefácio do livro: "Não negamos que muitos infelizes conventos de religiosas tenham caído de sua primitiva perfeição e tenham obscurecido suas antigas (leis) ... A perdição espiritual e temporal dos conventos de religiosas, conforme o dictame da experimentada Madre e célebre fundadora Santa Teresa de Jesus, procedeu de oito motivos principais."[31] A cada um desses motivos Arbiol dedica uma das parte de seu livro. A consulta à obra sugere que o autor tenha se inspirado no *Tratado da Visita* escrito por Santa Teresa, no qual ela

---

29. Pe. Miguel Angelo Marin, op. cit., p. 69.

30. Pe. Antonio Arbiol, *La Religiosa Instruida, con Doctrina de La Sagrada Escritura, y Santos padres de la Iglesia Catholica, para todas las operaciones de su vida Regular desde que recibe el Habito Santo, hasta la hora de su muerte*, Madri, 1776.

31. Os motivos são: a má criação das noviças e jovens, a falta de retiro e trato interior com Deus, excesso de comunicação com seculares, casas superlotadas, más preladas, presentes vindos de fora, falta de caridade e piedade. Veja-se Pe. Antonio Arbiol, op. cit., prefácio.

inventaria os aspectos mais importantes que o padre visitador deve verificar na rotina dos conventos.[32] O *Tratado da Visita* também estava presente na biblioteca carmelitana carioca no período estudado, o que leva a concluir que tanto Jacinta de São José, como Madre Maria da Encarnação, sua sucessora, procuraram valer-se desses manuais ou pelo menos os divulgaram junto à comunidade, a fim de prevenir a não observância da regra.[33] Está claro que a simples presença de um exemplar da regra não bastava para esclarecer no íntimo das religiosas o sentido de sua vida; era preciso reafirmar incessantemente e justificar amplamente às leitoras que suas escolhas de vida tinham um sentido fundamental. Os riscos da imperfeição religiosa eram aterrorizadores e por demais conhecidos no século XVIII: desagradando a Deus, caminhava-se para a punição implacável, isto é, a danação eterna.

As religiosas da Colônia encontravam, assim, nos livros de instrução religiosa, a definição de seu estado, e as prescrições sobre o ideal da vida que haveriam de seguir. Uma vez abraçado este estado, tornar-se-iam "esposas de Cristo". A consagração desse casamento espiritual se dava através da profissão, na qual prometiam fidelidade eterna ao Esposo, a quem entregavam sua vontade. A busca constante dessa submissão, desse despojar-se além de qualquer limite, e a adoração a Deus na sua plenitude só seriam possíveis através de um exercício permanente e da renúncia a todo o resto. Para a total execução da perfeição religiosa necessitavam de guias seguros, como bons confessores e sábios diretores espirituais. Mas nos livros existentes nas bibliotecas também encontrariam muitas respostas sobre os meios que as levariam ao caminho da perfeição e as orientariam nesse combate espiritual no qual se convertia toda a sua existência. Como dizia Tomás Kempis:

"A vida do homem sobre a terra é um combate contínuo" (Jo 7,1) contra o demônio, contra o mundo e contra si mesmo. Uns retiram-se aos claustros para mais facilmente resistirem, outros ficam no meio do século: mas todos não podem vencer senão pelo exercício duma contínua vigilância."[34]

---

32. Veja-se, por curiosidade, o capítulo sobre as melancólicas no livro IV de Arbiol e o *Tratado de Visita* à p. 268. O autor utilizou provavelmente vários outros tratados, como por exemplo o *Espejo de los Monges de Ludovico Blosio*. O cap. 29 do livro 3, intitula-se *Espejo de Religiosas*.

33. ACST-RJ, *Tratado da Visita - modo de visitar os conventos de religiosas*, (sem frontispício).

34. Cf. Tomás Kempis, op. cit., p. 68.

B) Leituras e Exercícios Espirituais

"Santa Teresa de Jesus ordenou no capítulo oitavo de suas Constituições: 'Tenga cuenta la Priora con que haya buenos libros ... porque es en parte tan necessário este mantenimiento para el alma como el comer para el cuerpo'.[35]

O que Santa Teresa queria dizer com bons livros era, certamente, livros de devoção e de instrução religiosa. Nos dois estabelecimentos carmelitas de mulheres na região Sudeste brasileira, seguiu-se à risca a advertência da"Santa Madre". Em ambos, na segunda metade do século XVIII, encontrava-se um razoável sortimento de "bons livros" que uma vez manuseados pelas religiosas interfeririam diretamente no cotidiano das instituições.

Parte desses dois acervos resistiu ao tempo e aos percalços pelos quais passaram os estabelecimentos durante o fechamento do noviciado no século XIX e chegaram até nós. Do antigo recolhimento paulista resta apenas um inventário, mas parte dos livros nele contidos são obras célebres que puderam ser localizadas em outras bibliotecas.[36] No convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro, o acervo é precioso. Alguns livros se perderam, como "Gritos das Almas do Purgatório" (aliás presente nas duas bibliotecas), outros foram restaurados e muitos deles são ainda hoje utilizados pela comunidade.[37]

Em ambas as listas, chama de imediato a atenção a grande porcentagem de obras místicas e de exercícios espirituais das quais fazem parte os já comentados tratados sobre perfeição religiosa escritos no século XVIII e utilizados para instrução das noviças. Mas havia muitos outros. Vários deles são obras do século XVI e XVII, reeditadas no XVIII, e que se ligam à corrente mística de Santa Teresa, São João da Cruz e Ignácio de Loyola, eles próprios bem representados nas duas bibliotecas. Nos estabelecimentos carmelitas é de se supor que a mística predo-

35. APUD *El Arca de Tres Llaves, Cronica del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San Jose 1690-1990*, prologo Pe. Gabriel Guarda, Santiago, 1989, p. 81. É interessante observar que nos mosteiros carmelitas havia (e em alguns ainda há) uma arca de três chaves, que seria o equivalente aos cofres modernos. Nela se guardavam os documentos. As chaves permaneciam com a priora e com a primeira e segunda clavária. Os livros consultados para essa parte do trabalho se encontravam numa arca desse tipo no Convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro.

36. ACM-SP, Registro de Inventário dos Bens do Recolhimento de Santa Teresa (1747-1795), documento não codificado.

37. ACST-RJ, Lista de Livros Antigos da Livraria das Carmelitas Descalças do Rio de Janeiro.

minante fosse a de Santa Teresa, mas não faltavam obras de franciscanos, jesuítas e dominicanos. É sem dúvida o espírito da *Devotio Moderna,* consagrado pelo concílio tridentino que vigora nas bibliotecas dos dois estabelecimentos.

Várias foram as correntes místicas e pietistas que influenciaram a religiosidade portuguesa nos séculos XVI e XVII: a dos místicos do norte, com Tauler, a dos italianos franciscanos liderados por São Boaventura, a corrente dominicana marcada pelas idéias de Savonarola.[38] As diferenças são sutis e só um profundo conhecedor dessas correntes poderia detectar suas particularidades e identificar a filiação das obras existentes nos acervos. Os autores influenciaram-se uns aos outros e as correntes se confundiam já no período em que foram expressas. Algumas chegavam a confundir-se com as idéias de Erasmo e de Lutero.[39] O que, contudo, todas têm claramente em comum — fruto do movimento religioso pós-Trento — é a máxima de que o caminho da perfeição é facultado a todos os fiéis e não é privilégio dos religiosos.[40] Algumas correntes valorizam a ascese, as mortificações físicas; outras, consideram-nas menos importantes do que os exercícios de meditação e o desenvolvimmento da espiritualidade. São caminhos de certa forma distintos, cujas diferenças porém são menos significativas do que as semelhanças.

As obras desses teólogos e diretores espirituais representam o renascimento da teologia que acompanhou o rejuvenescimento da Igreja Romana no início da Época Moderna.[41] São textos litúrgicos, estudos teológicos, meditações místicas, vidas de santos, ou narrativas de milagres. Todo esse manancial de textos religiosos que inundou a Europa na época do humanismo cristão atingiu a Colônia e aportou nas bibliotecas dos conventos e recolhimentos femininos no século XVIII. Trata-se de textos do domínio da escolástica, já bastante renovada, mas ainda provavelmente de difícil compreensão para as religiosas da Colônia, devido a suas

38. Cf. José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII),* Coimbra, 1960, tomo I, pp. 245-292.

39. Referindo-se à espiritualidade do Norte e do Sul, Silva Dias observou: "... apesar das suas divergências e contrastes, entrelaçam muitas vezes a sua influência, agindo como fatores complementares e não como processos concorrentes. "Em nota, esclarece que a escola do Norte pré-quietista e desinteressada da ação elabora a prática da perfeição cristã, como se essa exigisse o esquecimento do terreno humano. A escola italiana, segundo o mesmo autor, é mais sociável e ativista, fundindo no mesmo bloco a contemplação e a ação. Cf. Silva Dias, op. cit., p. 247.

40. Cf. Silva Dias, op. cit., p. 347.

41. Cf. Jean Delumeau, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire,* Madri, 1973, p. 47.

citações latinas e à retórica utilizada. Alguns deles, como foi visto, pretendiam simplificar os ensinamentos do Evangelho e os escritos dos Santos Padres, visando a fortalecer o amor de Deus e a crença na doutrina cristã.

Dois grupos distintos de livros, mesmo considerados brevemente, permitem perceber o que poderiam aproveitar desses escritos as mulheres em seu cotidiano no interior da clausura. O primeiro, mais significativo, é composto por obras místicas e doutrinais; nele se destacam as obras trazidas por Madre Jacinta quando de sua viagem a Portugal, momento em que o carmelo do Rio era apenas um recolhimento de vida religiosa, pois desconhece-se quando as demais entraram para o acervo . O segundo grupo é formado por "vidas exemplares", tanto de san-tos como de freiras.

Ao retornar de sua viagem a Portugal, Jacinta de São José vinha esperançosa de fundar seu convento. Trazia na bagagem os meios necessários para efetuar seu trabalho: a Carta Régia de D. José I que confirmava seu estabelecimento como uma casa carmelita e livros para servirem de guias à implantação de uma vida religiosa.

Destes livros destacam-se os *Exercícios de Perfeição e Virtudes Cristãs* do Pe. Affonso Rodrigues, membro da Companhia de Jesus, na qual ingressou em 1557. Formado em Teologia pela Universidade de Salamanca, exerceu várias vezes o cargo de Mestre de Noviços. Os *Exercícios de Perfeição* aparecem pela primeira vez em Sevilha em 1609. O livro foi impresso 44 vezes até 1916 e traduzido para diversos idiomas. Foi recomendado pelo papa Pio XI para a formação espiritual dos religiosos e, é segundo especialistas, uma das mais célebres e populares entre as obras do gênero.[42] Ainda hoje é utilizado pelas religiosas do Rio de Janeiro nas leituras do refeitório. Segundo o autor, chamam-se *Exercícios* "... porque se tratam as coisas muito praticamente, para que assim melhor se possam pôr em execução."[43] A terceira e última parte é toda dedicada às virtudes próprias do estado religioso e dos "auxílios mais eficazes para nele alcançar a santidade".

Não menos famoso dentre os livros adquiridos por Jacinta era o *Combate Espiritual*, escrito por D. Lourenço Scuopoli.[44] Ao que tudo indica foi publicado em

42. Pe. Affonso Rodrigues, *Execícios de Perfeição e Virtudes Cristãs*, op. cit.

43. Cf. Pe. Affonso Rodrigues, op. cit., p. 11.

44. D. Lourenço Scuopoli, *Combate Espiritual*, op. cit.

Nápoles em 1610. Há também uma edição de Palermo datada de 1615. O exemplar do convento é uma tradução portuguesa de 1707. Vários autores o mencionam como uma obra de grande importância e foi, segundo os biógrafos de S. Francisco de Sales, utilizado por ele e bastante recomendado nas suas Cartas. Na carta 34, exortando a uma senhora viúva, a ação dos livros espirituais teria dito: "*O Método de Servir a Deus*, o *Compêndio da Perfeição*, a *Pérola Evangélica*, são livros mui escusos, e caminham pelos cumes dos montes: Não convém que vos ocupais muito neles. Lede e tornai a ler o *Combate Espiritual*. Este há de ser o vosso livro querido; ele é claro, e todo praticável."[45] Junto com a *Imitação de Cristo* era tido por S. Francisco de Sales como fundamental para a prática das virtudes: "Convinha ler um, e não deixar o outro."[46] Para uma mulher mística como Jacinta, atormentada pela presença do demônio, o *Combate Espiritual* trazia sem dúvida advertências de grande valia e era aconselhado para ser usado da mesma forma como os jesuítas usavam o livro dos *Exercícios* de Santo Ignácio de Loyola. Ao se referir às tentações Scuopoli adverte: "Sabe filha, que o demônio não cuida em outra coisa mais que em nosso precipício, e que não peleja com todos de uma mesma maneira. E para começar a descrever-te alguns de seus combates, ardis, e enganos te quero propor vários e diferentes estados em que sucede acharem-se muitas almas."[47]

O livro de D. Lourenço Scuopoli divide-se em duas partes, compostas em capítulos breves. Trata primeiramente da perfeição religiosa e apresenta em seguida, a idéia fundamental: para atingir a perfeição é necessário combater contra nós mesmos, contra nossos pensamentos e palavras além dos apetites desordenados.[48] As armas que oferece para esse combate são: a desconfiança que aquele que busca Deus deve ter em si mesmo (ser humilde e duvidar sempre de suas virtudes) a confiança apenas em Deus, o exercício do entendimento e a oração. É preciso, portanto, para o autor, combater durante a vida para alcançar a vitória na hora da morte.

Mais uma obra do século XVI (1539), traduzida posteriormente para o português e o espanhol, foi trazida por Madre Jacinta. Trata-se da obra do monge

45. Cf. o prefácio da edição citada do *Combate Espiritual*, p. biiij.

46. Idem.

47. Cf. D. Lourenço Scuopoli, op. cit., p. 95.

48. Idem, p. 7.

beneditino Ludovico Blosio, composta de vários livros como "La Regla de la Vida Espiritual", "Espejo Espiritual", "Tesoro de Oraciones Devotas", "Espejo de Monjes" e muitas outras, todas contidas num único tomo.[49] Foi publicada em 1602, com licença para ser vendida em todo o reino de Castela. O tradutor, Frei Gregório de Alfaro, decidiu-se a estudar a teologia mística de Blosio e acabou traduzindo sua obra.[50] As questões abordadas não diferem dos demais livros místicos, e se apresentam como um conjunto de livros escritos sobre os mais diferentes aspectos da vida espiritual, desde regras simples de conduta para o iniciante, a explicações sobre a Paixão de Cristo para auxiliar nas meditações, várias orações, um guia para o monge perfeito, além de discussões teológicas sobre os escritos dos Santos Padres e um tratado para "bem morrer" *(Manual de los Humildes).*

De Frei Afonso dos Prazeres é um outro livro de instrução mística trazido por Jacinta. Chama-se *Máximas Epirituais,* cuja segunda impressão data de 1740, à qual a religiosa teve acesso.[51] Divide-se em seis Máximas, e a primeira delas dedica-se ao exercício da oração mental. O autor adverte logo no início: "Ai desses miseráveis, que se não abrirem a tempo os olhos do entendimento, que muito por sua vontade tem fechados, irão caindo de abismo em abismo de culpas até se precipitarem no abismo de eternas penas!"[52] O esquema da obra é o já conhecido: considera a oração a forma de salvação e de união com Deus, exorta os piedosos às mortificações da alma, à submissão da vontade divina. Prega o total des-pojamento do orgulho e a prática da humildade e da caridade.Inspira-se no pietis-mo de Luís de Granada,[53] e usa trechos de outros autores, como por exemplo do Padre Luís Puente que escreveu o *Guia Espiritual,* este também à disposição das carmelitas cariocas.[54]

Todas essas obras, além de outras presentes no Carmelo de São Paulo, transmitem de alguma forma a idéia básica de que é a partir do conhecimento

49. *Las Obras de Ludovico Blosio* (Abade de São Bento), trad., Saragoça, impresso por Afonso Rodrigues, 1602.

50. Cf. o prólogo da edição citada de Ludovico Blosio.

51. Fr. Afonso dos Prazeres, *Máximas Espirituaes e Directivas (para instrução mystica dos virtuosos e Defensa Apostólica da Virtude),* 2ª impressão, Lisboa, 1740.

52. Fr. Afonso dos Prazeres, op. cit., p. 2.

53. Sobre o pensamento de Fr. Luís de Granada, veja-se Silva Dias, op. cit., pp. 299-316. O livro de Granada que existe na Biblioteca do Carmelo é o *Guia dos Pecadores,* trad., Porto, 1794.

54. Pe. Luiz de la Puente, *Meditaciones Espirituales,* Madri, 1718; este exemplar pertenceu a Madre Jacinta.

interior que se consegue o conhecimento de Deus.[55] Para isso são requeridas várias etapas, pois o desenvolvimento da alma é um crescente: ao longo do percurso ela tropeça, cai e se levanta. Com ajuda da persistência, da fé e da ação divina, aquele que não desanima atinge a perfeição cristã. O demônio, por sua vez, estará sempre presente, tentando destruir o trabalho da alma. Seu objetivo é colocar obstáculos e não permitir que a alma se desenvolva, desviando-a do caminho de Deus. Por isso, é preciso estar sempre atento, jamais se vangloriar de suas ações ou acreditar que se vive em estado de perfeição. Desconfiar sempre de si mesmo é o primeiro passo para atingir a Deus e alcançar a salvação eterna. Não há lugar para o orgulho no coração daquele que teme e ama a Deus. Sem o despojamento total dos vícios e o desejo intenso de abraçar e praticar as virtudes, não se principia uma vida de perfeição. Por isso, D. Lourenço Scuopoli ensina que é preciso resignar-se em tudo à vontade divina. As doenças, os problemas, as dificuldades são enviadas por Deus para o desenvovlvimento da alma.[56]

Na espiritualidade carmelita, por exemplo, os passos ou etapas que o fiel precisa vencer através de exercícios e práticas para chegar à união com Deus são: ascese, oração, exame de consciência e meditação.[57] Assim sendo, após o despojamento, a alma poderá se dedicar às virtudes da paciência, humildade e caridade, mas a uma de cada vez.[58] Através da oração, começa, portanto, o contato com Deus para se atingir as virtudes, "porque a oração é instrumento para conseguir todas as graças, que daquela Divina fonte de bondade, amor, caem e emanam sobre nós."[59] Nos livros existentes nas bibliotecas estudadas, as religiosas aprenderiam não só que a oração fortalece a alma, mas principalmente como se deve orar e quais as formas possíveis de oração. S. Afonso de Liguori disse: "O que ora certamente se salva". E Santa Teresa ao contrário:"O que abandona a oração não necessita de

---

55. Vejam-se por exemplo, no Inventário de Livros do Recolhimento de Santa Teresa os seguintes títulos: *Recolhimento Espiritual, Manual de Exercícios Espirituais, Exercícios de Santo Ignácio* e *Imitação de Cristo* de Tomás Kempis. Neste último o autor adverte: "Cristo virá a ti trazendo-te suas consolações, se lhe preparares, no interior, uma digna morada. Toda a sua glória e formosura está no interior da alma e só aí Ele se compraz." São Paulo, 1983, p. 107, (1441).

56. Cf. D. Lourenço Scuopoli, op. cit., pp. 104-107.

57. Depoimento das freiras do Carmelo do Rio Janeiro, novembro 1991.

58. Cf. D. Lourenço Scuopoli, op., cit., p. 125.

59. Idem, p. 152.

nenhum demônio que o precipite no inferno, ele mesmo se franqueia as portas."[60] Os autores mencionados tratam das formas de oração e fazem distinções entre a oração vocal e mental. Alguns fornecem exemplos e até sugerem o que se deve dizer, pensar, e como portar-se quando se eleva o pensamento em direção a Deus.[61]

Para Santa Teresa, contudo, toda oração é oração mental; nos estabelecimentos carmelitas essa deveria ser possivelmente o princípio dominante, mesmo que as religiosas se valessem dos demais livros para outros conselhos. "Ficai sabendo, filhas, não é o fato de ter cerrada ou aberta a boca, que faz a oração ser mental ou não. Se quando digo uma prece, estou vendo e entendendo bem que falo com Deus, com advertência nas palavras que pronuncio, juntas estão a oração mental e a vocal."[62] Para falar com Deus, Santa Teresa explica que é preciso saber com quem se fala. Ser humilde, adorá-Lo acima de qualquer coisa, submeter-se à Sua vontade. Orando vocalmente com esses sentimentos, se estará fazendo oração mental.[63]

Quanto aos estágios de desenvolvimento da alma a serem conquistados através das várias formas de oração, Santa Teresa dedica grande parte do *Caminho de Perfeição*. Começa por advertir suas filhas de que meditação não é a mesma coisa que contemplação, e esta por sua vez não é oração mental.[64] Segundo Santa Teresa, nem todas as almas, serão contemplativas, pois Deus não se manisfesta, nem leva todos pelos mesmos caminhos. "A contemplação é dom de Deus, não é necessária à salvação nem é exigida de nós. Ninguém pense que prestará contas por não a ter recebido e nem por isso deixará de ser muito perfeita, se fizer o que ficou dito" isto é, exercitar-se nas virtudes. A comparação que estabelece para melhor se fazer entender é entre Marta e Madalena. Marta é a perfeição em ser ativa. "Se ficasse quieta e absorvida como Santa Madalena, quem daria de comer ao divino hóspede? Pergunta Santa Teresa. E continua advertindo: um convento é a casa de Santa Marta. Haverá as ativas e as contemplativas. Todas devem buscar a con-

60. APUD, Pe. Robert Quardt, op. cit., p. 47.

61. Veja-se por exemplo Pe. Manuel Bernardes, *Luz e Calor*, São Paulo, 1944, tomo I, na parte referente à oração de quiete (ou quietude) pp. 275-288.

62. Santa Teresa de Jesus, *Caminho de Perfeição*, op. cit., p. 131.

63. Idem, pp. 133-135.

64. Ibidem, pp. 90-91.

templação, mas a escolha é do Senhor". E qualquer que seja o caminho sempre haverá recompensas.[65]

Pode-se avaliar, por esses conselhos, a importância que os escritos de Santa Teresa assumem nos claustros da Colônia, onde se reuniam mulheres devotas, mas com pouca instrução. Os livros de Santa Teresa e outras obras de exercícios espirituais, como *Luz e Calor* de Manuel Bernardes, ensinavam que, entre os primeiros passos dados com a oração vocal/mental e a almejada união com Deus se entrepunham vários estágios e etapas de desenvolvimento, tais como: exercícios de recolhimento interior com multiplos níveis; orações de quietude, em cujo estado já havia manifestações sobrenaturais; e a grande graça — "um grau tão elevado de oração — onde se dá a união das três faculdades (intelecto, vontade e memória) e o pensamento, se arroja aos maiores desatinos do mundo."[66] Para todos os estágios havia esclarecimentos, conselhos e muitas advertências, nos quais as religiosas poderiam buscar os meios para atingir a perfeição e reconhecer os estágios de desenvolvimento interior em que se encontravam. Com o auxílio de tais livros, as religiosas podiam acalmar o mêdo e os receios que os estágios mais altos de desenvolvimento espiritual provocavam.

A presença desses livros no convento de Jacinta se explica evidentemente, por sua atração pelos temas místicos. Ela, que vivenciara tantas experiências místicas, buscava compreender os tumultos interiores pelos quais passara. No recolhimento paulista, ligado à mesma ordem, também existiam livros semelhantes; lá, onde graves problemas dificultavam a implantação da regra. Percebe-se, portanto, que nas instituições menos organizadas também se procurava instruir as religiosas.

Havia entretanto, outras leituras à disposição: eram as narrativas de vidas exemplares e mortes edificantes, que traziam explicações sobre as graças que podiam advir da união com Deus, e a certeza de uma salvação para os justos e perfeitos.

Em ambos os acervos carmelitas, havia pelo menos um *Flos Sanctorum* com suas inúmeras descrições das vidas dos santos. E no recolhimento de São Paulo, um

---

65. Santa Teresa de Jesus, *Caminho de Perfeição*, op. cit., pp. 97-99.

66. Idem, pp. 182-185.

exemplar do *Martirológio Romano,* sem contar obras específicas sobre a vida de alguns deles.[67] Um livro bastante estragado pelo tempo no arquivo do Rio de Janeiro, sem folha de rosto, serve aos mesmos propósitos. Chama-se *Martírio dos Santos Meninos*; narra, como o título indica, histórias de crianças que foram martirizadas, muitas delas na época dos romanos.[68] O objetivo é preservar, através da escrita, histórias que a tradição católica manteve vivas durante séculos, e, certamente, valorizar o sacrifício dessas crianças que não temendo a morte, confiantes na salvação eterna, entregaram-se ao seus algozes sem receio. Esta era também, uma forma de contar a história do cristianismo nos primeiros tempos e de transmitir a doutrina católica, reafirmando e reacendendo nos leitores a fé nos mistérios e nos milagres. São narrativas que trazem a seus leitores conforto e esperança na bondade divina.

As vidas dos santos e santas foram registradas para serem admiradas pelas obras que executaram e pelas graças recebidas, não para serem imitadas. Pelo menos era o que ensinava Ludovico Blosio no *Manual de los Humildes:* "en los santos algunas obras son para que nos admiremos, y non para que las imitemos."[69] Servem, assim, como modelo, no sentido de inspirar ao fiel o que se pode fazer com a ajuda de Deus, e incentiva-o não desaminar e nem a se desesperar. Porém, os exercícios e abstinências extremados praticados pelos santos, como as penitências físicas e as mortificacões, ou os jejuns prolongados deveriam ser tomados com reservas. Referindo-se a excessos desse tipo, os quais a leitura das vidas dos santos poderiam provocar, D. Lourenço Scuopoli advertia: "nos quais filha, te aconselho, que antes sejas moderada e discretamente parca (para os poderes acrescentar em alguma urgente necessidade) do que por-se com esses excessos a perigo e em termos de os deixar de todo.[70] Não se devia portanto, crer que com excessos de mortificação se alcançariam graças extraordinárias, ou que era através

67. Na lista do Recolhimento de Santa Teresa encontram-se os seguintes títulos: *Santorum, Martirológio Romano, Vida de Santa Quitéria, Vida de Santa Teresa.* No Convento do Rio de Janeiro: dois *Flos Sanctorum;* um de Diogo do Rosário, Lisboa, 1744, e dois exemplares de *Flos Sanctorum* ou *Santuário Doutrinal de Frei Francisco de Jesus Maria Sarmento,* editados em Lisboa em 1794 e 1818. Encontravam-se também: *Vida de São Vicente de Paulo,* pelo Pe. João do Santíssimo Sacramento, Lisboa, 1738 e *História da Vida do Pe. São Francisco Xavier,* Lisboa, 1788 (4 tomos).

68. *Santos Meninos e Meninas,* sem frontispício, fragmento, s/d, começa na p. 145.

69. Ludovico Blosio, *Manual de Los Humildes* IN *Las Obras de Ludovico Blosio,* op. cit., p. 163.

70. D. Lourenço Scuopoli, op. cit., p. 146.

de penitências que Deus se manisfestava. Os santos poderiam ser imitados com fervorosas orações, no desprezo do mundo e de todas as coisas da terra, no silêncio e solidão, com humildade e mansidão. Havia inúmeras formas de se imitar as condutas dos santos, sem que se procurasse imitá-los naquilo que tinham de sobrenatural, de extraordinário.

Mas para os que pudessem crer que a manifestação divina era privilégio de poucos, isto é, dos mártires e dos santos, havia um conjunto de obras sobre vidas de religiosas exemplares e de mulheres piedosas que proporcionavam esperanças de se atingir a Deus. Algumas dessas mulheres foram beatificadas e, nesse sentido, suas vidas equiparavam-se às vidas dos santos. Contudo, os escritos serviam também para alertar as religiosas sobre fenômenos paranormais que poderiam suceder com elas próprias, que viviam em um ambiente propício a visões e acontecimentos sobre o quais tinham pouco conhecimento. Temiam-se a auto-sugestão, o excesso de devoções (tão próprios das mulheres da época) e as armadilhas do demônio que poderiam confundi-las.[71] Essas obras eram, portanto, tão instrutivas quanto os livros de exercícios espirituais.

Jacinta trouxe consigo de Portugal, por exemplo, a *Vida da Venerável Madre Rosa Maria Sério de Santo Antonio,* escrita pelo padre jesuíta, José Gentil.[72] Maria Rosa foi carmelita da antiga observância e Priora do Mosteiro de S. José de Fazano, na Província de Bari, Reino de Nápoles, tendo vivido na segunda metade do século XVII. As graças extrordinárias recebidas, a comprovação dos estigmas ou das chagas de Cristo, os prodígios feitos em vida e os milagres depois de morta foram reunidos para o processo de sua beatificação em Roma. A vida de Maria Rosa, ou de Madre Teresa da Anunciada, uma outra freira, cuja biografia também se achava na mesma biblioteca,[73] eram testemunhos de fatos extraordinários que tinham ocorrido a algumas freiras. Tais escritos ensinavam também às leitoras, como proceder e conviver com companheiras que por ventura vivessem situações semelhantes.

---

71. Ibidem; Veja-se também Pe. Manuel Bernardes "Doutrina II" Como os demônios impugnam, e perseguem as Almas, que se dão ao exercício da Oração" IN *Luz e Calor*, op. cit., pp. 33-39.

72. Pe José Gentil, *Vida da Venerável Madre Rosa Maria Serio de Santo Antônio,* (trad) Lisboa, 1744.

73. José Clemente, *Vida da Venerável Madre Teresa da Anunciada,* Lisboa, 1763.

É muito provável que todos esses gêneros de literatura, analisados a partir das listas dos acervos carmelitas, estivessem presentes em outras instituições estudadas,[74] já que alguns deles foram localizados na lista de um livreiro baiano no início do século XIX a disposição de qualquer pessoa.[75] A presença desses livros, tanto nas bibliotecas dos conventos coloniais, como no comércio varejista, confirma o empenho com que a evangelização foi encarada pós-Trento e os sucessos atingidos. Após dois séculos, continuavam sendo reeditados e valorizados como os inspiradores da vida cristã.

Os escritos consultados mostram, portanto, que tais autores entregaram-se a duas tarefas: dar ao comum dos fiéis um tonus espiritual, uma consciência evangélica, que os arrancasse à mediocridade religiosa e polir os costumes do clero e do laicado. Isto significa que são um protesto de seus autores contra a mediocridade religiosa e contra as falsas vocações. Daí insistirem na comunhão freqüente, oração mental, vida contemplativa, justificação pela fé e no sentido interiorista da prática cristã.[76] Mas se essa é uma postura do movimento que culminou com Trento, por que esses livros continuavam a ser lidos no século XVIII? A resposta já foi dada por vários autores, que consideram o período entre os séculos XVII e XVIII como o momento em que a ação das duas Reformas se fez realmente sentir. Trata-se da implementação das medidas reformadoras promulgadas em Trento que visavam à evangelização do Ocidente.[77] Esse movimento pietista de longa duração, veiculado e estimulado pela imprensa, permitia às religiosas da Colônia o acesso ao pensamento de Luis de Granada, Puente, Blosio e de seus discípulos. Suas posições foram constantemente reafirmadas pelos porta-vozes da Igreja Reformada.

De qualquer forma, os acervos consultados delineiam o ambiente místico-religioso que também reinava nos conventos e recolhimentos da Colônia e que as pastorais dos bispos e demais documentos sobre o cotidiano, já analisados, tendem

---

74. Seria interessante comparar as listas disponíveis, com os acervos das bibliotecas dos Mosteiros de São Bento e de Santo Antonio no Rio de Janeiro a fim de se verificar se havia diferenças na formação espiritual dos padres e das freiras. É importante, entretanto, assinalar que as obras analisadas destinavam-se tanto aos homens quanto às mulheres.

75. Notícias dos Livros do impressor da Bahia, Manuel da Silva Serva, APUD Maria Beatriz Nizza da Silva, *Cultura e sociedade no Rio de Janeiro (1808-1821)* São Paulo, 1978, pp. 88-90.

76. Cf. Silva Dias, op. cit, p. 360.

77. Cf. Jean Delumeau, *Un Chemin d'Histoire de la Chrétienté et Christianisation*. Paris, pp. 17-22.

a encobrir; um universo místico, povoado por temores e ameaças de Satã, repleto de tentações das quais era preciso fugir e de mortificações e sofrimentos necessários para se atingir a Deus. Todo esse conjunto de imagens poderia ser despertado através de consultas às bibliotecas, caso as crenças individuais e os ensinamentos adquiridos numa formação católica própria da época não fossem suficientemente aterrorizadores para induzir as religiosas às práticas devotas próprias de seu estado.[78]

2 - PRÁTICAS DEVOTAS NO INTERIOR DA CLAUSURA

O catolicismo, como outras religiões, organizou-se sobre a base de uma série de rituais, cuja função sempre foi a de canalizar as emoções dos fiéis e, ao mesmo tempo, uni-los em ocasiões pré-determinadas, segundo os princípios da doutrina da Igreja.

As instituições religiosas, tais como os conventos e recolhimentos femininos, são, portanto, locais por excelência de preservação e de exercício desses rituais, estabelecidos e controlados pelos dirigentes oficiais da Igreja. Assim, não se pode estranhar que os conventos no século XVIII representassem um espaço de expressão das devoções oficiais da Igreja Católica e que nos claustros coloniais se reunissem mulheres devotas, cujo objetivo de vida era viver de acordo com os preceitos católicos, perpetuando as práticas religiosas de adoração a Deus e de veneração aos santos.

Como bem enfatizou François Lebrun, desde o seu nascimento, o cristianismo parece dividido entre duas tendências irreconciliáveis. É ao mesmo tempo uma religião eminentemente pessoal, que chama cada indivíduo à conversão, à fé e à salvação e uma religião coletiva, apoiada numa Igreja.[79]

---

78. Como observou Jean Delumeau, jamais uma civilização concedeu tanto peso à culpa e à vergonha como o Ocidente entre os séculos XIII e XVIII. A difusão desse medo ocorreu através de uma pastoral que reforçava o medo do inferno, medo do pecado, o medo que cada um sentia de si mesmo por sua inclinação a pecar. A "Pastoral do Medo" como a chamou Delumeau. Cf. *Le Peché et la Peur*, Paris, 1983, pp. 7-10 e p. 370.

79. François Lebrun, "As Reformas: Devoções Comunitárias e Piedade pessoal" IN Philippe Ariés e George Duby (dir.), *História da Vida Privada*, vol. 3, trad., São Paulo, 1991, p. 71.

As práticas devotas vivenciadas pelas reclusas — leigas ou religiosas — eram assim, primordialmente, as práticas coletivas estabelecidas pelos Manuais ou Processionários das ordens às quais as casas estavam ligadas. Consistiam no cul-to divino diário, leitura das "horas canônicas" e comemoração das festas religiosas de acordo com o calendário e liturgia romanos. A essas somavam-se as devoções locais (como o padroeiro da cidade, o patrono da ordem, ou da igreja do convento) e as devoções particulares.

Participando dos rituais e cerimônias, as religiosas cumpriam a tarefa atribuída a todo católico: a busca da salvação. Envolvidas na rotina diária da instituição, não deveria sobrar-lhes muito tempo para as devoções particulares, pois a Igreja sempre desconfiou das devoções individuais, temendo excessos que pudessem levar a um misticismo incontrolável. Mas ao pregar a salvação individual, não havia como evitar práticas de piedade intensa manifestadas por alguns fiéis. E, embora elas fossem desestimuladas e até proibidas em certas Ordens mais severas, algumas reclusas acabavam distanciando-se das normas prescritas, dando vazão a seus sentimentos de amor a Deus, aos santos e à Virgem Maria.

O tipo de vida claustral, entretanto, estimulava manifestações excessivas de piedade. Oração permanente, jejuns e mortificações físicas sempre estiveram associados à vida contemplativa. Na Europa, ou na América, religiosos de ambos os sexos escolheram caminhos árduos de abstinência e privações que os levassem à salvação eterna, muitas vezes mais rigorosos do que os previstos em suas regras. Se a salvação era um fim, não faltaram criatividade e certa dose de exaltação e espetáculo nos meios escolhidos para atingi-la. Toda prática devota era considerada um meio, que pressupunha um objetivo eminentemente próximo — uma etapa a ser galgada — até que fosse atingida a finalidade máxima da vida cristã: a salvação.

Algumas religiosas da Colônia buscaram incessante e fervorosamente este fim. Fosse em companhia da comunidade, nas práticas conjuntas, ou no isolamento de suas celas através de devoções individuais.

A) Práticas Comunitárias:

Manifestações devotas no interior dos claustros coloniais reuniam a comunidade: eram os cultos e seus ritos, como missas, procissões, bençãos e festejos de vários tipos. A entrada de uma noviça, a tomada de hábito, a profissão religiosa e o funeral de uma companheira eram também cerimônias assistidas por toda a comunidade que assumiam grande significado na vida religiosa, pois todo ato de comunidade era uma forma de adoração e homengem a Deus.[80]

Nas instituições religiosas da Colônia, os rituais se desenvolviam de acordo com o estabelecido em certos manuais escritos especificamente para as cerimônias e que serviam de guias para as religiosas de determinada Ordem. No carmelo do Rio de Janeiro, por exemplo, adotavam-se o *Manual o Processionario de las Carmelitas Descalzas* e o *Cerimonial de las Religiosas Carmelitas.* Corrigidos e emendados no final do século XVIII, faziam parte da biblioteca do estabelecimento a partir dessa época e permitem a reonstrução das práticas devotas comunitárias naquela instituição.[81]

Conforme esclarece o Provincial da Ordem no prólogo do Manual, "as cerimônias, além de autenticar ao vivo a fé, despertam a memória de Deus, imprimem o temor reverencial, fervorizam o amor, fomentam a observância da Lei e acalentam a confiança na eterna retribuição."[83] Vistas dessa forma, entende-se porque Santa Teresa tinha tão grande apreço pela observância da mais mínima cerimônia, a ponto de estar disposta a dar a própria vida por aquele.[83]

Dois tipos de cerimônias e seus rituais podem ser detectadas nesses manuais: aquelas gerais destinadas à Igreja, das quais deveriam participar todos os

---

80. No convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, desde 1748, quando era ainda um recolhimento, as reclusas rezavam o ofício divino. Em 1948, comemorou-se no Carmelo do Rio de Janeiro 200 anos do início da recitação do ofício divino ininterruptamente. Cf. Madre Maria José, Carmelita Descalça, *A Voz do Silêncio, Correpondência,* São Paulo, 1990, p. 257.

81. No Manual encontram-se observações importantes sobre a forma de se proceder durante os cultos e principalmente as orações adequadas para cada um dos ritos previstos. No livro do *Cerimonial,* estabelece-se um roteiro detalhado das cerimônias com todas as especificações consideradas importantes, incluindo as funções dos celebrantes e das religiosas, de acordo com a ocasião e o ofício de cada uma. Vejam-se: *Manual o Processionário de las Religiosas Carmelitas Descalzas, corrigido nuevamente e emendado, segun el Ritual y Misal Romano Reformado, y nuevo Cerimonial de la Ordem,* Madri, 1775; *Cerimonial o Ordinario de las Religiosas Carmelitas Descalzas, corrigido em esta ultima impresión, Madri,* 1775.

82. Frei Francisco de la Presentación, *Prólogo do Manual ou Processionário Carmelita,* op. cit., p. 1.

83. APUD. Frei Francisco de la Presentación, no prólogo do Manual do Carmelo, op. cit., p. 1 v.

católicos (os sacramentos, os ofícios funerais e a comemoração das festas presentes no calendário litúrgico) e os específicos do estado de religião. Quanto aos ritos gerais, observa-se que deveriam ser realizados pelos religiosos de forma mais frequente. A missa conventual, por exemplo, era rezada todos os dias; a comunhão deveria acontecer todos os domingos e as festas eram celebradas com grande pompa. O culto divino, a leitura das "horas canônicas" e as demais práticas comunitárias deveriam ser acompanhdas de grande concentração, respeito e posturas solenes.

Nos conventos e recolhimentos do Sudeste brasileiro, o calendário litúrgico era seguido à risca e comemorado com culto específico e procissões. A procissão era uma prática bastante freqüente na devoção comunitária, como se pode observar nas prescrições dos manuais.

No Convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, as procissões iniciavam-se geralmente no coro de baixo, ao qual eram convocadas as religiosas pelo sino. A sub-priora verificava se as irmãs estavam a postos, duas a duas, e advertia em que lugares do claustro e da igreja deveriam deter-se. Aquela que iria presidir a procissão fazia o sinal para começar. As procissões tinham sempre quatro paradas, as quatro Estações, de acordo com a comemoração, mas terminavam geralmente no local da partida. Na maior parte das vezes, as procissões ocorriam de manhã, antes da missa conventual, e os preparativos para sua execução cabiam à Sacristã. O "Processionário", ou "Manual", estabelecia minuciosamente quando se ajoelhar, qual a posição em que as religiosas deveriam permanecer junto às Estações, quem carregava os círios e qual a cor dos mesmos.

Segundo o costume do carmelo, ocorriam procissões "... no dia da Purificação de Nossa Senhora, nos domingos de Ramos e da Ressurreição, no dia de S. Marcos, de Na. Sa. do Carmo, de S. Elias, S. Bartolomeu apóstolo, Santa Teresa, S. João da Cruz, Finados, nos três dias das Rogações e todas as vezes que se fizesse necessário. Isto é, quando ocorressem tribulações urgentes, ou por especial devoção do povo, ou em qualquer caso que parecesse conveniente ..."[84]

No Manual da Ordem havia também disposições sobre procissões para pedir água e serenidade; procissão para o tempo de guerra, de fome, de peste, de

84. Cf. *Manual ou Processionario do Carmelo*, op. cit., p. 107.

enfermidades. Para a saúde do rei, da rainha e de seu primogênito e procissões para os defuntos.[85]

As procissões, com suas paradas nos oratórios e Estações espalhados pelos corredores dos claustros lembravam as peregrinações, manifestações religiosas bastante remotas na história do cristianismo. O termo "peregrinação" na Idade Média e Moderna encobria um grande variedade de fenômenos. A maior parte dessas peregrinações envolvia visitas a santuários, templos e locais associados à vida de Cristo e dos santos. A peregrinação poderia ser a um nicho — em determinado sítio — um túmulo, ou a locais que contivessem relíquias.[86] Como as religiosas não podiam fazer peregrinações, construiam no interior da clausura locais de veneração para serem visitados em ocasiões oportunas, tais como as sete Estações da Paixão, um nicho com uma imagem venerada pela comunidade ou o túmulo de um benfeitor da instituição. O significado devoto das procisões parece muito próximo ao da peregrinação. Ambas poderiam visar a homenagear um santo, agradecer por uma graça recebida, invocar proteção e saúde. Os procedimentos durante o ritual, continham vários elementos das procissões que aconteciam nos centros urbanos e que eram tão próprias das vilas coloniais, tais como: o local que cada um ocupava na procissão — hierarquicamente estabelecido —, as vestes de gala, os círios e cruzes, o transporte de uma imagem.

Várias outras formas de devoção popular se encontravam representadas nos claustros, principalmente aquelas relativas à veneração dos santos. A exemplo do que sucedia no mundo exterior, as funções do culto aos santos eram múltiplas. Assistencia e patronagem, porém, eram as mais comuns. Invocava-se o auxílio do santo para curas, empreendimentos importantes e demais necessidades diárias. Acreditava-se que os santos agiam como mediadores entre os homens e Deus e que através da sua intercessão poder-se-ia atingir o auxílio desejado. Em troca de assistência, as religiosas, assim como qualquer devoto, realizavam promessas e rezavam novenas.

No carmelo do Rio de Janeiro, por exemplo, invocava-se a proteção de Santo Antônio e de S. Francisco, devoções mantidas ainda hoje pelas religiosas da

85 Idem, pp. 107-130.

86. Sobre o siginificado das peregrinações veja-se Stephen Wilson (ed.), *Saints and their Cults - Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, 1983, pp. 12-14.

casa, onde existem várias imagens, algumas delas antiqüíssimas. A devoção a S. Francisco remonta à época de Jacinta, ela própria terceira franscicana. Nossa Senhora do Carmo era, e é chamada pela comunidade, Nossa Mãe Santíssima e sua festa é sempre comemorada. Outras devoções também eram próprias do carmelo, como a festa e S.Elias, S. José, Mãe da Divina Graça, além, é claro, de Santa Teresa (Santa Madre), S. João da Cruz, e do Menino Jesus. À entrada, a noviça era recebida com uma imagem do Menino Jesus, mas havia muitas outras imagens: o Menino Jesus do véu, que era entregue na cerimônia respectiva, o Menino Jesus que ficava na cozinha, o do presépio de Natal, além de outros espalhados pelos nichos dos corredores.[87]

Nossa Senhora do Desterro, a titular da capela, cujo nome correto é Mistério da Fuga da Sagrada Família do Egito era também uma devoção comunitária no convento de Jacinta, Segundo Stephem Wilson, a crença popular sempre divulgou que o santo, longe de habitar qualquer céu distante, permanecia no seu sepulcro, templo ou basílica. Quando o santo possuía muitos templos e igrejas sob sua proteção, acreditava-se que ele mudava constamente de um para outro.[88]

Uma das formas mais freqüentes de devoção aos santos e prescrita nos manuais refere-se à comemoração de suas festas, para as quais se desenvolveu uma liturgia especial que incluía leitura de algum trecho das narrativas sobre sua vida, os panegíricos e as homilias. Quando os santos eram colocados na liturgia da Igreja, eles entravam para o calendário junto com as grandes festas.[89]

No recolhimento da Luz, desde o tempo em que havia apenas uma hermida, a titular da capela era Nossa Senhora dos Prazeres. Quando da fundação do recolhimento, as religiosas comprometeram-se junto ao Morgado de Mateus a perpetuar sua devoção, comemorando anualmente sua festa. Nossa Senhora dos Prazeres era madrinha e padroeira da Casa de Morgado de Mateus, e, para honrá-la, além da festa que promovia anualmente em sua capela, "... desejando promover

---

87. Cf. "As Devoções do Carmelo", Lista fornecida pelo Carmelo do Rio de Janeiro.

88. Cf. Stephen Wilson, op. cit., p. 11.

89. Na época Moderna, as festas religiosas foram reduzidas a 32 e posteriormente Pio X reduziu-as ainda mais. Obtiveram aprovação as festas de S. José e do Sagrado Coração de Jesus, bem como as devoções da Via Sacra e das Quarenta Horas. Cf. D. Jaime Câmara, *Apontamentos de História Eclesiástica*, Petrópolis, 1942, p. 308. A devoção da Via Sacra e a Procissão dos Passos foram instituidas em Portugal na segunda metade do século XVI. Cf. Pe. Miguel de Oliveira, *História Eclesiástica*, 2ª ed., Lisboa, s/d, p. 274.

esta devoção além do tempo do meu governo", instituiu uma irmandade intitulada Da Nobreza. Para tanto, nomeou juiz perpétuo da mesma irmandade aquele que ocupasse o cargo de capitão-general da Capitania de São Paulo."[90]

De acordo com as crônicas do Mosteiro da Luz, "... todos os anos, nesse belo dia, ainda cedinho, escuro, chovesse ou não, o povo estava chegando para a missa. Depois todo dia vinham como em romaria, entravam pela porta em turmas, cantavam bonita ladainha de Nossa Senhora e outros canticos, saíam pela sacristia. Já vinha outra turma, faziam do mesmo modo. Assim era todo o dia inteiro, tudo com muito respeito e fervor, até as crianças..."[91]

A festa da Imaculada Conceição também era uma das mais concorridas e comemorada em todos os conventos e recolhimentos da Colônia, principalmente nos estabelecimentos concepcionistas. A Imaculada Conceição foi festejada no Orien-te desde muito e começou a ser celebrada no Ocidente pelos conegos de Lião em 1140. Séculos mais tarde, foi transformada em padroeira de Portugal (1646). Em 1717, D. João V recomendou a todos os prelados que celebrassem a festa da Imaculada.[92] A Virgem passou, assim, a ser homenageada com pompa nos domínios protugueses.[93]

As festas comemoradas por toda a cristandade tinham, é claro, cultos especiais nos conventos, onde ocorriam manifestações de grande devoção que alteravam a rotina das casas. Nesses dias — durante a Quaresma e Semana Santa, na Festa do Corpo de Deus ou no Natal — as comunidades se envolviam em vários rituais especificos. Os Manuais ofereciam, para tanto, orações e explicações sobre a forma de se proceder em cada oportunidade. Alterava-se, por exemplo, a alimentação com jejuns e abstinências na Quaresma e Semana Santa, ou com pra-

---

90. ACL-SP, gav. 2, Cx. 1, p. 2, "Instituição da Irmandade da Nobreza, dedicada a festejar a Virgem Maria Nossa Senhora dos Prazeres".

91. ACL-SP, gav. 2, Cx. 1, p. 2, P 1, "Memórias da vovozinha", manuscrito anônimo, p. 21.

92. Pe. Miguel de Oliveira, op. cit., p. 332.

93. Em 27 de junho de 1819, "... no dia em que a pureza de Nossa Senhora é solenizada, D. João VI determinou que se fizesse cerimônia devota no Santuário de Nossa Senhora da Glória para apresentar à mesma rainha dos anjos a sua prezada neta, Serenissima Senhora Dona Maria da Glória, Princesa da Beira". Neste dia houve salvas de artilharia, fogos e repiques de sino. Cf. Pe. Luiz Gonçalves dos Santos, *Memórias para Servir à Historia do Reino do Brazil*, Belo Horizonte. Informa também que no tempo de D. João VI comemoraram-se em todas as igrejas, inclusive nas dos conventos, certas festividades oficiais, como a chegada da Corte, casamentos, nascimentos e funerais dos membros da família real. Vejam-se: Tomo I e Tomo II.

tos especiais nos dias alegres, como Sábado de Aleluia e domingo de Páscoa.[94] Cada casa portanto, comemorava devotamente as festas, segundo os costumes locais, tendo como orientador geral o manual da Ordem. O cotidiano nos claustros era, asim, marcado e influenciado pelas festas da Igreja, como toda sociedade da época.

Dentre as cerimônias e rituais próprios do estado de religião, a mais solene era certamente a da profissão. No convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, por exemplo, durante o século XVIII e início do XIX, a profissão ocorria no capítulo ou no coro e, pelo texto do Manual, parece que não havia expectadores de fora. Deviam estar presentes apenas as religiosas, e a profissão seria feita pelas mãos da prelada.[95] O texto da profissão redigido por Madre Jacinta em 1749 era bastante semelhante aquele estabelecido em 1775 pelo Provincial Geral, o que indica que Jacinta deveria possuir um exemplar do Manual anterior, ou que fora instruída por algum carmelita para estabelecer as normas destinadas as suas filhas.[96] A tomada do véu ocorria no dia seguinte ao da profissão e era comemorada com culto, cantos e orações dedicados à gloria de Deus como exigia o momento, isto é, a promessa de entrega absoluta ao Esposo Divino.

No mesmo estabelecimento havia rituais específicos para se receber o Padre Geral, quando este se apresentava pela primeira vez no convento, ritual sobre o modo de se receber algum prelado ou bispo e também ritual para se receber o rei.[97]

Uma outra prática devota nas instituições de clausura era o costume das benções das quais participavam a comunidade. Todos os domingos benziam-se a água e o sal. Uma nova cruz, imagem ou sino também recebiam bênçãos. Benzia-se o véu, escapulário e o próprio hábito das religiosas.[98]

---

94. Sobre a alimentação nos dias festivos, veja-se: ACST-RJ, Constituições da Madre Jacinta de São José que hão de observar as nossas Carmelitas Descalças da fundação do Rio de Janeiro (...), 1789, Cap. 4, p. 5.

95. Cf. Manual ou Precessionário do Carmelo, op. cit., p. 215.

96. Forma da profissão solene:"Eu a Irmã ... faço a minha profissão e prometo a Deus e a Bem Aventurada Virgem Maria do Monte do Carmo, e ao Reverendíssimo nosso Padre Geral Frei ... e aos seus sucessores, obediência, pobreza, castidade e clausura perpétua, segundo as Leis da Ordem, sem mitigação alguma, até a morte". Cf. ACST-RJ, *Constituições da Madre Jacinta de S. José*",. op. cit., 1749, folha 33. Veja-se para efeito de comparação, a forma da Profissão no Manual do Carmello op. cit., p. 216.

97. Veja-se o Manual do Carmelo, op. cit., Primeira Parte, cap. 4, pp. 158-170. No convento da Ajuda, quando das exéquias de D. Maria I e do seu sepultamento no coro da igreja, as religiosas receberam o esquife real na porta do coro e o trasladaram para o altar. Pela descrição do Pe. Luiz Gonçalves dos Santos, foi permitida a entrada da família real na clausura. Cf. Pe. Luiz Gonçalves dos Santos, op. cit., pp. 55-56.

98. Todo o primeiro capítulo da segunda parte do Manual Carmelo editado no século XVIII foi dedicado às Bençãos. Veja-se pp. 170-200.

Em todos esses momentos solenes, a devoção aparecia como que aprisionada em gestos e práticas rigorosamente calculadas pelas normas da vida comunitária. À sombra de longos círios as religiosas moviam-se constantemente, cumprindo os rituais. Nem mesmo nos últimos momentos de suas vidas abandonavam o cerimonial. Pelo contrário, o momento da morte exigia um complexo e solene ritual assistido por toda a comunidade. Tratava-se da derradeira expressão de uma vida inteira dedicada a Deus.

B) A Morte no Convento

A aproximação da morte exigia das religiosas, como dos outros mortais, um sacrifício a ser cumprido: despedir-se da vida, resignar-se a partir. O momento da morte possuía uma tragicidade que poderia ser maior ou menor, dependendo de como o enfermo a via aproximar-se. Nos conventos, este momento se apresentava geralmente de forma menos trágica, uma vez que a religiosa se preparava a vida inteira para enfrentá-lo, mas certamente não menos fervoroso do que aquele que rondava os demais católicos. O pensamento na morte era algo sempre presente nas instituições religiosas. Falava-se dela, rezava-se constantemente pelos mortos e veneravam-se os santos pelos seus sacrifícios no momento da morte. A santidade dos mártires estava associada ao modo como morreram.

O ato de morrer, nos textos místicos conhecidos na época, era visto como o último combate entre corpo e espírito; o triunfo deste, sobre o primeiro. A vida, para aquele que tinha fé, apresentava-se como uma preparação para a eternidade. Estas esposas de Cristo, religiosas ou noviças e até mesmo simples recolhidas, aceitavam com alegria tudo o que as unisse a Cristo. A morte não era mais do que este momento tão desejado e ardorosamente sentido que proporcionaria a união com Deus e a salvação da alma. Morrer era entregar-se ao Divino Esposo e repousar finalmente em seus braços.

As descrições de mortes de religiosas — jovens ou idosas — tratam sempre da tranqüilidade e da serenidade com que se deixavam levar. Rostos resplandescentes, humildade, resignação e convicção na fé são as expressões mais utilizadas pelas cronistas dos conventos, quando relatam os momentos finais da vida de suas

companheiras. Essas atitudes frente à morte descritas nas crônicas dos mosteiros são por demais freqüentes para que se possa considerá-las estritamente pessoais. Tudo concorria, como apontou Odile Arnold, para desenvolver este espírto de heroísmo nas religiosas: o estágio da medicina, os ensinamentos religiosos, o ambiente místico.[99] Trata-se, portanto, de um sentimento de esperança que invade a religiosa bem disciplinada. Ela verá Jesus, não mais sob o véu da eucaristia, mas face-a-face no esplendor de sua glória.[100] Esses pensamentos, e o sentimento de resignação à vontade divina ajudavam a "religiosa perfeita" a entregar-se pela última vez aos desejos de seu Esposo.

A preparação para a morte, contudo, não impedia os momentos de fraqueza e de intranqüilidade, quando a enferma sentia a morte aproximar-se. Os autores místicos, os guias espirituais, acostumados a lidar com ela, escreveram manuais para ajudar a "morrer bem" e preveniram contra as fraquezas humanas. No carmelo do Rio de Janeiro, as religiosas podiam ler no *Manual de los Humildes*, de Ludovico Blosio: "Se a miséria de tua natureza te faz estar oscilando e estás combatido de temor, se a tristeza te derruba e vai penetrando tua alma o horror e espanto da morte, não por isso imagines que Deus te tem desamparado, ou que não tem cuidado de ti. Porque muitos homens e mulheres de grande santidade, quando se lhes aproxima a morte, sentem também grande temor."[101]

O que perturbava a religiosa dedicada era a angústia de não saber se Deus a receberia no Paraíso, ou se seria levada para as penas transitórias do Purgatório. Sobre isso, Ludovico Blosio advertia: "não é necessário que saibas nenhuma dessas coisas ... contenta-te em saber que tens um Senhor Piedosíssimo, que quer e pode salvar-te, se humilhando-se confies nele, e não em ti."[102]

Os manuais de "Bem Morrer" ofereciam, de forma organizada, prescrições sobre como auxiliar o moribundo a entregar sua alma a Deus. Enfim, normatizavam as condutas do agonizante e daqueles que se postavam à sua cabeceira. O acompanhamento da morte era tido como uma prática de devoção, pois auxiliando-se o próximo demonstrava-se amor a Deus.

---

99. Cf. Odile Arnold, *Le Corps et L'âme (la vie des religieuses au XIX siecle)*, Paris, 1984, p. 272.

100. Idem.

101. Ludovico Blosio, *Manual de los Humildes*, op. cit., p. 169.

102. Idem, p. 170.

Pelo que se apreende do *Manual ou Processionário do Carmelo,* morrer de forma acompanhada significava morrer com todos os sacramentos, ou seja, que houve tempo para se ministrar o viático e a extrema unção. Mas poderia significar também um acompanhamento mais intenso, quando o acompanhante pronunciava palavras breves e suaves de conforto e esperança.[103]

De acordo com os dados dos Livros de Entradas e de Óbitos das instituições estudadas, das 361 mulheres registradas obteve-se informação sobre a morte de apenas 72 (ocorridas tanto no período estudado, como posteriormente). Destas, 67 (45,1%) foram mortes acompanhadas, 5 (3,5%) mulheres morreram subitamente, enquanto outras 72 (50,0%) morreram fora da clausura tendo abandonado a instituição. Não há qualquer tipo de informação para 217 casos.[104]

Os registros das instituições estudadas indicam apenas se a reclusa morreu com todos os sacramentos ou não. Do que se infere que, se houve tempo para os sacramentos, a morte foi acompanhada. Morrer com todos os sacramentos certamente era importante para o bom cristão, embora não garantisse sua salvação. Mas nos conventos percebe-se que se tratava de questão fundamental, caso contrário não apareceria tal anotação nos Livros de Entradas, que no geral eram extremamente breves em suas informações sobre as habitantes da casa. As informações sobre as demais formas de acompanhamento da agonizante — além dos sacramentos — provém de fontes normativas, ou das crônicas dos conventos.

Quando a morte era acompanhada, a agonizante, mais do que em outro momento de sua enfermidade, estava permanentemente com companhia, tanto de dia, como de noite. Cabia à enfermeira ou a outra reclusa, além de dar conforto, estar atenta à preservação do ritual; isto é, chamar o sacerdote e as irmãs no momento em que percebesse que a enferma entrava em agonia e ia perdendo os sentidos. De acordo com o Manual carmelitano, "... se tocará os sinos e as campainhas para que as religiosas venham ajudar a que está morrendo, dizendo em voz alta o Credo. Se estão no refeitório no início da refeição, saiam algumas, se no final, saiam todas. Se estão na missa ou nas horas canônicas sairão a Priora e algumas outras."[105]

No momento da agonia, numa morte acompanhada, a cela estava repleta. As

103. Veja-se sobre o acompanhamento da morte e seu ritual o Manual do Carmelo, pp. 233-314.

104. Cf. Registros de Entradas e Óbitos das instituições estudadas.

105. Cf. Manual do Carmelo, op. cit., pp. 270-271.

religiosas oravam e estavam lá também para evitar as tentações, ou seja, temer morrer, ou não crer na misericórdia divina. A morte era, portanto, um ato solene da vida comunitária e, como nas demais cerimônias, devia-se proceder a todo um ritual, sem que fosse esquecido o menor detalhe. Com a pompa e devoção próprias desses momentos iniciava-se o ritual, quando o estado de saúde da enferma piorava sensivelmente.

O primeiro ato deste ritual cabia àquela que estava morrendo. Tratava-se de pedir o Santíssimo Sacramento por Viático, isto é, receber o alimento necessário para cumprir seu caminho para a eternidade. Os preparativos cabiam à sacristã que preparava na cela da enferma uma mesa enfeitada na forma de altar, com todo o necessário para uso do sacerdote e da enferma. Colocava também uma mesa junto à janela da comunhão, pela parte de dentro, para receber o Santíssimo Sacramento. Na sacristia de dentro tudo deveria estar a postos para "retirar Sua Majestade do sacrário" e só então os sacerdotes entravam na clausura se juntando às religiosas, e em procissão, todas com capas e velas dirigiam-se do coro até a cela da enferma. As religiosas se ajoelhavam e o sacerdote pronunciava palavras e orações prescritas pelo Manual.[106]

O ritual continuava com o pedido de perdão da enferma à priora e suas companheiras por alguma coisa que as tivesse ofendido. Após fazer a confissão de suas culpas, o padre lembrava-lhe que confirmasse sua fé e pedia-lhe que rezasse o Credo. Se não conseguisse fazê-lo sozinha, as irmãs a ajudavam. Em seguida o sacerdote oferecia à enferma o crucifixo para ser beijado e adorado e a hóstia consagrada. Cabia também ao padre exortar a religiosa para que pedisse o sacramento da extrema unção. Mais algumas orações e retiravam-se todos para levar o Santíssimo a seu lugar.[107]

O segundo passo no ritual da morte era o sacramento da extrema unção, também ministrado na cela da enferma com a presença do sacerdote. A religiosa era ungida em 5 partes do corpo de acordo com este sacramento (olhos, ouvidos, nariz,

---

106. Idem, pp. 231.

107. Cf. *Manual ou Processionário do Carmelo*, op. cit., pp. 233-239. Se houvesse risco de que por náuseas a enferma não aceitasse o viático, então o Santíssimo não deveria ser levado nem para adoração conforme proibição de Pio V. Nestes casos havia algumas diferenças no ritual.

boca e mãos).[108]

Uma vez recebido os sacramentos, cabia às Irmãs ou ao padre confessor ajudar a morrer bem. De tempos em tempos, segundo o manual, exortava-se aquela que estava morrendo a ter esperança na misericórdia divina e desejo de vida eterna, e que implorasse pelo menos em pensamento, o socorro divino com palavras desse tipo:

"Deus meu, tenha misericórdia de mim, segundo Vossa grande misericórdia. Em Vós Senhor, espero, não serei confundida sempre. Em Vossas mãos Senhor, encomendo meu espírito."[109] O acompanhante, por sua vez, deveria dizer ternamente algo como: "Estai de bom ânimo ... porque quem confia no Senhor, nunca pode ser confundido."[110]

Invocava-se na hora da morte, como em outros momentos difíceis, a intercessão dos santos, anjos e da Virgem Maria. E o Manual sugeria como invocá-los: "Todos os santos, e todos os anjos do céu, Rogai por mim e socorrei-me nesta necessidade" ou: "Puríssima Maria, Rainha do Céu ... mostra que sois minha mãe, não me falte vosso favor e amparo nesta hora."[111] Com estas e outras orações, auxiliava-se a religiosa que se encontrava em artigo de morte.

No momento em que expirava, tocavam-se os sinos, dizia-se o Responso e os sacerdotes retiravam-se imediatamente da clausura. Removido da cama, o corpo era lavado (pés, mãos, rosto), vestido com o hábito completo e acomodado no féretro até a hora do enterro. Enquanto isto, a comunidade ia rezando salmos. O enterro, contudo, só ocorria depois de passado o tempo competente, principalmente se tivesse ocorrido morte repentina. Antes do enterro, cantavam-se a Vigília e a Missa de Corpo Presente, isso se não fosse em dias que o cerimonial proibisse ofício de defunto. O corpo da religiosa era colocado no coro, com os pés para o altar. Quando chegava a hora de enterrá-lo, as religiosas iam até onde o corpo se

---

108. Se houvesse dúvida de que a enferma estivesse viva ou morta, fazia-se a unção sob condição. Veja-se sobre a Extrema Unção o Manual do Carmelo, op. cit., p. 242.

109. Cf. Manual do Carmelo, op. cit., p. 265.

110. Cf. Pe. Bernardo José Pinto de Queirós, *Práticas Exhortatórias para Socorrer aos Moribundos ou Novo Ministro dos Enfermos*, Lisboa, 1802, p. 311. Este livro fazia parte da Livraria do Convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, e é um típico exemplar dos manuais para "Ajudar a Bem Morrer" daquela época. Foi escrito por um religioso da Ordem de S. Camilo. Trata detalhadamente de todas as etapas do ritual da morte e prevê inclusive como deve se portar o sacerdote quando o enfermo se recusa a receber ajuda no momento da morte.

111. Cf. Manual ou Processionário do Carmelo op. cit, p. 266 e p. 269.

encontrava levando círios amarelos e, uma delas, uma cruz. Em procissão, juntamente com os sacerdotes, levavam-no ao local do sepultamento. Com cuidado, colocava-se o corpo na sepultura, apagavam-se os círios e as irmãs voltavam para o coro a fim de continuar suas preces pela alma daquela que partira.[112]

Durante o século XVIII, contudo, as religiosas depois de mortas continuavam próximas de suas irmãs, pois era ainda muito comum o sepultamento no coro da igreja, ou no comungatório do convento. Somente no século XIX seriam construídos jazigos ou catacumbas fora das igrejas. No recolhimento paulista de Santa Teresa, no período estudado, 14 (31,8%) reclusas foram enterradas no coro de baixo, 15 (34,1%) no comungatório e apenas 9 (20,4%) nos jazigos especificamente construídos para este fim.[113] No Recolhimento das Macaúbas e no Convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, também era costume se enterrar as habitantes das casas no coro de baixo, que naquele tempo ocupava o fundo da Igreja, enquanto que outras personalidades, inclusive leigas, jaziam nas demais partes das igrejas dos conventos. As primeiras despesas para a construção das catacumbas ou cemitério do carmelo do Rio de Janeiro foram feitas em 1824, indicando que até aquela data continuavam os sepultamentos no coro. Entre 1767 e 1824, 16 irmãs foram enterradas neste local. Consta também que na mesma instituição ocorriam sepultamentos na sala do Capítulo.[114]

Ainda no final do século XIX, as mortes nos conventos exigiam a presença da comunidade e não se morria solitariamente. Quando a Madre Geraldina — uma das religiosas responsáveis pela reforma de costumes no Convento da Ajuda — faleceu, todas as etapas do ritual aqui comentadas foram cumpridas. Geraldina sofria de hepatite, mas estava bem. De repente piorou. Antes de declarar-se a gangrena, "tinha recebido todos os sacramentos. Ouviu sua última confissão, Frei Gregório, seu confessor, e Monsenhor Eduardo deu-lhe o Sagrado Viático e a Extrema Unção". Pouco antes das 9 horas, algumas religiosas entraram na cela e

112. Vejam-se maiores detalhes no Manual ou Processionário do Carmelo, op. cit., pp. 313-314.

113. Cf. Registros de Entradas e de Óbitos das instituições estudadas. Não há informações sobre o local de sepultamento das religiosas do Convento da Ajuda, enquanto que para o Recolhimento da Luz as informações são escassas. Sabe-se entretanto, que neste estabelecimento existia um cemitério, pois três religiosas foram enterradas nele, conforme os Registros de Óbitos do mosteiro.

114. ACST-RJ, *Apontamentos Históricos relativos às Catacumbas ou cemitério do Convento de Santa Teresa*, Rio, Folhas avulsas.

encontaram Geraldina em seu último transe, "... assistida por Nossa Madre Leonor, pelas educandas e mais pessoas. Num momento entregou sua bela alma a Deus". Não faltaram à Madre Geraldina, segundo a cronista do convento, sinais de sua vida devota: seus delírios eram sobre as palavras dos salmos, "e dizia frases incompletas sobre as pessoas que estavam a seu cargo ..."[115]

Mais uma vez, a exemplo de toda a sua vida, uma religiosa enfrentava seus conflitos sozinha. Eram seus atos, sua vida inteira que seriam julgados. Mas como sempre, não era um momento solitário. A comunidade, os sacerdotes, lá estavam, em volta de seu corpo prostrado para aju-dá-la a morrer bem. Se morrer bem trazia recompensas para aquela que estava morrendo, por outro lado, uma morte bela dignificava a comunidade e trazia recompensas para todas as irmãs, pois acrescentava algo às suas experiências: confirmava a fé e a esperança na salvação.

A morte edificante nos claustros, ou fora deles, era sempre um episódio marcante, possuía algo de sobrenatural. Tratava-se do "triunfo de uma alma pura sobre o corpo aflito."[116] "O modelo da boa morte", como observou Philippe Ariés, "era a morte do justo, aquele que pouco pensava na sua própria morte física quando ela surgisse, mas que nela pensou toda a vida." Uma morte tranqüila, sem excessos de dramaticidade. Esse modelo surge no final do século XIV e persiste até o século XVIII.[117] Nos conven-tos da Colônia encontraremos alguns relatos de mortes belas e edificantes.

A cronista do Recolhimento da Luz, ao referir-se às irmãs antigas, relembra a morte de Ana do Nascimento, secularmente conhecida como Ana Joaquina Lopes de Sá: "... depois de ter vivido uma vida santa e ter edificado as religiosas com o fervor de sua preparação para a morte, ainda Deus para mostrar, podemos assim dizer, como Ele sabe recompensar as almas que O servem fielmente, permitiu que seu rosto resplandecesse numa formosura extraordinária."[118]

Além da beleza, um toque novo se apresenta em algumas mortes. Tratam-se de fenômenos sobrenaturais, que se apresentavam esporadicamente para delei-

115. ACA-RJ, Madre Amália de Santa Cecília, Livro de Crônicas I, p. 35.

116. Philippe Ariés, *O Homem diante da Morte*, Rio de Janeiro, 1982, vol. II, p. 341.

117. Idem, p. 340.

118. ACLU-SP, Livro de Crônicas I, p. 28.

te dos observadores. A irmã Caetana, quarta regente do Recolhimento da Luz, foi muito fervorosa e observante das regras, "falecendo santamente a 17 de junho de 1816. Seu corpo foi exposto na igreja para satisfazer a devoção dos fiéis que ensopavam lenços no sangue que destilava milagrosamente do seu corpo."[119]

Fenômenos como este, que a medicina não explicava, eram vistos como transformações milagrosas e sinais de santidade. Flexibilidade dos membros e incorruptibilidade do cadáver serviam como comprovação de que a alma atingira sua magnitude. O relato de Frei Galvão sobre a morte de Madre Helena — fundadora do Recolhimento da Luz — impressiona ainda hoje pela devoção com a qual foi escrito, assim como impressionou aqueles que puderam observá-la depois de morta. Vale a pena transcrever um trecho:

"Madre Helena ... faleceu a 23 de fevereiro de 1775. Dou alguns indícios de sua morte, nela se reconhecerão aqueles sinais que a lenda de alguns santos os fazem admiráveis: o seu corpo ficou flexível de sorte que falecendo ela no dia 23 em o seguinte dia 24 estalavam os dedos quando se o comprimiam. Eu mesmo com a minha deligência dei 15 estalos em os referidos dedos, e tão altos que foram ouvidos por todos os que se achavam na igreja: o sangue de uma pequena cizura que se fez 8 horas depois do seu trânsito sem ser veia, saiu fluido, dele se serviu a piedosa devoção dos circunstantes, e de algumas relíquias que se puderam decorosamente extrair." Seu corpo foi sepultado na capela-mor da igreja do recolhimento e segundo Frei Galvão: "dizem que tem feito muitos prodígios eu sou testemunha de vários."[120] Mas a comprovação máxima de santidade parecia ser a incorruptibilidade do corpo. E neste sentido Frei Galvão é ainda cauteloso em seu relato, mas sem dúvida esperançoso de que se confirmassem outros fenômenos extraordinários: "sua sepultura ainda não se abriu, diz ele, no final do século XVIII, julgo que se fará quando se trasladar os seus ossos para a nova igreja no convento novo."[121]

Embora as manifestações atribuídas ao sobrenatural não fossem exclusividade do ambiente dos conventos, as mortes extraordinárias ocorriam com maior

119. Idem, pp. 26 verso e 27.

120. ACLU-SP, Manuscrito de Frei Galvão, pap. av.

121. Idem.

freqüência em pessoas ligadas à Igreja. A morte de D. Bernardo Rodrigues Nogueira, primeiro bispo de São Paulo, em 1748, por exemplo, foi marcada por fenômenos inexplicavéis na época. O corpo de D. Bernardo permaneceu flexível por três dias sem apresentar "qualquer sinal de rigidez cadavérica". Na ocasião de baixá-lo à sepultura, foi sangrado e seu sangue jorrou como se estivesse vivo. Os fiéis procederam conforme o costume, "molhando lenços e panos para conservá-los como relíquias."[122]

As mortes edificantes atraíam os fiéis e eram atribuídas geralmente a graças recebidas. Em tudo se via a mão de Deus, dos santos, mas também do demônio. Um mesmo fenômeno podia ter interpretações distintas e ser considerado como maldição ao invés de santidade.[124] O imaginário católico estava repleto de superstições que se encobriam atrás da fachada ortodoxa do catolicismo pregado pela Igreja.[124] Havia também um certo gosto pelo prodigioso, pelo macabro, e as mortes edificantes com seus fenômenos sobrenaturais aumentavam a devoção dos fiéis.

Igualmente prodigiosas e fantásticas eram certas práticas de devoção infringidas pelos beatos de ambos os sexos ao próprio corpo. Segundo Piero Camporesi, o beato devia ser um homem diferente da norma na administração da pele. Era convocado a demonstrar sua diferença dos outros e a sua distância da terrestralidade violando a norma fisiológica e ultrajando a moral alimentar comum."[125] É por isso que muitos relatos de mortes edificantes referem-se quase sempre a outros comportamentos em relação ao corpo durante a vida: penitências dolorosas, jejuns prolongados.

O cotidiano monótono e regrado dos claustros poderia, assim, ser interrompido por mortes extraordinárias ou outros momentos de teatralidade. As tentações e sofrimentos eram atribuídos ao demônio e, para combatê-lo, as reli-

---

122. Cf. Vasco Smith de Vasconcelos, *História da Província Eclesiástica de São Paulo*, São Paulo, 1957, pp. 42-43.

123. Para interpretações sobre os fenômenos sobrenaturais no momento da morte, atribuidas a maldições veja-se Philippe Ariés, op. cit., vol.II. pp. 392-393.

124. Cf. Geneviève Reynes, *Couvents de Femmes - la vie des religieuses cloitrées dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, pp. 144-145.

125. Piero Camporesi, "Sugoso, molle e flessibile" IN *Le Officine dei Sensi*, Milão, 1985.

giosas empenhavam-se nas suas devoções comunitárias, mas não abandonavam aquelas praticadas no isolamento de suas celas, ou no silêncio dos oratórios.

C) Práticas Individuais

De todas as práticas devotas individuais, a oração sempre foi a forma mais comum de exercício da devoção. No século XVIII, vivia-se uma devoção contabilizada, na qual os números exagerados de Ave-Marias e Pai Nossos davam conta da intensidade da devoção do fiel. As reclusas, pela própria vida que levavam, expressavam sua piedade através de muitas orações a Deus, aos Santos e à Virgem Maria. Mas havia outras formas de devoção.

O costume de se adotar um nome diferente quando da entrada para a vida religiosa era uma delas. A escolha do nome ligava-se muitas vezes a devoções antigas que acompanhavam as mulheres na clausura. Escolhiam ou lhes era atribuído, o nome de um santo, do Menino Jesus, da Virgem. Mas podia também ser uma forma de homenagem ao orago da casa ou da igreja, à fundadora da ordem, a uma religiosa exemplar, ou até mesmo uma forma de honrar o santo protetor da cidade na qual a religiosa nascera. A freqüência de certos nomes entre religiosas de uma comunidade pode, algumas vezes, indicar quais as devoções mais comuns em determinada instituição. No Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, 11 mulheres, no período estudado, homenagearam Jesus Cristo através da escolha de seus nomes. Por exemplo: Maria de Jesus, Caterina de Jesus, Maria do Nazaré, Ana do Nascimento de Jesus e outras. A Virgem na sua "Conceição Puríssima" e no momento da Anunciação também recebeu homenagens: Ana Maria da Conceição, Quitéria Maria da Conceição e Maria Perpétua da Anunciação foram algumas das que a homenageram. O Santíssimo Sacramento, a Trindade, São José, Santa Teresa, eram outras devoções particulares no recolhimento, haja vista, os nomes escolhidos.[126]

No Recolhimento da Luz, entre 1774 e 1822, 4 mulheres juntaram a seus nomes o do Espírito Santo, outras, o da Imaculada Conceição. Não faltavam, como no outro recolhimento paulista, muitas devotas a Sant'Ana, São José e São

126. Veja-se ACM-SP, Códice 6-1-8, Recolhimento de Santa Teresa, Livro 1, Portarias e Matrículas (1747-1823).

Joaquim.[127] No carmelo do Rio de Janeiro, além de Santa Teresa, São José e Jesus eram os nomes mais adotados. Era comum uma homenagem dupla, como por exemplo, irmã Teresa de Jesus ou Teresa do Sagrado Coração de Jesus.[128] No Recolhimento das Macaúbas, como seria de se esperar numa casa concepcionista, Nossa Senhora da Conceição recebia a preferência das devotas que agregavam ao prenome o de Conceição ou Pureza.[129]

Em todos os estabelecimentos de clausura do Sudeste, inúmeras mulheres demonstraram sua devoção ao Santíssimo Sacramento, optando por juntá-lo ao primeiro nome escolhido. Marias e Escolásticas do Sacramento eram os mais freqüentes. A devoção eucarística, em grande desenvolvimento nos séculos XVII e XVIII, expressava-se também com visitas ao Santíssimo Sacramento, o que acabou por dar origem à prática de adoração perpétua como reparação dos pecados dos homens, sendo instituída em muitas paróquias, nas quais as pessoas piedosas se ofereciam para passar uma hora do dia ou da noite, diante do Santíssimo de modo que tal adoração fosse ininterrupta.[130]

Nas constituições que Madre Jacinta redigiu para suas filhas, em 1749, e-la revela essa devoção popular, ao estabelecer contínua assistência e adoração ao Santíssimo Sacramento. Com exceção das horas de oração e de repouso, em todas as demais as religiosas deveriam alternar-se a cada hora diante do Santíssimo. "Para isto, escrevia Jacinta, se fará a pauta todas as semanas com cuidado de refletir as ocupações de cada uma para que tudo se acuda e tudo se satisfaça como é justo."[131]

Mas havia religiosas que eram particularmente devotas ao Santíssimo Sacramento, como a irmã Ana Teresa de Deus do Recolhimento da Luz, "... tão abrasada de amor de Deus, que depois das Matinas, à meia-noite, não ia mais repousar. Com a permissão da Madre Regente, descia ao Comungatório e ficava o restante da noite na janelinha ... até o amanhecer, querendo assim fazer de mais perto, companhia ao Divino Prisioneiro do Amor". Nada a detinha, diz a cronista do

---

127. ACLU-SP, Gaveta 2, Cx. 1, Pasta 9, "Livro de Assentamento das Primeiras Irmãs".

128. Cf. ACST-RJ, Registro de Matrículas - folhas datilografadas.

129. ACM-MG, Registro de Entradas.

130. Cf. François Lebrun, op. cit., p.97.

131. Vejam-se as Constituições de Madre Jacinta, op. cit., Cap. 8, parágrafo 7, p. 7 cópia datilografada do Convento de Santa Teresa, Rio de Janeiro.

mosteiro, "nem o sono, pois dormia apenas 3 horas e meia, nem a escuridão dos corredores e claustros inferiores e completo isolamento de toda a comunidade, só uma coisa a preocupava, o desejo de estar mais perto do seu Jesus Amado."[132]

A devoção à hóstia consagrada era muito antiga, remontando ao século XIII. A eucaristia, incialmente uma refeição comunal, que unia os cristãos e os alimentava com o conforto do céu, passou a ser objeto de adoração também. Ao invés de *receber* na consagração o corpo e o sangue de Cristo, desenvolveu-se entre os fiéis a convicção de que *ver* a hóstia tinha grande valor espiritual. Essa mudança de foco é perceptível na devoção ao Santíssimo Sacramento.[133] Lâmpadas e candeias foram colocadas nos altares para que os fiéis pudesem ver e adorar o Santíssimo fora dos momentos da missa. A forte devoção eucarística provocava entre os fiéis, principalmente entre as mulheres, visões de Cristo no momento em que o padre elevava a hóstia durante a missa. Milagres e outras reações individuais, como sensação de alegria, gostos deliciosos, hóstias que voavam para a boca dos fiéis ou sangravam estão presentes em muitos relatos de vidas de santas que chegaram às religiosas da Colônia. A ênfase é colocada na experiência de cada um: ver, degustar e encontrar Deus.[134] De uma prática comunitária, a devoção eucarística passou a ser individual. Nos claustros do Sudeste brasileiro, as reclusas buscavam conforto e a união com Deus através da comunhão semanal, mas também na prática da adoração permanente ao Santíssimo Sacramento.

As devoções ao Menino Jesus e à Virgem eram intensas nos claustros coloniais, os quais possuíam inúmeras imagens espalhadas por toda a parte. A veneração aos santos protetores da casa e ao orago da Ordem também provocava grande piedade. No Convento da Luz, as graças e benefícios atribuídos à Virgem Imaculada eram muitos, e os relatos de sua bondade foram transmitidos pelas religiosas aumentando ainda mais a devoção à Imaculada Conceição. Conta a cronista do recolhimento no início deste século "que a Virgem muito auxiliou nosso Santo fundador nos trabalhos da fundação do convento ... e que não raras vezes vira ele, como também a Irmã que exercia o ofício de Porteira, a Virgem Mãe

132. Cf. ACLU-SP, Livro de Crônicas I, pp. 28 e 28v.

133. Cf. Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast - The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Los Angeles, 1987, p. 55.

134. Sobre a devoção eucarística, veja-se Caroline Bynum, op. cit., pp. 65-66.

trazendo em seus braços maternos, o Menino Deus, esmolando no portão da entrada. Nosso padre (Frei Galvão) tinha a imensa felicidade de gozar desta celeste visão, de ordinário, quando vinha do Convento de São Francisco, e a Irmã Porteira, quando esta terna mãe trazia as esmolas na Roda da Portaria."[135] Em outros relatos, a Virgem teria salvado a casa de incêndios e tempestades.[136] Certas imagens eram veneradas com ardor no mesmo recolhimento, particularmente uma imagem de Nossa Senhora do Carmo enviada do Recolhimento de Santa Teresa, e outra de Nossa Senhora dos Milagres, à qual se atribuíam muitos milagres.[137]

Muito freqüente entre os religiosos era a devoção à Paixão de Cristo, recomendada para os momentos de tristeza e de dor, pois em comparação com as angústias que afligiram o corpo e alma do Salvador na Paixão, explicava D. Lourenço Scuopoli, "... são um quase nada."[138] Os benefícios da meditação na Paixão eram assim exaltados. Os textos místicos à disposição das reclusas ensinavam como colher os melhores efeitos da meditação na Sagrada Paixão: meditando sobre as dores que o Senhor padeceu na cruz na qual foi encravado, a colocação da coroa de espinhos, como foi pregado a golpes fortíssimos e assim todas os Passos da paixão.[139] A meditação na paixão era considerada o próprio livro da vida "... verdadeiro retrato de qualquer virtude ... que com o exemplo inflamará a vontade."[140] Segundo Ludovico Blosio, outro autor místico, devia-se contemplar a vida de Cristo e em especial sua Paixão, "e com todas as forças imitar a humildade, mansidão, paciência, modéstia e caridade deste Mestre e Senhor."[141]

No Recolhimento da Luz, Frei Galvão incentivou a devoção e a meditação na Paixão de Cristo. Mandou inclusive erigir a Via Sacra na enfermaria, nos claustros de cima e de baixo, e ainda nas celas das irmãs. Nos recreios lhes falava de Deus e dizia às irmãs que deviam conversar "em coisas santas."[142] Foi neste

135. Cf. ACLU-SP, Livro de Crônicas I, p. 29.

136. Idem, pp. 29v e 30.

137. Ibidem, pp. 31-32v.

138. Cf. D. Lourenço Scuopoli, *Combate Espiritual*, op. cit., p. 77.

139. Veja-se D. Lourenço Scuopoli, op. cit., pp. 172-179.

140. Idem, p. 185.

141. Cf. Ludovico Blosio, op. cit., p. 430.

142. ACLU-SP, Gav. 3, PS. 25, "Livro de Depoimentos das Irmãs Antigas do Nosso Mosteiro da Imaculada Conceição sobre as Virtudes do Serão de Deus Frei Antonio de Sant'Ana Galvão", 1938, p. 3 e p. 9.

tempo que a fama do estabelecimento se espalhou pela capitania. Após a morte de Frei Galvão, o povo começou a visitar o seu túmulo a fim de pedir graças e sua fama de beato conquistou a população. Conta-se, que certa vez, "... estando Frei Galvão em viagem, de repente apareceu no côro para levantar um dos salmos, cujo tom as irmãs haviam perdido totalmente." E que de outra feita, faltando água, mandou que uma irmã cavasse em certo lugar na chácara. A religiosa obedeceu, e prontamente "... verteu água em tão grande abundância que ele mandou fazer um chafariz e as pessoas de fora vinham buscá-la por devoção."[144] Pelos depoimentos das irmãs, não é difícil perceber o ambiente devoto que reinava nos primeiros tempos no Recolhimento da Luz. Essas mulheres, em suas práticas diárias, buscavam imitar Cristo naquilo que tinha de humano, reafirmando o dogma da Encarnação.

Sabe-se também que para maior desenvolvimento da espiritualidade e recolhimento interior, Jacinta de São José prescreveu para suas companheiras de clausura, dez dias de retiro anual. Os retiros aconteciam no Advento e na Quaresma, sempre com a autorização da prelada, no oratório do retiro, ou em alguma das capelinhas que para este fim existiam junto à cerca. Não era permitido o retiro nas capelas para as religiosas com pouco tempo de profissão.[144] Note-se que, embora autorizados, os retiros prolongados eram cuidadosamente estabelecidos e não poderiam ser praticados por qualquer religiosa. Os riscos das manifestações de devoção pessoal eram por demais conhecidos e as advertências visavam a minimizá-los. Temiam-se os excessos de devoção, as manifestações místicas, a melancolia. No *Tratado de Visita* aos Conventos que Santa Teresa escreveu, e em vários textos de autores místicos, recomendava-se recorrer à Prelada e ao confessor e confiar-lhes todas as dúvidas interiores, mesmo que se soubesse de antemão o que iriam dizer. Nas *Máximas Espirituais,* Frei Afonso do Prazeres lembrava: "...embora o padre espiritual ouça da nossa boca o que já sabe, e ouçamos nós da sua o que já sabemos, ouça também o demônio para sua confusão, que nos humilhamos a dar inteira conta a quem é nosso forte amado contra suas baterias."[145]

---

143. Idem, pp. 8 e 10.

144. ACST-RJ, Constituições de Madre Jacinta, op. cit., Cap. 8, parágrafo 10, p. 10.

145. Frei Afonso dos Prazeres, op. cit., p. 508

A presença do demônio no universo místico e mental dos claustros era tão intensa como a de Deus, conforme já foi mencionado algumas vezes. Mas era nos momentos de solidão, distantes das ações comunitárias que o combate entre as forças do bem e do mal se fazia sentir primordialmente. Os temores possivelmente eram mais fortes. Para lutar contra o inimigo de Deus e contra as tentações de todo tipo, lançava-se mão de vários meios. Acreditava-se que a alma pertencia a Deus, mas o corpo era local de pulsações demoníacas. O corpo era visto, portanto, como o objeto e o campo de batalha neste combate contra o diabo.[146] Por isso era necessário submeter o corpo e impor-lhe práticas dolorosas.

A confissão e a comunhão freqüentes eram tidas como meios poderosos de se combater as tentações. Um exame minucioso e diário de todas as atitudes permitiria estar alerta contra as artimanhas do demônio.[147] No exame de consciência se consideravam três coisas: as faltas daquele dia, a causa que tiveram e em terceiro lugar o ânimo para combatê-las. Mas o mais importante era pedir perdão a Deus pelos pecados "com o propósito emendar-se por sua Graça."[148]

Os confessores e guias espirituais desempenhavam nesse sentido um papel muito importante, pois orientavam suas filhas nas práticas devotas, enquanto elas, por sua vez, deviam-lhes total obediência. Sem permissão desses sacerdotes ou das prioras, qualquer prática devota que não estivesse na regra ou nos estatutos era vedada às reclusas. É por isso que Jacinta, a exemplo de Santa Teresa, rogava em seus estatutos que os prelados cuidassem muito "que os confessores de nossas religiosas fossem homens doutos, prudentes, místicos, muito especialmente prudentes."[149] Por trás de tantas advertências ocultava-se o receio de que confessores e confidentes pudessem estreitar qualquer tipo de relação proibida, sinal evidente de que o demônio intrometera-se na relação. Frei Afonso do Prazeres era bem explícito sobre a questão: "o demônio quer alcançar uma das três vitórias: ou que a criatura caia vencida da tentação, e o padre da mesma sorte, ou que deixe o padre

146. Cf. Geneviève Reynes, op. cit., p. 121 e 129.

147. D. Lourenço Scuopli alertava:"É preciso lembrar que o demônio tem muita malícia. Mas quando percebe que lutamos com valor contra os movimentos de alguma paixão, não só cessa de os excitar em nós, mas se acaso os mesmos te excitam, procura então sossegá-los". Cf. *Combate Espiritual*, op. cit., p. 40.

148. Idem pp. 433. Veja-se também sobre o exame de consciência, a p. 220.

149. ACST-RJ, Constituições de Madre Jacinta, op. cit., Cap. 13, parágrafo 2, p. 15.

que lhe servia de grande utilidade à alma, ou que ande enredada e aflita com escrúpulos por se não resolver a declarar a outro padre, que a haja de aconselhar."[150]

O discurso sobre a sexualidade apresenta-se dessa forma permeado pela figura do demônio e pelos tormentos que impõe à alma e ao corpo. Embora corpo e alma apareçam no geral como instâncias separadas — a ponto de se poder abandonar o primeiro, em benefício do desenvolvimento espiritual e da salvação — eles se unem no campo da sexualidade através do voto de castidade. Corpo e alma neste momento não se dissociam. O desejos carnais tornam-se responsáveis pelo tormento da alma e sua conseqüente perdição. O voto de castidade era, assim, objeto de inúmeras precauções e a mortificação se sobrepunha a outras exigências monásticas. Viver na religião significava aprisionar os cinco sentidos.[151]

Como se não bastassem as normas rígidas impostas ao corpo pelo próprio tipo de vida conventual, os estatutos previam a aplicação de disciplinas (açoites) e períodos de abstinência alimentar.

No Convento da Ajuda, como nas demais instituições, a aplicação das disciplinas era uma prática comunitária que ocorria todas as sextas-feiras, com exceção daquelas em que caíssem as grandes festas. O objetivo das disciplinas era pelo aumento da fé católica, pelo rei, pelos benfeitores da casa, pelas almas do Purgatório, aflitos e cativos e pelos que estavam em pecado mortal.[152] No carmelo do Rio de Janeiro, Jacinta previu mortificações mais rigorosas do que Santa Teresa prescreveu na regra. As cariocas deveriam tomar disciplina nas segundas, quartas e sextas-feiras e não somente nas sextas como estabelecera a fundadora da Ordem.[153]

Mesmo que a disciplina fosse uma prática comunitária e que se proibissem as aplicações de outras disciplinas sem as licenças competentes, é importante mencionar que é da prática comunitária que derivam, muitas vezes, outras mortificações físicas. Na disciplina comunitária a devota era introduzida na técnica da mortificação, recebia seus instrumentos para supliciar o corpo e era instruída como

151. Para mortificar, a visão a religiosa mantém os olhos baixos e evita olhar o mundo à sua volta. Para mortificar o gosto, come alimentos simples, priva-se de outros e pratica jejuns. O voto de silêncio mortifica a audição e para tornar insensível o tato, usa tecidos grosseiros e dorme em colchões duros. As práticas da clausura isolavam o espírito das realidades sensoriais Cf. Geneviève Reynes, op. cit., p. 127.

152. Constituições do Convento da Ajuda, op. cit., cap. VIII, pp. 52-54.

153. Vejam-se Constituições da Madre Jacinta, cap. VIII, parágrafo 8.

e onde aplicar os açoites.[154] A posição ambígua da Igreja frente às mortificações favorecia os excessos ao invés de cerceá-los. No espaço que se interpunha entre esse ceder e ao mesmo tempo não conceder, a devota fazia sua opção, acreditando ser uma atitude de abnegação se entregar à flagelação e aos suplícios desmesurados. Os avisos de que os excessos de piedade poderiam ser inclusive obra do demônio que procurava enfraquecer o corpo e perturbar a mente, não encontravam eco. Os relatos sobre os mártires e as vidas dos santos, tantas vezes ouvidos nas pregações, serviam de justificativa e de fim ao mesmo tempo. A beata conduzia a batalha contra os sentidos de forma a dominar a natureza e buscava incessantemente a perfeição cristã na sublimação do corpo.

Ao estudar a relação entre corpo e santidade, Piero Camporesi entende a flagelação como uma sede insaciável de penas. Uma necessidade de transformar a própria vida num inferno, a fim de evitar o abismo eterno. Ao comentar os excessos de mortificação observa: "Construíam para si na terra um inferno em miniatura, usando-o para imunizar-se do contágio pestífero da danação eterna."[155]

Algumas mulheres nos claustros da Colônia infligiam-se penas severas, que transformavam suas vidas em algo ainda mais punitivo, porque mais doloroso e até insuportável. Cilícios, flagelações, pós amargos na comida, jejuns prolongados e mesmo pedrinhas nos sapatos eram os meios encontrados para macerar o corpo e padecer dores horríveis. Embora nos séculos XVII e XVIII, na Europa, a evolução dessas práticas passasse por transformações, as reclusas na Colônia pareciam fiéis a elas.[156]

---

154. De acordo com o *Cerimonial o Ordinário de las Carmelitas Decalzas*, para a aplicação das disciplinas reunia-se a comunidade no coro, fechavam-se as janelas para que houvesse pouca luz e aquela que presidia a sessão dava o sinal para o início. Durante o tempo em que durasse a recitação de um salmo de *Misere Mei*, as religiosas deveriam manter-se em pé e a distância e disposição de forma que uma não atrapalhasse a outra de movimentar-se; op. cit., p. 119.

155. Cf. Piero Camporesi, "Sugoso, molle e flessibile" IN *Le Officine dei Sensi*, Milão, 1985, p. 171.

156. Essas práticas devotas remontam à Idade Média, mas podem ser localizadas mais tardiamente no movimento ascético primitivo. Com o passar dos séculos elas se sofisticaram a partir dos relatos de vidas exemplares. No século XVIII, na França discute-se seriamente sobre em que parte do corpo se devia aplicar a disciplina. A exibição do corpo será discutida a partir de um novo sentimento, até então desconhecido: o pudor. Não é por outro motivo que, O Cerimonial do Carmelo revisto no final do século XVIII mencione a necessidade de se escurecer o ambiente durante as disciplinas. Veja-se sobre a questão, Geneviève Reynes, op. cit., pp. 131-132.

Irmã Rita do Sagrado Coração de Jesus, por exemplo, entrou para o Recolhimento da Luz com apenas 9 anos. Era sobrinha de Frei Galvão. Apesar da pouca idade, segundo a cronista da casa, "teve coragem de suportar todos os rigores dos primeiros anos e aumentava ainda mais o sofrimento da pobreza e desamparo daqueles dias com rigores de penitência, de jejum, cilícios e disciplinas". Fazia tudo isto com licença da Madre Regente, porém, Frei Galvão"viu-se na obrigação de intervir para evitar imprudência de fervor."[157]

Madre Helena, fundadora do Recolhimento da Luz, desde menina também manifestou sua devoção com flagelos físicos. À noite, da mesma forma que Jacinta de S. José, enquanto a família dormia, praticava mortificações de todo o tipo em seu corpo de criança. Helena retirava-se para os campos que rodeavam sua casa, e aí, na solidão, infligia a si os golpes de suplício. Não satisfeita com esses sofrimentos, fazia jejuns contínuos e prolongados,[158] práticas que a acompanharam na vida religiosa. Jacinta e sua irmã Francisca, por sua vez, traziam o corpo cingido pelos cilícios e praticavam outros tormentos físicos. Jacinta colocava pedrinhas nos sapatos e pós amargos na comida.[159]

Segundo estudos recentes, quando se compara escritos e vidas de homens e mulheres santos, não se encontram práticas piedosas e temas devocionais que sejam exclusivamente masculinos ou femininos, apesar de existirem milagres que ocorrem somente a padres (devido às funções sacerdotais) e outros (estigmas, por exemplo) que ocorrem mais freqüentemente às mulheres. Vários trabalhos comparativos sobre literatura visionária e vidas de santos sugerem, entretanto, que os padrões de piedade masculinos diferem daqueles femininos. O misticismo é mais proeminente na religiosidade feminina, assim como os fenômenos paramísticos (transes, levitação, etc.). A devoção feminina era mais caracterizada pelo asce-

---

157. Cf. ACL-SP, Livro de Crônicas I, p. 27 v.

158. Cf."Relação Breve e Suscinta da serva de Deus Helena Maria do Espírito Santo, fundadora do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição da Divina Providência" IN Frei Antonio de Sant'Anna Galvão, *Escritos Espirituais*, São Paulo, 1980, p. 27.

159. Cf. Baltazar da Silva Lisboa, *Anais do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro*, tomo VII, cap. V, (vida de Madre Jacinta).

ticismo penitencial, particularmente auto-flagelação, e com certa ênfase devocional nos sofrimentos humanos de Cristo, na eucaristia.[160]

A abstinência de alimento também era um elemento mais importante na piedade feminina do que na masculina, que se intensificou a partir da Alta Idade Média. Para Caroline Bynum, que estudou amplamente o significado da alimentação na religiosidade feminina medieval, jejuns e outras abstinências alimentares não eram apenas uma forma de controle sobre o corpo ou de punição. As mulheres, segundo a autora, usavam a alimentação numa grande variedade de formas, porque a comida era uma fonte sobre a qual elas detinham maior controle. Era também uma maneira de conquistar poder, num mundo em que fornecer alimento se constituía numa função essencialmente da mulher.[161]

Três formas de práticas devotas associadas à alimentação eram desenvolvidas pelas mulheres, tanto no interior das clausuras como fora delas: a distribuição de comida aos pobres e doentes, os jejuns e a devoção eucarística.

Nos claustros coloniais, de todas as práticas alimentares o jejum é aquela que mais chama a atenção nos estatutos e regras, e que provocava os excessos temidos pela Igreja. Jejuar podia significar abster-se totalmente de alguns alimentos, sendo que a lista de alimentos variava de instituição para instituição. Nos recolhimentos de Santa Teresa em São Paulo e no Rio, as reclusas abstinham-se de carne, como era costume no carmelo. Mas no Convento da Ajuda, as religiosas estavam dispensadas da abstinência perpétua de carne.[162]

O jejum podia também limitar-se a uma única refeição diária, e jejuar, é claro, às vezes significava abstinência total. Em todas as regras e nos estatutos estudados, há alguma referência à alimentação das reclusas (leigas ou religiosas), sinal de sua íntima relação com a vida comunitária religiosa. A própria Igreja estabelecia jejuns na Quaresma, na Páscoa e no Advento. Nos textos místicos o jejum era considerado um remédio para o corpo: preservava o corpo contra as doenças e a alma contra o pecado.[163]

---

160. Cf. Caroline Walker Bynum, op. cit., p. 26.

161. Idem, p. 208.

162. Cf. Constituições do Convento da Ajuda, op. cit., Cap. XVII, pp. 66-67

163. APUD, Allan de Lille, IN Caroline Bynum, op. cit., p. 44.

Nos claustros femininos da Europa e da América, o jejum era um símbolo de preparação (antes da comunhão, por exemplo), mas também um símbolo de penitência, um remédio para as faltas cometidas, uma forma de impor sofimentos, de pagar tributo ao poder Divino, renunciando à comida. No Recolhimento da Luz, nos primeiros tempos, havia dias em que as reclusas nada tinham para comer; davam graças ao Divino Esposo e se retiravam do refeitório. Por outo lado, o grande número de pratos e de alimentos diferentes presentes às mesas dos conventos nos dias de festas era uma forma de homenagem. No carmelo do Rio de Janeiro, Ma-dre Jacinta prescreveu para as festividades cinco pratos, para as grandes festas co-mo Natal, Páscoa, Corpus Christi e demais festas do carmelo, sete pratos; para o dia em que se comemorava a festa de Santa Teresa, nove pratos; em dias comuns havia três pratos"no Jantar e dois à noite."[164]

Assim como no caso de outras mortificações físicas, os teólogos e autores místicos preveniram contra as abstinências alimentares, mas também nem sempre foram ouvidos com a devida atenção.[165] As descrições de vidas de mulheres místicas e piedosas estão repletas de exemplos de abstinência alimentar. Santa Clara, Margery Kemp, Santa Catarina de Siena são apenas algumas mulheres que viveram durante a Idade Média praticamente apenas do alimento eucarístico. Não bastassem esses e outros casos, as devotas da Colônia encontrariam nos escritos do Padres do Deserto menções às praticas alimentares de abstinência.

Os relatos existentes sobre essas práticas consideradas excessivas são breves e envolvem, geralmente, religiosas de certo destaque nos estabelecimentos coloniais, como as fundadoras, regentes ou parentes de benfeitores: Jacinta, Francisca, Helena, Rita, Ana de Deus. Não é difícil imaginar, entretanto, que elas serviam de exemplo às noviças e demais companheiras de clausura. Muitas outras reclusas devem ter se dedicado a práticas semelhantes. Mas essas mulheres escolheram o anonimato característico da vida religiosa. Nos registros oficiais constam breves dados sobre sua origem e, quando muito, pequenos comentários tais como, "viveu santamente" ou, "morreu dignificando a comunidade". Por outro

164. Cf. Constituições de Madre Jacinta, op. cit., Cap. 4, p. 5.

165. Referindo-se às tentações sexuais, D. Lourenço Scuopoli lembrava: "A vivacidade do corpo se há de mortificar com jejuns, disciplinas, cilícios, vigilias, e outras semelhantes asperezas, não se excedendo porém nisso as regras da discrição e as da obediência." Cf. *Combate Espiritual*, op. cit., p. 62.

lado, as práticas individuais, como o próprio termo indica, não tinham como finalidade comover a comunidade, mas fazer as religiosas atingirem a Deus. Os cilícios, as roupas ásperas de estamenha por baixo dos hábitos, as meditações e suplícios nos retiros espirituais eram guardados apenas para si, ou, no máximo, divididos com o guia espiritual e a priora. Para a comunidade, restavam as manifestações de humildade no refeitório ou no Capítulo das culpas e o auto-controle de seus sentimentos e humores. Mesmo que viessem à tona certos exageros de devoção, como por exemplo os jejuns, não chegavam a causar tanto espanto pois faziam parte do universo místico e do saber dos religiosos. O sofrimento físico era algo muito presente nas instituições religiosas. Estava-se acostumado a ver mulheres idosas ou doentes arrastarem-se pelo claustro, abnegadas em cumprir suas tarefas. O sofrimento silencioso e conformado era exaltado na vida religiosa e, portanto, não podia ser surpreendente a ponto de ser relatado como algo extraordinário. Nas crônicas do Mosteiro da Luz, onde se constrói a história oficial da instituição, nota-se em relação a essas mulheres devotas apenas respeito e admiração.

Por mais que essas práticas de flagelação física possam ser vistas pelos olhos atuais como formas de se impor um auto-controle, de combater a sexualidade, ou até mesmo como uma alteração psíquica, para as mulheres devotas da época essas eram a expressão de seu desejo intenso de se entregarem a Deus, de imitá-lo na sua humanidade, nos sofrimentos que passara por todos os homens. As reclusas lançavam mão de certos símbolos, alguns deles essencialmente femininos, como a comida, as dores físicas, para realizar suas convicções e demonstrar a fé. Para as mulheres piedosas, jejuns, mortificações, e outras devoções eram freqüentemente meros passos ou etapas em direção a Deus, parte da preparação para a contemplação, isto é, para uma vida mística.

3 - PIEDOSAS, MÍSTICAS E VISIONÁRIAS

Nos claustros da Colônia havia mulheres que se dedicaram à vida religiosa envolvidas na rotina do trabalho diário silencioso e acabaram destacando-se

exatamente pela forma discreta como atuaram. Eram mulheres piedosas, geralmente as mais pobres, que algumas vezes nem usufruíam do *status* de freiras de véu preto, portando o véu branco das conversas, dedicadas a seus ofícios na cozinha e demais atividades básicas. Outras, pela grande iniciativa que possuíam, assumiram funções de direção, conquistaram a fama e o respeito das companheiras lutando pelo estabelecimento da casa junto às autoridades. Não faltaram também as vocações precoces, as grandes demostrações de fé e aquelas que, na busca incessante pela perfeição cristã, enveredaram pelo misticismo despertando a devoção de outras mulheres. Eram as *místicas* e *visionárias* que em suas visões de Cristo e diálogos com os santos confirmavam os dogmas e os ensinamentos da Igreja. São múltiplos os papéis e personagens que levam à percepção de que a clausura podia representar uma opção de vida e a realização pessoal dessas mulheres e que não servia apenas para acolher aquelas que não conseguiram um destino melhor.

A piedosa era, portanto, uma mulher comum que habitava os claustros e que, como tantos outros católicos fervorosos, exercia suas funções com os olhos voltados para Deus, esforçando-se na humildade e na caridade em relação ao próximo. Nem todas as mulheres que entravam para a religião estavam destinadas a grandes obras, ou receberiam a graça da união com Deus, costumava explicar Santa Teresa. Referindo-se aos estágios da vida contemplativa, a Santa alertava: "... lembre-se: aqui na terra, embora um soberano tenha numerosos vassalos, nem todos chegam à câmara real. (...) Entrai, entrai em vós mesmas, filhas minhas.(...) Contentai-vos em ser súditas de Deus. Não vá tão longe vossa ambição, de modo que fiqueis sem coisa alguma."[166] Tratava-se de um aviso para aquelas que desejassem apenas atingir os estágios mais elevados de desenvolvimento da alma e desprezassem as obras simples e a rotina da vida nos claustros.

A documentação das instituições estudadas registra brevemente e com contornos leves a presença de mulheres piedosas em todos os estabelecimentos de clausura, como Maria de Cristo que entrou no Convento de Santa Teresa, em 1787,

---

166 Cf. Santa Teresa de Jesus, *Castelo Interior ou Moradas*, trad., Rio de Janeiro, 1981, p. 57.

como freira de véu branco. Consta, entretanto, do Livro de Entradas, ao lado de seus dados, a observação: era muito humilde e obediente e muito devota de Nossa Senhora.[167] Ana Maria do Espírito Santo e Caetana de Santa Úrsula, religiosas no Recolhimento da Luz, também não exerceram nenhum cargo de importância. Ana Maria, entretanto, na sua diligência em servir as companheiras, prestou um importante serviço à comunidade. É provável que seja a autora de uma breve memória, a única existente, sobre os primeiros tempos da fundação. Quanto a Caetana, é mencionada no Livro de Crônicas junto com outras irmãs pioneiras "... que se salientaram na perfeição religiosa."[168] Discretas e silenciosas ajudavam, a seu modo, o desenvolvimento da instituição e contribuíam para o bem- estar da comunidade.

Antonia da Conceição e Maria da Conceição eram duas reclusas das Macaúbas que entraram ainda meninas e não ofereceram dote por falta de recursos. Ambas dedicaram-se a vida toda ao desenvolvimento e crescimento da comunidade e acabaram tornando-se regentes do estabelecimento. No registro de Maria da Conceição, a escrivã anotou que várias vezes a menina pedira na portaria para ser admitida por esmola, e que acabou sendo aceita pelas demonstrações de vocação e perseverança. Quando se tornou regente, Maria da Conceição mandou escrever uma memória sobre Antônia da Conceição que era quem dirigia a casa quando ela entrou. Na memória, a escrivã enaltece seu desempenho destacando a dedicação à casa e suas obras piedosas. Sabe-se, porém, que Antônia era a Regente durante a devassa eclesiática que aconteceu nas Macaúbas em 1732, e igualmente encontrava-se no cargo durante as inquirições sobre os crimes de solicitação. Talvez outros motivos expliquem as entradas dessas mulheres no recolhimento e as anotações que se encontram na margem dos registros, tais como, pobreza e laços afetivos. Sem dúvida, a documentação de que se dispõe apresenta o discurso oficial dos conventos, no qual as pessoas são "filtradas" pela pena das escrivãs. Mas o fundamental é que essas reclusas fazem parte da memória da instituição como mulheres piedosas e dedicadas à vida religiosa.[169]

---

167. Cf. ACST-RJ, Registro de Matrículas do Convento de Santa Teresa, 17-5-1787, Nº reg. 29, fl 2.

168. ACLU-SP, gaveta 2, Cx 1, Pasta 9, "Livro de Assentamento das Primeiras Irmãs", 8-9-1774 e 21-10-1786.

169. Cf. ACM-MG, Registro de Entradas do Recolhimento das Macaúbas, pp. 117-118 e p.82, (6-11-1713/22-12-1764).

Ana de Santo Agostinho é outra religiosa de Santa Teresa que deu mostras de sua vocação. Entrou para a companhia de Madre Jacinta ainda na chácara da Bica. Tinha somente 12 anos e foi acompanhando a mãe. Esta, depois de algum tempo desejando sair, quis levar a filha consigo, mas consta que Jacinta, atendendo aos rogos da menina, deixou-a ficar. Com apenas 17 anos viu-se responsável pelo coro quando Jacinta viajou para Portugal. Professou em 1781 tendo ocupado vários cargos: foi superiora, sacristã, porteira e clavária.[170] Não era raro uma menina entrar como pupila ou por caridade e acabar se revelando religiosa dedicada, servindo de regente e de exemplo para as demais. Teresa do Coração de Jesus exemplifica bem tais situações. Entrou para o Convento de Santa Teresa em 1819, como pupila para o serviço da cozinha, sujeitando-se "muito voluntariamente para o dito ministério" e implorando que a aceitassem. Teresa, que entrara como servente, foi priora duas vezes, fato que despertou inclusive a atenção da escrivã como se nota pela observação: "interessante é ela ter entrado para ser cozinheira e ter sido priora, talvez a falta do dote fosse o motivo ..." De qualquer forma, Tere sa foi escolhida por suas companheiras para dirigi-las, devendo ter possivelmente qualificação para o cargo.[171]

As mulheres de origem diferenciada tendiam a ocupar os cargos de direção, provavelmente por terem recebido instrução mais esmerada, como Maria da Pureza, que foi escrivã e priora várias vezes no Convento de Santa Teresa ou Ana de São Bartolomeu — superiora, mestra de noviças e porteira. A situação de classe não era determinante, contudo, dedicação, humildade e devoção — atributos indispensáveis a uma religiosa — não passavam despercebidos e, se não resultavam necessariamente em cargos de destaque, mereceram pelo menos a atenção das escrivãs fazendo com que estas mulheres chegassem até nós, como exemplos de envolvimento na vida religiosa.

As místicas, ao contrário das piedosas, não eram mulheres comuns. Aqueles que conviveram com elas, ou que escreveram sobre suas visões sempre demonstraram, em todas as épocas, a percepção de que tinham diante de si pessoas excepcionais. Logo, no curto período de tempo analisado neste trabalho, não se

170. Cf. ACST-RJ, Registro de Matrículas do Convento de Santa Teresa, nº Reg. 4,13-7-1748.

171. Professou somente em 1827, embora tenha entrado com 24 anos. Cf. ACST-RJ, "Registro de Matrículas do Convento de Santa Teresa", 3-7-1819.

poderia esperar que tivessem vivido muitas mulheres visionárias, apesar do ambiente nos conventos e recolhimentos favorecer a presença delas. Cabe observar que as manifestações místicas não eram privilégio das religiosas. Várias mulheres leigas afirmaram terem tido visões de Deus e dos santos.[172]

A visionária é, portanto, aquela que percebe, ou imagina perceber, por meio de comunicações sobrenaturais, coisas ocultas aos homens.[173] Os termos visionária e mística aparecem na literatura sobre visões geralmente como sinônimos, sendo empregados alternadamente, embora no sentido estrito a mística não necessariamente devesse ter visões.[174] Os relatos que chegaram até nós sobre mulheres visionárias referem-se, dentre outros fenômenos, a visões. Talvez desse fato tenha se originado a associação entre visionárias e místicas. Mas o adjetivo visionário possui também um certo tom pejorativo, pois no sentido figurado lembra extravagância e descrédito, possivelmente devido à aproximação que existia na Idade Média e Moderna entre a feiticeira e a mística, ambas objeto de profunda atenção por parte da Igreja devido às visões manifestadas. Ao contrário da feiticeira, a visionária tinha visões doutrinais, isto é, baseadas na doutrina católica que confirmavam os dogmas da Igreja. As visionárias eram católicas praticantes que apoiavam as crenças da Igreja mas nem por isso foram menos examinadas e inqueridas em sua fé do que as feiticeiras e as mulheres suspeitas de heresia.[175]

Mas o que chama a atenção no caso do Brasil não é apenas o diminuto número de visionárias nas instituições de reclusão do Sudeste, mas sim o silêncio que ronda os poucos testemunhos e a quase total inexistência de relatos de época, biografias e estudos sobre mulheres místicas e visionárias na Colônia.[176]

---

172. Várias mulheres visionárias célebres optaram por devotar suas vidas a Deus, mas de formas diferentes. St. Perpétua, Angela de Foligno e Margery Kemp eram casadas. Santa Clara e Santa Ulmitá eram religiosas e Santa Catarina de Siena pertencia a Ordem Terceira de São Domingos. Vejam-se sobre suas vidas e obras: Elizabeth Petroff, *Medieval Womens's Visionary Literature*, Nova Iorque / Oxford, 1986; Louise Collis, *Memoirs of a Medieval Woman - The Life of Margery Kempe*, Nova Iorque, 1983.

173. Jayme de Sequier (dir), *Dicionário Prático Ilustrado*, Porto, s/d.

174. Vejam-se na prática, sobre o uso indiscriminado do termo visionária e mística: Elizabeth Petroff, o ensaio introdutório aos textos de mulheres visionárias na Idade Média, op. cit., pp. 3-53; e Caroline Walker Bynum op. cit., passim.

175. Um exemplo bastante conhecido é o de Santa Teresa. A própria Santa ao escrever o *Castelo Interior ou Moradas*, menciona no Prólogo outros escritos: "... os quais talvez se tenham perdido". Referia-se à sua autobiografia que estava na Inquisição e que se transformou mais tarde no *Livro da Vida*, no qual trata de suas experiências místicas. Veja-se "Libro de La Vida", *Obras Completas de Santa Teresa*, Madri, 1962, pp. 13-179.

176. O estudo de Luis Mott sobre Rosa Egipciana, fundadora do Recolhimento do Parto, deverá esclarecer sobre o comportamento das mulheres visionárias na Colônia.

Têm-se notícias, por exemplo, de vários relatos — pessoais ou de confessores — de religiosas sobre suas visões na Nova Espanha no século XVII.[177] Para o período medieval, a "literatura visionária" é muito ampla e variada e se constitui como no caso do México de dois tipos de produção: aqueles escritos ou ditados pelas próprias mulheres por ordem de seus confessores e biografias redigidas por homens da Igreja, calcadas nos "escritos de consciência" das visionárias.[178] O objetivo das biografias era divulgar as manifestações de fé, enquanto as "contas de consciência" visavam fazer com que a visionária, num momento de razão, tratasse de suas experiências místicas. Era um artifício que permitia que os fenômenos sobrenaturais descritos fossem examinados por mais de uma pessoa e não somente pelo confessor.[179]

A variedade de casos de visionárias em outras épocas e regiões permite detectar a existência de um arquétipo da visionária, da mesma forma como havia um arquétipo da feiticeira. Para ser considerada como visionária ou mística, porém, não era necessária a presença de todos os elementos, bastava a manifestação de apenas alguns.[180]

O primeiro elemento levado em conta era sua condição de mulher. A graça de visões, já na época, era atribuída como uma benção de Deus, que atingia mais comumente as mulheres do que os homens e foi inclusive vista como uma forma de compensação por Deus por serem proibidas de pregar e de exercerem funções pastorais.[181] Por meio de visões oníricas ou imaginárias, as mulheres não só transmitiam os ensinamentos da Igreja, como serviam muitas vezes como porta vozes da vontade divina. Em suas visões entravam numa comunhão com Deus, com os santos e com a Virgem e agiam posteriormente a partir de orientações de vozes interiores.[182] Era uma vida repleta de sensações do extraordinário. Deus revelava-

177. Veja-se o estudo de Jean Franco sobre duas religiosas místicas, Maria de Jesus Tomelin (1574-1637) e Maria de São José (1656- 1736): "Writers in Spite of Themselves: The Mystical Nuns of Seventeenth-Century Mexico" IN *Plotting Women Gender and Representation in Mexico*, Nova Iorque, 1989, pp. 3-22.

178. Vejam-se trechos dessa produção literária na antologia organizada por Elizabeth Petroff, op. cit.

179. Cf. Jean Franco op. cit., p. 9.

180. Sobre uma tipologia da feitiçaria sabática veja-se: Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft of the Spanish Inquisition*, Reno, Univ. of Nevada Press, 1980, particularmente o cap. V, "TheWitch CUlt", pp. 69-94..

181. Cf. Miguel Godinez, *Práctica de La Teologia Mystica*, Sevilha, 1682, pp. 92-98, APUD Jean Franco, op. cit, p. 6.

182. Cf. Jean Franco, op. cit., p. 4.

lhes segredos, pedia-lhes favores e transportava-as para lugares distantes. A mística visitava os céus, o inferno e o paraíso. Avistava-se com as almas no Purgatório e ajudava-as através de suas próprias penitências a atingirem a salvação. Freqüentemente tentada pelos demônios, a mística era precipitada em abismos tenebrosos, dos quais saía com a ajuda dos anjos. Além das sensações imaginárias a visionária tinha uma série de manifestações físicas. Sentia dores terríveis, compartilhava dos sofrimentos de Cristo na sua encarnação; tinha êxtases com elevação de corpo e ficava dias sem comer. Algumas chegavam a receber os estigmas da Paixão de Cristo, de cujos ferimentos brotava sangue. Todos esses elementos podiam reunir-se a outros. As visionárias previam acontecimentos referentes a outras pessoas; situações inusitadas lhes sucediam. Geralmente recebiam uma missão a cumprir: a fundação de uma Ordem, de um convento, de um hospital. Mas, principalmente, tinham a convicção de que Deus amava-as infinitamente e que eram privilegiadas e beneficiadas pela graça divina.[183]

Imbuídas desses sentimentos e sensações, retribuíam esse amor com frenesi. Deixavam-se ficar prostradas sorvendo e usufruindo do bem-estar que as visões e amor de Deus lhes proporcionava. Mas aos períodos de visões mais ou menos prolongados, sucediam-se os de atividade, nos quais dedicavam-se às obras que lhes tinham sido atribuídas.

Madre Helena, por exemplo, após longos anos de vida contemplativa resolveu dedicar-se à fundação do Recolhimento da Luz e por em prática as revelações que tivera numa visão onírica. Comunicou a Frei Galvão, em confissão, um sonho no qual Jesus, "... O Divino e eterno Pastor das almas apareceu a esta sua serva querida, rodeado de ovelhas, umas nos braços, outras pelos ombros e outras tentando subir por seu corpo e disse-lhe: Eis aqui estas minhas ovelhas que procuram um abrigo para recolher-se e não o encontrando, pois vós podendo, não o quereis subministrar-lhes um, fundando um convento em cumprimento de minha vontade."[184] Era o início das atividades que deram origem ao famoso empreendimento.

---

183. Para efeito de comparação entre os fenômenos místicos experimentados pelas visionárias, vejam-se alguns de seus escritos na antologia de Elizabeth Petroff, bem como a análise da mesma autora, particularmente pp. 20-22 e Frei Nicolau de São José, *Vida da Serva de Deus Madre Jacinta de São José*. Rio de Janeiro, 1935.

184. ACLU-SP, Livros de Crônicas I, 1774-1941, cap. III; veja-se também sobre o sonho de Madre Helena, o "Livrinho Anônimo sobre a fundação do Convento para uso da Irmã Maria da Conceição".

De acordo com a documentação, fica evidente que o espírito de mortificação e de fé que marcou os primeiros tempos do Recolhimento da Luz estava vinculado às visões e misticismo de Madre Helena, acompanhada de perto pela orientação do piedoso Frei Galvão. Sua ascendência sobre as recolhidas permaneceu após sua morte, e elas procuraram imitá-la na busca da perfeição religiosa. São as breves observações da cronista do mosteiro que permitem imaginar que as visões poderiam ser mais freqüentes do que se supõe. Tereza de Deus, por exemplo, uma religiosa muito observante da regra e devota ao Santíssimo Sacramento, entrou em 1816. Não fazia parte portanto da primeira leva de mulheres que acompanhou Madre Helena, mas deixou a lembrança de sua vida piedosa nas obras que praticou e em sua morte edificante. Consta que um dia, descendo as escadas da cozinha, teve uma visão do Menino Jesus que ajudava uma irmã atarefada em assar o pão. Muito tranqüilamente perguntou à companheira no que pensava naquele momento, ao que a outra retrucou que pensava no Menino Jesus..."[185] Visões da Virgem com um manto azul apagando um incêndio no sótão do Recolhimento também ocorreram a algumas religiosas anos mais tarde. As religiosas viam e imaginavam ver os santos, a Virgem e o Menino Jesus, ajudando-as no seu cotidiano, salvando-as nas emergências. Essas visões permeavam o cotidiano dos estabelecimentos religiosos sendo consideradas como graças individuais, mas também como sinais de sujeição e proteção permanente da casa.

Como não poderia deixar de acontecer, as visões do demônio também rondavam o estabelecimento. Para esses momentos, as reclusas tinham certos artifícios. Ana Maria de São José, uma religiosa da Luz, que segundo as crônicas era "... cheia de virtudes e favorecida com graças extraordinárias", não titubeou ao dar com um enorme cão preto na porta da cozinha. Foi correndo buscar um pouco de água benta para enfrentar "seu terrível inimigo", mas neste interim ele havia desaparecido.[186] Crentes de que gozavam de proteção extraordinária, as religiosas mais experientes estavam acostumadas a lidar com breves visões divinas ou demoníacas. Estas faziam parte de seu universo mental, cultural e religioso e na maior parte das vezes não extrapolavam os limites do estabelecimento.

185. ACLU-SP, gaveta 2, pasta suspensa 1, pasta 1, "Histórico do Convento"; gaveta 3, P. S. 2, Pasta 25, "Anotações Manuscritas e datilografadas sobre várias irmãs".

186. Idem.

Não consta que essas mulheres tenham se submetido a exames de verificação de suas manifestações místicas e de confirmação de fé. Deveriam possivelmente aconselhar-se com seus confessores e diretores espirituais. Eram místicas e até mesmo visionárias, embora apresentassem apenas poucos dos fenômenos que geralmente ocorriam às visionárias. Tais mulheres, com exceção de Helena por ser fundadora, não parecem ter infringido os códigos de comportamento da época ou atraído a atenção das autoridades eclesiásticas e do povo, como sucedeu a várias místicas célebres.

Dentre as reclusas da região Sudeste, o caso mais típico de mística e visionária e sobre o qual foi possível reunir o maior número de informações é o da Madre Jacinta de São José, fundadora do Convento de Santa Teresa.[187] Trata-se de um caso particular, mas serve ao historiador como uma forma de aproximação com as personagens da época e permite supor, dado o ambiente descrito, que não tenha sido tão individual a ponto de não terem existido outras mulheres místicas como Jacinta nas instituições de reclusão da Colônia. É por isso exatamente que vale a pena enveredar por suas experiências a fim de procurar compreender que tipo de manifestações místicas ocorriam nos claustros brasileiros e como se portaram as autoridades eclesiáticas frente a um desses casos. Mas, principalmente, como podem ser compreendidos tais fenômenos no contexto da vida religiosa institucional na Colônia.

187. As fontes disponíveis sobre a vida de Jacinta podem ser agrupadas em dois tipos. Primeiramente os escritos do padre Frei Manuel de Jesus, diretor espiritual de Jacinta entre 1744 e 1745. Deles se valeram Baltazar da Silva Lisboa, publicando a história do Convento nos *Anais do Rio de Janeiro*, Tomo VII, 1835, p.378 e segts; e Frei Nicolau de São José, op. cit., Nestes trabalhos as visies de Jacinta são descritas de forma um tanto confusa. O outro conjunto de documentos, trata-se de fragmentos de cópias de cartas de Jacinta, do Bispo D. Antonio do Desterro e de autoridades eclesiáticas e civis, enviadas do Brasil e de Portugal, existentes no Arquivo Histórico Ultramarino e na Biblioteca da Ajuda. Estes documentos foram cedidos ao Convento de Santa Teresa, mas são cópias de cópias feitas em Portugal. Há também no Arquivo do Convento uma cópia datilografada de uma Memória sobre a fundação, de autor desonhecido que cita várias desses fontes e procura esclarecer os desentendimentos ente Jacinta e o Bispo do Rio de Janeiro na época.

Como já é sabido, as manifestações místicas de Jacinta iniciaram-se ainda na infância, quando tinha 4 anos e, segundo seu confessor, Frei Manoel da Cruz, foram reavivadas em sua memória numa revelação imaginária ocorrida em 1744, tendo Deus enviado-lhe São João da Cruz.[188]

De acordo com as lembranças de Jacinta, o "maléfico espírito" a atacava com freqüência, não a deixando em paz. Quando tinha 8 anos e saía da escola junto da igreja, "fora arrebatada do meio das outras meninas e precipitada sobre a lagoa que havia por trás da mesma igreja, e ali submergida sem ver ninguém, que em tal angústia se lembrara de ouvir que não morria afogada a pessoa que tivesse os bentinhos de Na. Sa. do Carmo: porém vendo-se sem eles, lhe ocorreu fazer o sinal da Cruz, e logo que o fez se achou assentada sobre as águas mas que tomara a ficar submergida, invocou segundo o seu costume a Santa Teresa, a qual lhe aparecera em figura de uma menina, e pegando-a pela mão a tirou das águas..."[189] Lembrou-se, também, de que certa noite, quando ia se deitar, o demônio tentou enforcá-la e Santa Teresa acudiu novamente sob a forma de menina. Outra vez foi arremessada no forno da casa, estando este aceso. "Ali começou ela a cantar de maneira que sua avó e seu pai ouvindo-lhe as vozes correram a socorrê-la". Mas antes que chegassem Santa Teresa a tirou do forno sem queimaduras no vestido, porém muito queimada de uma perna da qual escorria sangue.[190]

Muito jovem ainda (1724), Jacinta teve uma visão imáginária de Cristo carregando a cruz e para aliviar o seu peso colocou-a no ombro da menina. Não compreendeu seu significado senão muitos anos mais tarde, quando Jesus tornou a aparecer-lhe numa visão, tendo neste dia um êxtase que durou 48 horas, o que levou a suporem que estava morrendo. Na visão, Jesus carregava a cruz às costas, "muito oprimido com ela, ... e tirando-a de seus ombros, a largara sobre os dela, e dizendo-lhe: Filha, por mim carregarás, e te será suave. Conheceu então que o Senhor se aliviava e ficara descansado. Viu igualmente que ela com o Senhor estavam lançando o hábito a muitas donzelas mui pobres e cingidas com o hábito

188. Veja-se a descrição da primeira visão no Cap. 1 deste trabalho, pp. 11-12.

189. Cf. Baltazar da Silva Lisboa, op. cit., p. 381.

190. Idem, p. 383.

... porém junto delas uma grande multidão vestidas do mesmo hábito, no meio das quais se achava uma matrona, venerada das outras (Santa Teresa?) e que o senhor, reunindo-as abençoou a todas..."[191] A partir deste momento, Jacinta começou os preparativos para partir para Portugal e ingressar na religião. Surgiram, porém, os impedimentos de saúde que a levaram a mudar de idéia e recolher-se na Chácara da Bica junto com Francisca, conforme já foi descrito no primeiro capítulo.

As visões de Jacinta e algumas curas que praticara chamaram a atenção da população que a reconhecia como beata. Segundo juramento de seu confessor, desde a Chácara, entre 1744 e 1745, teve vários êxtases, "... quatro com elevação de corpo, tendo sido seguidos uns após outros, nos quais entrava precedendo excessivas ânsias que pareciam arrancar-lhe a alma do corpo". Teve no princípio um perfeito conhecimento do que Jesus padecera. No segundo êxtase compreendeu estar sua alma transformada em Deus. No terceiro foi-lhe dada a compreensão das Três Divinas Pessoas da Santíssima Trindade ..." No quarto teve conhecimento sobre a igualdade dos Divinos atributos ..."[192]

No mesmo dia do primeiro êxtase parece ter tido um mais demorado; articulou várias palavras, o que levou os médicos a suporem que morria, exigindo portanto que lhe ministrassem os sacramentos. "Foram tão repetidos e dilatados os êxtases com elevação de corpo que neles sua alma foi elevada ao céu, e Deus lhe fez ver diversas perfeições de algumas almas, já de sua eternidade, já a da Glória dos Bem Aventurados ..." Em um daqueles êxtases foi-lhe mostrada a pureza de Santa Teresa de Jesus ... e que a ela foi feita a entrega de sua alma para cuidar dela. Teve tão grande combate no dia 11 de janeiro do mesmo ano com os demônios, que Deus lhe mostrou ter concedido sobre eles domínio, dizendo-lhes Jacinta em uma ocasião: "afasta-te canalha" — e em outra — "retirai-vos moscas. De lá descestes, e eu para lá subo ..."[193]

As visões de Jacinta eram semelhantes às que sucederam a outras místicas famosas. Ela dialogava com os santos e com a Virgem e padecia os sofrimentos de inúmeras doenças, mas usufruía de deleites aos quais as visionárias referem-se com

---

191. Manuscrito de Frei João dos Santos, p. 18, APUD, Frei Nicolau de São José, op. cit., p. 29.

192. Baltazar da Siva Lisboa, op. cit., pp. 401-403.

193. Idem, p. 403.

freqüência. Derramava-se em amor a Deus, utilizando-se da linguagem própria das místicas, dirigindo-Lhe palavras amorosas enternecidas e recebia em troca Suas dores e segredos. Foi nessa época, provavelmente, que Jacinta deve ter sido obrigada a descrever os fenômenos que lhe ocorriam redigindo suas "contas de consciência". Não se sabe se, sob o voto da obediência, essa ordem causou-lhe algum tipo de constrangimento. Muitas visionárias enfrentaram dificuldades para fazê-lo. Esbarravam na falta de domínio com a escrita e em outros tormentos. Para tanto, invocavam o auxílio divino e rejeitavam o que escreviam como atividade pessoal. Conseguiam fazê-lo somente porque, segundo elas, Deus as orientava sobre como e o que escrever.[194] Havia também no ato de escrever o receio, por parte das mulheres místicas, de que suas confissões fossem mal interpretadas e despertassem a atenção da Igreja. Mas Jacinta era neste sentido uma mulher prudente, e apesar da distância em que ela vivia dos tribunais do Santo Ofício, não pôde deixar de sentir certos receios e de perceber os riscos que corria.

Conforme avançavam as negociações para a fundação do convento de Santa Teresa, Jacinta perdia paulatinamente o apoio do bispo do Rio de Janeiro para o seu empreendimento. Não se sabe ao certo os motivos que levaram aos desentendimentos da futura fundadora com D. Antônio do Desterro. As crônicas e memórias da fundação referem-se ao desejo de Jacinta de fundar um convento carmelita, enquanto o bispo pretendia que fosse uma casa sob a regra de Santa Clara, alegando que a regra de Santa Teresa era pouco adequada ao clima e tipo de vida do Brasil.[195] Mas possivelmente, de acordo com outros documentos, D. Antônio passou a desconfiar das manifestações místicas de Jacinta. Visões deste tipo não eram estranhas aos fiéis da época e provocavam reações distintas. Havia aqueles que acreditavam e outros, menos crentes, que desconfiavam de tais revelações e exigiam provas. O bispo e Gomes Freire de Andrade representam essas duas tendências no episódio de Jacinta. Apesar do apoio que Jacinta recebia do governador do Rio de Janeiro, ela viu seu projeto ameaçado quando D. Antônio começou

194. Não dispomos dos escritos de Jacinta, embora eles existam. Sobre as dificuldades que as mulheres visionárias tinham em escrever sobre suas experiências vejam-se: Jean Franco op. cit., p.16 e Elizabeth Petroff, op. cit., pp. 19-20.

195. ACST-RJ, "Fundação do Convento de Santa Teresa", cópia datilografada, papeis avulsos.

a colocar problemas quanto à regra a ser adotada e, para realizá-lo, fugiu para Portugal em busca da confirmação régia para o convento.

Uma teia de intrigas desencadeou-se a partir da viagem de Jacinta, como se percebe pela troca de correspondência entre Gomes Freire e o Ministro do Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real, e de D. Antônio do Desterro com as autoridades portuguesas. O bispo procurava colocar empecilhos ao sucesso da viagem de Jacinta, alertando sobre as visões, sugerindo que era impostora e que desejava a glória de ser fundadora da Ordem Carmelita no Brasil. Segundo o mesmo sacerdote, faltavam-lhe as virtudes da humildade e da obediência.[196] Para comprovar o que dizia enviou a Portugal uma cópia dos "escritos de consciência" de Jacinta dirigidos a seu confessor, o vigário da Candelária Pe. Ignácio Manuel da Costa Mascarenhas. Não se sabe que artifícios utilizou o bispo para conseguir obtê-los.[197] Tantos murmúrios acabaram levantando suspeitas sobre os procedimentos de Jacinta e consta que ela foi examinada em Lisboa por um experiente padre da Congregação do Oratório. Em seu parecer ao Ministro do Ultramar, o Padre João Col refere-se à função que lhe foi atribuida pelo monarca em 1755:

"Li a petição que fez a Sua Majestade Jacinta de São José, a respeito da fundação de um convento que deseja estabelecer no Rio de Janeiro, com a Regra de Santa Teresa ... e todos os mais papéis e documentos pertencentes a este requerimento e à pessoa de Jacinta de São José, que mandou o mesmo bispo. Ouvi também, como Sua Majjestade me ordenou, diversas vezes a mesma suplicante ... e me pareceu mulher de juízo e que tinha muito boa capacidade. Mas da sua sinceridade duvido e não posso deixar de entender que me falou com reserva e cautela. Porque, respondendo a algumas perguntas que lhe fiz, me negou que Deus Senhor Nosso lhe tivesse manifestado, ou por si, ou por Santa Teresa, a sua vontade a respeito da fundação do convento, e o contrário li em alguma carta que ela

196. Diz o bispo numa de suas cartas: "Esta mulher ... tem-se por santa, e santa de graduação maior, assim o publicaram por esta cidade os seus confessores ... isto tem feito nesta cidade uma parcialidade, por não lhe chamar cisma terrível, porque os mais doutos nestas matérias, e muita parte do povo não crêem, outros a defendem e aprovam ... E porque eu, depois de fazer bastante exames de suas virtudes e por achá-la renitente na virtude da obediência em muitas ocasiões, e por ver que não a podia reduzir ao caminho verdadeiro que ensina Cristo ... me retirei e não quis concordar com suas idéias ..." Cf. Carta do bispo D. Antonio do Desterro A.H.U., Lisboa, papéis Avulsos no. 17355, APUD *Memória da Fundação do Convento de Santa Teresa*, cópia datilografada no mesmo convento.

197. Cf. ACST-RJ, "Memória sobre a Fundação do Convento de Santa Teresa" baseada em cartas existentes no A.H.U. copiadas pelo Pe. Manuel Werners para as religiosas do convento, p. 1.

mandou ao bispo, na qual lhe refere diversas visões e revelações, em que Deus lhe dissera que o convento se havia de erigir e estabelecer, e que a Santa Madre Teresa lhe aparecera acompanhada de muitas religiosas e lhe deitara o seu hábito" (...)[198]

Como se percebe pelo parecer do padre examinador, Jacinta não revelou em Lisboa suas experiências místicas. O que a teria levado a tal conduta? Prudência e receio de ser mal interpretada ? É difícil responder ao certo o que se passara em suas conversas com o Padre Col. De qualquer forma, ele ficou muito bem impressionado e por razões que também se desconhecem não levou avante o exame de Jacinta. Pe. Col argumentou apenas que se tivesse sido seu confessor a teria submetido a algumas provas, mas que naquele momento não poderia fazê-las sem levantar suspeitas de parcialidade. Parece notável a conduta de Jacinta: ela conseguiu separar de forma extremamente objetiva suas experiências místicas da função pragmática de fundadora. Por outo lado, uma coisa é certa: se pairassem dúvidas sobre a sua conduta, ela não retornaria tão facilmente de Lisboa, mesmo sabendo-se hoje que tinha grande aliado na pessoa do Ministro do Ultramar, que era confidente e amigo de Gomes Freire, e que este revelara-lhe várias vezes as artimanhas do bispo e o desejo de ajudar Jacinta.[199]

O Padre Col, por sua vez, foi duplamente prudente: de um lado, sujeitou a fundadora a um teste de humildade e obediência, sugerindo ao monarca que lhe fosse vedada a condição de fundadora e priora e que para o estabelecimento do convento fossem enviadas de Portugal, carmelitas experientes. Quanto ao bispo, embora lhe concedesse autoridade total sobre a casa, vinculando-a ao Ordinário, Pe. Col negou-lhe o direito de fazer qualquer alteração no cotidiano das religiosas sem licença de Roma.[200]

198. ACST-RJ, cópia datilografada do ofício do Padre Col para o Ministro do Ultramar, Lisboa 20-6-155. O original se encontra no A.H.U., mas a cópia não traz qualquer outra indicação, ao contrário do que acontece com outras cópias de documentos no arquivo do Convento.

199. Gomes Freire escreveu várias vezes ao Reino referindo-se às artimanhas do bispo para impedir a fundação do convento. Em suas cartas levantava suspeitas sobre a conduta do chefe da Igreja no Rio de Janeiro, e sugeria que este tinha ciúmes de Jacinta e que queria para si a fama de ser o fundador de mais um convento nas possessões americanas. Vejam-se trechos das cartas de Gomes Freire e do Intendente Geral João Alves Simões ao Ministro do Ultramar, Diogo de Mendonça, na Memória sobre a fundação do convento existente no arquivo desta instituição. Consta que as cartas encontram-se no A.H.U. de Lisboa, Rio,Pap. avls, série catalogada nº 15.642.

200. Vejam-se as condições sobre a fundação do convento nos seguintes documentos: Biblioteca da Ajuda, cod. 43-IX-4,f.371, "Ofício do Ministro do Ultramar para o Embaixador em Roma Sr. Antonio Freire de Andrade Encerrabodes, Lisboa 31-8-1755.; e A.H.U, segunda série não catalogada, Cx. 45, "Minuta de um ofício do Ministro do Ultramar para o Bispo do Rio de Janeiro, Lisboa,12-2-1956, ambos existentes no ACST-RJ, em cópia datilografada.

Apesar da confirmação concedida por D. José I para a fundação do convento, D. Antônio tudo fez para retardar o empreendimento como já foi descrito no segundo capítulo deste trabalho, e jamais perdoou Jacinta pela sua ousadia em contestar-lhe a autoridade. O estabelecimento só foi transformado oficialmente em convento, após a morte de ambos. As religiosas portuguesas, por sua vez, jamais vieram ao Brasil e Jacinta passou à História como a fundadora da Ordem Carmelita no Brasil. Para os membros da comunidade carmelita, trata-se da história de umareligiosa dedicada contra empecilhos de toda espécie. Para o historiador, o resultado da conjunção de vários fatores, dentre eles, a distância que separava a Colônia da Metrópole mas também o pouco interesse dos membros portugueses da Ordem do Carmelo em estendê-la ao novo continente.

Como se nota pela narrativa de sua vida, Jacinta reúne muitos dos quesitos de uma visionária, tanto em termos místicos, como em termos de empreendimento. De um lado, atingiu os altos estágios de desenvolvimento da alma — aos quais se referem os teólogos e autores doutrinais — de outro, tornou-se a fundadora de uma ordem religiosa na Colônia. Certamente o modelo que Jacinta tem à sua frente é o dos grandes místicos espanhóis, cujo misticismo não impediu uma prática intensa pela salvação das almas e a expansão das Ordens às quais pertenciam. Jacinta deixou também escritos, os quais serviram a dois padres para recontarem sua vida sendo esta, como foi mencionado, uma das formas típicas da literatura visionária; atraiu adeptos e provocou polêmica. E mais, foi inquerida e verificada em sua fé. Ela sentia e acreditava ver os mesmos fenômenos que outras mulheres místicas e visionárias da Europa relataram. Este dado leva à percepção da existência de um arquétipo de visionismo, sendo que tanto o misticismo, como as visões doutrinais se apresentam como um fenômeno de longa duração na história do catolicismo.

Não cabe aqui discutir a veracidade ou a falsidade das manifestações místicas de Jacinta; aliás, nem mesmo as autoridades portuguesas mostraram-se tão preocupadas, uma vez que o processo de exame ao qual se sujeitou não foi em frente. Não se vê também significado em desvendar no momento se ela era histérica,

anorética, ou se sofria de qualquer patologia mental. No universo da vida das mulheres reclusas e da religiosidade da sociedade colonial, Jacinta era para muitos, e principalmente para suas companheiras, uma mulher devota contemplada com graças extraordinárias que morreu com sinais de santidade. Os fiéis acreditavam em fenômenos como estes. O misticismo era um fenômeno cultural da época e estava presente nas mentalidades coletivas, mais intensamente nos conventos, e não poderia, portanto, estar ausente dos estabelecimentos de reclusão feminina da Colônia. O que é dado historicamente, entretanto, é que Madre Jacinta de São José é, até o momento, um caso praticamente isolado na Colônia, que traz à tona comportamentos e crenças presentes também na sociedade colonial brasileira.

As autoridades eclesiásticas — como sucedeu freqüentemente — desconfiaram das visões de Jacinta. Afinal, as místicas se colocavam na fronteira entre o permitido e o proibido, e escapavam ao controle da Igreja ao falarem com a autoridade de quem viu, enquanto os outros não haviam visto. Elas rompiam os limites impostos a seu gênero tais como a submissão e a discreção e invadiam o território do masculino ao irromperem na esfera pública, perturbando a ordem da dominação do masculino sobre o feminino que a sociedade estabelecera. A Igreja não as desejava mas, frente ao inevitável, acabava tirando partido desses fenômenos extraordinários, pois as visionárias falavam de coisas muito importantes e conhecidas: de amor a Deus e aos homens, dos sofrimentos padecidos por Jesus para salvá-los; do inferno e do paraíso, de pecado, perdição e salvação.[201]

Frente às evidências, confirma-se que nos recolhimentos e conventos do Sudeste, reuniram-se mulheres piedosas, místicas e visionárias que manifestavam fé nos ensinamentos do catolicismo. Apesar de todas as influências do sincretismo religioso que se constituiu na Colônia, as instituições religiosas eram locais de controle e de exercício da ortodoxia católica, onde o discurso da Contra- Reforma encontrava meios para florescer. As visões de Jacinta confirmavam os dogmas da Igreja e representavam um tipo de manifestação religiosa que cresceu no período pós-tridentino, quando o mundo católico foi invadido por uma onda de piedade e de manifestações místico-religiosas profundamente influenciadas pela *Devotio Moderna.*

201. Veja-se sobre o significado das visões nas relações do gênero, Elizabeth Petroff, op. cit., pp. 20-22 e Jean Franco, op. cit., p. 9.

Na Colônia, algumas mulheres vivenciaram essa forma de religiosidade, que no entanto não exclui outras experiências do sagrado: virgens seculares, beatas, terciárias. A lentidão com que as pesquisas históricas avançam no campo da cultura espiritual católica dificulta uma discussão sobre o desenvolvimento diferenciado das práticas religiosas no Velho e Novo Mundo.

Resta, concluir, com Jean Franco e outras estudiosas da literatura mística, que visões como as de Jacinta representam formas de expressão da piedade feminina, presentes no Sudeste brasileiro em meados do século XVIII.

CONCLUSÃO

Procurou-se ao longo deste estudo compreender o significado e a especificidade da reclusão institucional feminina na Colônia, questão que tem se ocultado à sombra de explicações que relevam a importância das mulheres enclausuradas na História, considerando-as à margem da sociedade; mulheres geralmente vistas como pouco participantes, infelizes e trancafiadas entre os muros da clausura por falta de opções de uma vida melhor.

O fenômeno da reclusão feminina, no entanto, só pode ser compreendido a partir da sua inserção na sociedade global, como parte integrante dos sentimentos e desejos dos homens e mulheres que fazem a História, reveladores das representações, dos valores morais e religiosos e do universo mental desses indivíduos.

O enclausuramento das mulheres na Época Moderna desempenhou um papel importante na sociedade tornando-se alternativa para situações diversas. Trata-se de um movimento originalmente religioso que com o passar dos séculos se laiciza como toda a sociedade, porém, sem perder totalmente suas raízes religiosas. A Idade Moderna assiste à perda paulatina dos direitos das mulheres, a um discurso cada vez mais controlador das condutas femininas, ao desenvolvimento das ordens religiosas e conseqüentemente à ampliação dos espaços destinados ao enclausuramento das mulheres, seja através de conventos ou da criação de institutos leigos.

Na Europa ou na América, esse caráter múltiplo das instituições — misto de casa de correção, asilo e local de práticas devotas — é próprio da época e da indefinição da sociedade frente às representações sobre o feminino: anjos ou

feiticeiras, Evas e Marias, as mulheres povoam o imaginário masculino e assumem a responsabilidade, a partir de seus atos, pela honra da família.

As instituições femininas acolherão, portanto, o produto dessas representações: beatas, "santas", meninas para serem educadas nos princípios morais da época, viúvas virtuosas, mulheres desonradas e prostitutas.

O mundo colonial, extensão modificada da Metrópole, erguerá também as muralhas protetoras de seus claustros para abrigar, de acordo com as necessidades, seu contingente de devotas ou desonradas. Mas enquanto em Portugal as instituições femininas de reclusão caminhavam para uma definição mais clara de seus contornos, estabelecendo os limites entre a vida feminina laica e religiosa, a realidade colonial transformará, muitas vezes, religiosas seculares sem votos solenes em "professas". A política metropolitana desde cedo definiu os papéis femininos reduzindo as opções das mulheres. Não havia espaço para a vida religiosa feminina. Era preciso povoar a Colônia, enchê-la de filhos, e de preferência legítimos. O casamento sacramentado sempre foi a meta estabelecida pelos governantes portugueses para as mulheres da Colônia, mesmo após os primeiros séculos, quando a falta de mulheres brancas já havia sido em parte sanada.

Em resposta à política metropolitana de povoamento e à conseqüente dificuldade imposta à fundação de conventos para mulheres, os colonos encontraram os meios de fazer prevalecer seus desejos devocionistas. Fundando *recolhimentos* de vida religiosa eles contornaram a legislação da Coroa e conseguiram realizar seus objetivos, embora somente no final do século XIX tenham sido oficialmente reconhecidos como conventos.

Poucas são as diferenças entre conventos e recolhimentos na Colônia, diferenças mais formais do que de prática. Não era o título atribuído que traçava os contornos do estabelecimento, mas as necessidades das populações locais. Estas, sim, moldavam o caráter e o significado das instituições, acomodando-as à realidade colonial. Tanto um convento poderia servir a fins seculares, como um recolhimento não professo assumir o perfil de uma casa de oração e converter-se na prática em convento.

Bem distinta, entretanto, foi a situação vivida pelas mulheres da América Espanhola onde a vida monacal feminina contou com apoio institucional para

florescer. Desde o século XVI fundaram-se nas colônias espanholas da América vários conventos, recolhimentos e beatérios que mantinham entre si diferenças significativas. Alguns dos estabelecimentos leigos, porém — beatérios e recolhimentos — puderam, na medida em que o desejaram suas habitantes, transformar-se em conventos de vida contemplativa, recebendo para isso o aval da Coroa e do papa. No Brasil sucedeu o inverso: de acordo com os estatutos disponíveis, a maior parte dos recolhimentos femininos foi fundada para funcionar como convento, mas na falta de uma licença régia, tiveram que se conformar em levar uma vida à margem da Igreja e continuar a ser denominados de "recolhimentos". Essa indefinição da Coroa portuguesa frente ao caráter formal dos estabelecimentos religiosos e a resistência em assumir a situação de fato que suas leis criou, conferiu à vida conventual feminina um rumo e características específicas na Colônia. Nos limites entre o sagrado e o profano, homens e mulheres fizeram uso dos estabelecimentos e introduziram mudanças no cotidiano de suas habitantes.

A presença da escravidão, notadamente quando atinge proporções que marcam a formação social, como sucedia na sociedade colonial brasileira, é certamente um dos elementos mais importantes de transformação do cotidiano das mulheres reclusas, leigas e religiosas. Nos conventos, ela alterava os princípios básicos da vida monástica, introduzindo nos claustros a propriedade privada e colocando em xeque os votos de obediência, pobreza e castidade. Reproduzia na clausura a hierarquia e a estratificação da sociedade colonial escravista ao distinguir a sua população em senhoras e escravas. Classificando as mulheres quanto à raça e à condição legal, a prática da escravidão separava aquelas sexualmente disponíveis daquelas cuja honra deveria ser preservada. Interferia portanto nas representações da sociedade sobre as mulheres. Mas, uma vez que havia escravas nos conventos, criava-se no interior desses estabelecimentos um grupo à parte de mulheres enclausuradas, que nada tinha a ver com as finalidades das instituições, dando margem aos conflitos e tensões, à independência das recolhidas e à violação do princípio da clausura.

Nem tudo, entretanto, representava diferenças e rupturas na sociedade colonial. As instituições religiosas, à semelhança das existentes na metrópole, transformaram-se em espaços de sociabilidade e de expressão da cultura feminina.

Distantes da esfera familiar, as mulheres reproduziam ou modificavam as práticas de vida feminina do mundo exterior conforme o seu desejo. Neste sentido, não é de estranhar que alguns dos elementos marcantes da cultura feminina da época, como a piedade e a devoção, encontrassem nos conventos e recolhimentos um local favorável à sua expressão.

O convento, entretanto, era o espaço da ortodoxia, local onde o discurso e os ensinamentos da Reforma Católica encontravam os meios para florescer. Nele, não havia permissão para as manifestações heterodoxas, sua função era reafirmar os princípios e os dogmas da fé católica.

Em vão buscar-se-iam na documentação oficial dos estabelecimentos elementos de expressão de uma cultura popular marcada pelo sincretismo religioso tão próprio do mundo colonial, embora certamente existisse. Ela revela, ao contrário, o que há de permanências, de continuidades da cultura ibérica católica da Época Moderna. Esperava-se das religiosas a realização do ideal da perfeição cristã, isto é, manifestações de devoção aos santos e à Virgem Maria, uma vida pautada pelos ensinamentos da Igreja.

No distante ultramar, a Igreja Católica, presente desde o início da colonização, foi barrada pelas prerrogativas que o direito do Padroado concedia aos monarcas portugueses e proibida de desenvolver uma vida religiosa feminina nas proporções existentes em Portugal. Não havia lugar na política metropolitana para as manifestações de religiosidade feminina próprias da vida conventual. A Colônia, sabiam seus governantes, não era a Metrópole. Mas alheias aos desejos de seus monarcas, as mulheres da Colônia encontraram os meios de expressarem sua devoção e reproduziram na América o ideal da vida monástica feminina. Por outro lado as visões de Jacinta de São José, tão próximas às de outras místicas portuguesas e do resto da Europa, são um exemplo das manifestações da religiosidade feminina próprias da época.

Conventos e recolhimentos eram, assim, espaços de projeção dos valores da sociedade que interagiam com ela, e não instituições totalmente "fechadas" e distantes do social. É exatamente esse movimento duplo — encerramento / interação — que lhe confere o privilégio de refletir as imagens e representações da sociedade sobre as mulheres e ao mesmo tempo transformar-se em palco para o

estudo das manifestações culturais e religiosas de uma parcela da população da Colônia, permitindo que se retome a discussão de aspectos importantes da condição feminina no período colonial: a honra e a devoção.

Honradas e Devotas eram portanto as representantes de um ideal de vida feminina que floresceu no ultramar português. Muitas dessas mulheres optaram pela clausura realizando este ideal. Outras, porém, foram enviadas para os claustros justamente por renegarem o mesmo ideal. O paradoxo da questão é que, ao mesmo tempo em que os conventos e recolhimentos acolhiam o "rebotalho" da sociedade, eles eram também o local escolhido pelas devotas para viverem e morrerem sob o signo da devoção. Os claustros coloniais se transformam, portanto, num espaço no qual se captam múltiplas experiências femininas e permitem deslocar-se a História da Mulher Colonial do contexto exclusivamente familiar no qual ela tem estado soberadamente.

ANEXOS

ANEXO I

REGISTRO DO INVENTÁRIO DOS BENS DO RECOLHIMENTO DE SANTA TERESA 1747-1795

1747:

Casas térreas de taipa de pilão	1
Escravos:	
negros	2
hum solteiro por nome Bernardo, outro casado por nome Domingos	
negras	3
huma casada por nome Genoveva: morreu	
outra solteira por nome Thereza	
huma rapariga por nome Rita	
Livros:	
... Santorum	3
Vida de Santa Tereza - tomos	2
Breviário - tomos:	4
Vindicios	3
Santuário Mental	1

Exercicios de Perfeiçam	2
Meditações do Venerável S. Luis de la Puente	3
Exercícios de Piedade	2
Livro da Vida de Sto. Ignacio	1
Regra das Ursulinas	1
Compendio Doutrinal	2
Fragoa do Amor Divino	1
Pensamientos Cristianos	1
Exercicios de Sto. Ignacio	1
Sam Francisco de Paula	1
Diretorio para Oração Mental	1
Novena das Almas	1
Imitação de Cristo	1
Novenário de Nossa Senhora	1
Estatutos	1
Origem do Recolhimento	1
De Contas	1
Inventário dos Bens	1
Vida de São João da Cruz	1

Livros que por seu falecimento deixou a este Recolhimento o Rvdo. C. Antonio Munis Marianno:

Thezouro dos Cristãos	2
Doutrinas Plasticas	2
Gritos das Almas do Purgatório	1
Mistica em português	1
Meditações das domingas do anno	1
Meditações para todos os dias da semana	2
Casos Raros	1
Misterio da Vida	1
Pecador Convertido	1

Recolhimento Espiritual	1
Caminho do Ceo	1
Cartilha para saber ler em Cristo	1
Catecismo Romano	1
Manual de Exercícios Espirituais	1
Santuário Marianno	1
Milagres do Rosário	1
Martirológio Romano	1

Inventário 1774:

Livros:

Corvo e Pomba da Arca de Noé	1
Regra de Santo Agostinho	1
Rito Seráfico	1
Doutrinas Seráficas do padre Pedro	1
Roza de Nazaré	1
Marianna da Purificação	1
Pecador Convertido	1
... (ilegível)	3
São João da Cruz	2
Tomos de Mistica Cidade	2
Santuário Marianno	2
Novenas de Nossa Senhora	1
Tomos de Flos Santorium	3
Vida de Maria Perpetua da Cruz	1
Vindicias (...)	3
De Sor Juana da Cruz	1
Catecismo Romano	1
De Nossa Madre Santa Tereza	2
... de São Francisco de Paula	1
Thesouro dos Cristãos	2
Santuário Mental	2

Mistica Cidade em português	1
Casos raros de Confições	1
... Seráfico (ilegível)	2
Instrução Cristã	1
... (ilegível)	1
Exercícios de Piedade	1
Compendio Doutrinal	1
E... das dores de Nossa Senhora	1
Imitação de Cristo	1
Exercícios Espirituais	2
das Domingas	2
Decaligo	1
Dedicatória a Santíssima Senhora	1
Vida de Santa Quitéria	1
Livros de (...)	2
Novena de Nossa Senhora Santa Anna	1
Diretório de Oração Mental	1
(ilegível)	
Cadernos dos Santos povos do (...)	1
Vida (...) dos Apóstolos	1
Dois tomos (ilegível) de avisos refleções dos (...)	2
(ilegível)	1
Religioso	2
Tomo de Novenas	1
(...) das dores de Nossa Senhora	3

"... declaro que da conta dos livros mencionados só faltam dois. Hum tomo de Mistica Cidade e o outro de Flos Santorum e em referir eles dou dois dos meus: Obras de Santa Tereza em lingua castelhana. Cresceram mais 3 confiados. Dois que tratam da perfeição do estado."

A Regente. Escolástica de Santa Tereza.

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo

Livro do Recolhimento de Santa Tereza/não codificado

ANEXO II

ENXOVAL DE QUATRO NOVIÇAS E MAIS GASTOS DA SUA ENTRADA

(FEVEREIRO DE 1804)
CONVENTO DE SANTA TERESA - RIO DE JANEIRO

8 lenços de linho de Alemanha	138$240
5 peças de pano para toucas	28$710
62 cos. de estamenha	29$760
24 rs de chita	17$280
14 1/3 de ... para veos	12$950
14 1/3 de pano de lã	7$366
7 1/4 de pano para lençóis	7$366
16 cos. de riscado para enxergões	12$800
4 bacias de arame	27$380
3 colchas de algodão	6$720
2 peças de lenços azuis	8$960
2 resmas de papel	5$120
4 candieiros de latão	6$400
4 banquinhas e 4 barras para camas	37$150
6 peças de nastros de diversas larguras	1$960
4 jogos de Breviários	43$840
3 Kempis, Imitação de Cristo	1$290

4 catecismos	1$200
1 Espírito do Cristianismo	720
1 Retiro espiritual	20$240
2 Perfeita religiosa	1$120
1 Elevação da Alma a Deus	720
4 Ri ... (livro)	4$800
propinas ao rev. capelão do Conv.	19$200
ditas ao médico do conv.	25$600
ditas do sacristão	9$600
4 pares de alparcas	

Fonte: Livro de Receitas e Despesas do Convento de Santa Teresa (1802-1818) p. 35-36.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

I - FONTES MANUSCRITAS

1 - Arquivos no Rio de Janeiro

1.1 - Arquivo Nacional

- Correspondência da Polícia da Corte com várias autoridades 1808 - 1822; Cód. 323, vol. 1, 2, 3, 4, 5, 6.
- Termos de Bem Viver; Cód. 410, vol. 1 e 2.
- Mesa do Desembargo do Paço; Cx.105, 130, 131.
- Cartas, Alvarás e Provisões; Cód. 440.
- Regimento da Mesa de Consciência e Ordem (1608); Cód.807, vol.2, fls. 24-62

1.2 - Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

- Arquivo do Conselho Ultramarino

Cód. 1.1.222, vol. 22 1.1.15, vol. 15 1.1.3, vol.31.1.25, vol.25 1.1.28, vol. 28

1.3 - Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro

- Habilitações para Noviciados (1750 - 1810) Latas 1 e 2
- Livro de Pastorais Antigas (1751 - 1808)
- Portarias e Ordens Episcopais (1779 - 1830)
- Livro de Despesas e Receitas do Patrimônio da Igreja de N.S. do Parto (1786 - 1797).

1.4 - Arquivo do Convento da Ajuda

- Portarias, Provisões e Licenças; Livro I
- Portarias e Ordens Episcopais da Câmara Eclesiástica: Livro II
- Livro de Crônicas (1906)
- Estatutos do Convento de N.S. da Conceição da Ajuda

1.5 - Arquivo do Convento de Santa Teresa

- Registros de Entradas e Profissões
- Registros de Óbitos
- Livro de Receitas e Despesas (1802 - 1818)

1.6 - Arquivo da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro

- Livro dos Termos Diferentes (1810-1819), (1820-1837)
- Órfãs e Pensionistas (1824-1832)
- Correspondência (1810-1918)
- Matrícula das Órfãs (1808-1858), Livro 87
- Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro (1739)
- Documentos Avulsos / Assuntos Diversos; Latas - 10, 30c, 32c, 721, 721A, 741A, 742A, 746.

1.7 - Biblioteca Nacional (Seção de Manuscritos)

- Documentos sobre o Convento da Ajuda: II,34,28,32; II, 34, 28, 30; II. 34,28, 31; II, 34, 30, 17; II, 34, 15, 45; II, 34,30,16
- Ordem Régia ao Provincial da Ordem de N.S. do Carmo (1727), doc. II, 33, 34, 9;
- Requerimento do Cap. Silva Andrade pedindo que sua mulher seja enviada para o Recolhimento de S. Raimundo, doc. II, 33, 19, 28
- Petição da Regente do Recolhimento de N.S. da Glória, doc. II, 32, 33, 37
- Fundação do Recolhimento das Macaúbas, doc. I, 31, 25, 12

2 - Arquivos em Minas Gerais

2.1 - Arquivo da Cúria de Mariana

- Livro de Devassas e Visitas (173) Arq.1, gav.4
- Livro de anotações de Visitas Pastorais de Frei José de Santíssima Trindade, Arq. 2, gav., pasta 10
- Cartas do Pe. Lana, armário 3, gav., pasta 29

2.2 - Arquivo do Convento de N.S. da Conceição das Macaúbas

- Livro de Registros de Matrículas (1720-1822)

3 - Arquivos em São Paulo

3.1 - Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo

- Estatutos do Recolhimento da Divina Providência, Cód. 3-3-27 (1825) e Cód. 1-1-35 (1788)
- Registros de Entradas e Estatutos do Recolhimento de S. Teresa (1748), Cód. 6-1-8
- Inventários de Bens do Recolhimento de S. Teresa (não catalogado)
- Registro de Provisões e Alvarás referentes à criação do bispado de S.P., Cód. 1-2-39

3.2 - Arquivo do Estado de São Paulo

- Ordem 229, Lata 3; Ordem 341, Lata 93; Ordem 913, Lata 1

3.3 Arquivo do Convento da Luz

- Livro de Crônicas do Convento da Luz 1
- Registros de Entradas, gav.2, Cx1, pasta 9
- Lembranças do que passamos nos princípios da nossa vida no Recolhimento Velho doc. gav. 2, Cx. 1, pasta 15; gav. 2; p.s 1, pasta 1
- Documentos sobre a fundação do Recolhimento: gav 2, p.s.1, pasta 1
- Contrato entre o Morgado de Mateus e o Recolhimento da Luz, gav. 2, cx. 1, pasta 1
- Obras no Recolhimento, gav. 1, cax. 1, pasta 6
- Carta sobre fatos singulares ocorridos no nascimento de Madre Helena, gav. 2, cx. 1, pasta 7
- Instituição da Irmandade dos Prazeres, gav. 2, cx 1, pasta 2
- Livro de Depoimentos, gav. 3, p. s. 25
- Estatutos do Recolhimento da Divina Providência
- Documentos referentes ao Recolhimento de Sorocaba: gav. 2, p.s. 13, p. 5; gav 2, p.s. 13, p. 7 ; gav. 1, cx 1, p. 8

II - FONTES IMPRESSAS

A - Legislação Civil e Eclesiástica

ALMEIDA, Cândido Mendes (org.), *Código Filipiano ou Ordenações do Reino de Portugal*, recompilados por mandado del Rei D. Felipe I (1603), 14ª ed., Rio de Janeiro. Do Inst. Filomático, 1870.

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro Davide propostas e aceitas em o separado diocesano, que o dito senhor celebrou em 18 de junho de 1707, Coimbra, Real Colégio das Artes da Comp. de Jesus, 1720.

O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento, Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, Vol. II, Lisboa, 1808.

Ordenações do Senhor rei D. Manuel, Coimbra, Real Imprensa da Univ., 1973.

SILVA, Antonio Delgado de, *Colleção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das Ordenações (1750 - 1880)* - 6 volumes, Lisboa, Typografia Maigrense, 1825-1830.

SILVA, José Justino de Andrade e, *Coleção Cronológica da Legislação Portuguesa (1603-1612),* Lisboa, Imp. de J. J. A. Silva, 1854.

B - Estatutos dos Recolhimentos, Constituições e Regras das Ordens Religiosas

"Constituições e Leis, pelas quais se hão de governar as Religiosas da Conceição de Nossa Senhora da Ajuda" IN Pe. Antônio Alves Ferreira dos Santos, *Notícia Histórica da Ordem da Imaculada Conceição - Convento de Na. Sa. da Conceição da Ajuda*, Rio de Janeiro, Tip. do Jornal do Comércio, 1908.

COUTINHO, D. José Joaquim da Cunha de Azeredo, *Estatutos do Recolhimento de Nossa Senhora da Glória do lugar da Boa Vista de Pernambuco,* Lisboa, tipografia da Academia R. de Letras, 1798.

"Estatutos do Recolhimento da Divina Providência", IN Frei Galvão, *Escritos Espirituais* (Século XVIII), São Paulo, Senado Federal - Centro Gráfico, 1980, pp. 15 - 24.

Regra de São Bento, trad. e notas de D. João de O. Ribeiro Enout, O. S. B., monge da Abadia Null. de Na. Sa. de Montserrat, RJ, Salvador, Tip. Beneditina, 1958.

Regla Primitiva e Constituciones de las Religiosas Descalzas de Na. Sa. del Carmen, confirmada por el papa Inocencio IV en Lyon, el quinto ano de su Pontificado (1786), Valencia, D. Francisco Brusola impresor, 1816.

C - Coleções e Séries de Documentos

Atas da Câmara Municipal de São Paulo, São Paulo, Arquivo Municipal, 1914.

Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, São Paulo, Arquivo do Estado, 1984, Vols. 12, 18, 23, 24, 38, 40, 88.

D - Correspondências, Crônicas, Memórias, Romances, Moralistas e Teólogos

El Arca de Tres Llaves, Cronica del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San Jose (1690-1990), prólogo Pe. Gabriel Guarda, Santiago, Cochrane, S. A., 1989.

ALORNA, Marquesa de, (1775) - *Inéditos, Cartas e Outros Escritos*, seleção prefácio e notas do Prof. Hernani Cidade, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1941.

ARAÚJO, Monsenhor José de Souza A. Pizarro de, *Memórias Históricas do Rio de Janeiro,* Rio de Janeiro, INL, vol. 4, 1946.

ARBIOL, Pe. Antonio, *La Religiosa Instruida, con Doctrina de La Sagrada Escritura, y Santos padres de la Iglesia Catholica, para todas las operaciones de su vida Regular desde que recibe el Habito Santo, hasta la hora de su muerte,* Madri, Imprensa Real de la Gazeta, 1776.

ARCENIAGA, Frei Manuel de, *Método Practico de hacer Fructuosamente Confesión General,* 3ª ed., Madri, Imprensa de Ramón Ruiz. 1794.

ASTELL, Mary, "Reflections Upon Marriage and other writings by Mary Astell (1697); Apresentação de Bridget Hill. IN *The First English Feminist,* NY, St. Martin's Press, 1986.

BLOSIO, Ludovico, *Las Obras de Ludovico Blosio* (1539) (abade de São Bento), trad., Saragoça, impresso por Afonso Rodrigues. 1602.

BROWN, Charles Brockden, *Alcuin: A Dialogue* (1798), New Haven, Carl and Margareth Rollins, 1935.

CÉO, Sor Maria do, *Aves Ilustradas em Avisos para as Religiosas servirem os Officios de seus Mosteiros*, Lisboa Ocidental, Oficina de Manuel Rodrigues, 1738.

Carta de D. Lourenço de Almeida a D. João V. IN *RAPM*, Vol. XXXI, 1980, pp. 110-111.

Carta de D. Lourenço de Almeida a D. João V. IN *RAPM*, Vol. XXXI , p. 95.

Carta de Sor Helena ao Morgado de Mateus. IN *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*. Vol. 9-10, 1935, p. 139.

Carta do Comandante das Minas Novas ao Ouvidor da Comarca do Serro de 23 de junho de 1780, IN *RAPM*, Ano II, 1897, pp. 352-353.

CAVENDISH, Margareth, *Plays*, Londres, 1662.

Cerimonial o Ordinario de las Religiosas Carmelitas Descalzas, corrigido en esta ultima impresión, Madri, Imprensa de Joseph Doblado, 1775.

CLEMENTE, José, *Vida da Venerável Madre Teresa da Anunciada*, Lisboa, Officina patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763.

COLLINS, Louise, *Memoirs of Medieval Woman - The Life and Time of Margery Kempe*, Nova Iorque, Harper and Row Publishers, 1983.

CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da, *Claustro Franciscano*, Lisoba Ocidental, Oficina de Antonio Izidoro da Fonseca, 1740.

Correspondência com diversas autoridades, IN *RIHGB*, Tomo 65, 1907, parte I, vol. 105, pp. 75-76.

Crônica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro e Memorial da Infanta Santa Joana filha del Rei D. Afonso V. Leitura, Revisão e prefácio de Antônio Gomes da Rocha Madahil, Aveiro, Ed. Francisco Ferreira Neves, 1939.

CUNHA, D. Luis da, *Testamento Político* (1747-1749), São Paulo, Alfa-Ômega, 1976.

DE LACLOS, Choderlos, *Les Liaisons Dangereuses*, Paris, Gallimard, 1951.

DIAS, Frei Nicolau, *Vida da Sereníssima D. Joana filha del Rey D. Afonso V de Portugal*, Lisboa, 1586-1594, s/d, (1626).

DIDEROT, Denis, *A Religiosa* (1796), (trad.), Edibolso, 1976.

DIDEROT, Denis, "Pensées Philosophiques" IN *Oeuvres Philosophiques*, 1746, Paris, Garnier, 1964.

FENELON, François de Salignac de la Mothe, *Éducation des Filles*, (1687), Paris, P. Auboin, s/d.

GALVÃO, Frei Antonio Sant'Anna, *Escritos Espirituais* (1766-1803), São Paulo Editora, 1980.

GENTIL, Pe. José. *Vida da Venerável Madre Rosa Maria Serio de Santo António,* (trad.), Lisboa, Officina de Francisco Sylva, 1744.

GISBORNE, Thomas. *An Inquiry into the duties of the female sex,* Londres, 1801.

GONÇALVES, Ruy. *Privilégios e Prerrogativas do Sexo Feminino,* (1557) Lisboa, 1784.

GOUGES, Olympe de. *Déclaration Des Droits de la Femme, Dediée à la Reine* (1791), Paris, 1986.

JABOATÃO, Fr. Antonio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos frades menores da província de São Paulo,* RJ, Tip Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858, 2 vols.

LANA, Pe. "Convento de Nossa Senhora da Conceição de Macaúbas estado de Minas Gerais, Fundado por Félix da Costa, natural de Pernambuco" IN *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano,* 338:341, 1899.

Le Prince de Beaumont, Marie. *Thesouro de Adultas ou Diálogos entre uma sábia mestra com suas discípulas,* (trad.), Lisboa, 1785.

LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas,* São Paulo, Comissão do IV Centenário de São Paulo, 1954.

LISBOA, Baltazar da Silva. *Anais do Rio de Janeiro,* Rio de Janeiro, Tip. Imprensa E. RJ, 1835, tomo VII, Cap. V.

Livro da Visitação do Santo Ofício do Estado do Pará (1763-1769). Apresentação de José R. do Amaral Lapa, Petrópolis, Vozes, 1978.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Situação Religiosa da Capitania de São Paulo na Palavra de seu Bispo D. Frei Manuel da Ressurreição (1777). IN *Revista de História ano LII,* SP, 1975, pp. 909-929.

MACEDO, Joaquim Manoel de. "A capela e o recolhimento de Na. Sa. do Parto" IN *Um passeio pela cidade do Rio de Janeiro,* Rio de Janeiro, Ed. de Ouro, 1916, pp. 295-350.

MACEDO, Joaquim Manuel de. *Mulheres de Mantilha,* São Paulo, Melhoramentos, s/d.

MANSILHA, Frei João. *História Escandalosa dos Conventos da Ordem de S. Domingos em Portugal* (1774-1776), Vega, Lisboa, s/d.

Manual o Procesionario de las Religiosas Carmelitas Descalzas, corrigido nuevamente e emendado, según el Ritual y Misal Romano Reformado, Madri, Imprensa de Joseph Doblado, 1775.

MARIN, Pe. Miguel Angelo. *A Perfeita Religiosa, obra igualmente útil a todas as pessoas que aspiram à Perfeição,* (trad.), Lisboa, Of. de Simão Thadeo Ferreira, 1789.

MELLO, D. Francisco Manuel de. *Carta de Guia de Casados* (1650), Porto, edição da Renascença Portuguesa, s/d.

NUNES, Antonio Duarte. Almanaque Histórico da Cidade do Rio de Janeiro. IN *RIHGB*, tomo 21, vol. 21, 1858.

NUNES, José Feliciano de Souza. *Discursos Político-Morais* (1758), Rio de Janeiro, Oficina Industrial Graphica, 1931.

PEREIRA, Nuno Marques. *Compendio Narrativo do Peregrino da América,* 6ª ed., 2 vols., Rio de Janeiro, Publicações da Academia Brasileira, 1939.

PINA, Ruy de. *Crônica del Rey D. Afonso V,* Lisboa. Biblioteca Clássicos Portugueses, D'Azevedo Mello, 1902, vol. III.

PITA, Rocha. *História da América Portuguesa* (1500-1724), 2ª ed., Lisboa, Francisco A. da Silva editor, 1780.

PIZAN, Christine de. *A Medieval Woman's Mirror of Honor* (The treasure of the City of Ladies) (1405), trad., NY, Bard Hall/Presea Books, 1989.

PIZAN, Christine de. *The Book of the City of Ladies* (1405), trad., Nova Iorque, Persea Books, 1982.

PRAZERES, Afonso dos. *Máximas Espirituaes e Directivas* (para instrução mystica dos Virtuosos e Defensa Apostólica da Virtude), 2ª impressão, Lisboa, Officina de Isidro da Fonseca, 1740.

PUENTE, Pe. Luiz de la. *Meditaciones Espirituales*, Madri, Impresso por Diego Marinez, 1718.

QUARDT, Pe. Robert. *En la Intimidad Del Claustro - lecturas espirituales para religiosas,* (trad.), San Sebastián, Ediciones Dimor, 1955.

QUEIRÓS, Pe. Bernardo José Pinto de. *Práticas Exhortatórias para Socorrer aos Moribundos ou Novo Ministro dos Enfermos*, Lisboa, Typografia Rollandianas, 1802.

RESENDE, Garcia de. *Cronica del Rey D. João II,* Coimbra, Real Oficina da Universidade, 1798.

RIBEIRO, Aquilino. *O Galante Século XVIII*, compilação de textos do Cavaleiro de Oliveira, 2ª ed. Lisboa, Livraria Bertrand, s/d.

RICHARDSON, Samuel. *Pamela or Virtue rewarded* (1740), Londres, Penguin Books, 1985.

ROCHA, Joaquim José da. "Memória Histórica da Capitania de Minas Gerais" IN *RAPM*, Ano II, 1987.

RODRIGUES, Pe. Antônio. (da Companhia de Jesus). *Exercícios de Perfeição*, (trad. revisada da tradução do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, Edições Paulinas, 1979.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*, (1762) trad. Sérgio Milliet, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1968.

SANCHES, Nunes Ribeiro. "Cartas Sobre a Educação da Mocidade" IN *Obras*, (1760), Coimbra, Universidade de Coimbra, 1959.

SANTA TERESA DE JESUS. *Caminho de Perfeição*, (trad. revisada da tradução do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, Edições Paulinas, 1979.

SANTA TERESA DE JESUS. *Castelo Interior ou Moradas*, (1573) (trad.), Rio de Janeiro, Edições Paulinas, 1981.

SANTA TERESA DE JESUS. *Libro de las Fundaciones*, Madri, Alianza Editorial, 1984.

SANTA TERESA DE JESUS. *Tratado da Visita - modo de visitar os conventos de religiosas* (sem frontispício).

SANTO AGOSTINHO. "Cartas" IN *Obras de Santo Agostinho*, (trad.), edição preparada pelo Pe. Leonel Cillemielo, Madri, BAC, 1953.

Santos Meninos e Meninas, fragmento, sem frontispício, s/d, começa na página 145.

SANTOS, Noronha. *As Freguesias do Rio Antigo*, Rio de Janeiro, Editora, 1965.

SANTOS, Pe. Luiz Gonçalves dos. *Memórias para Servir à História do Reino do Brasil*, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia/EDUSP, 1981, tomo II.

SARAMAGO, José. *Memorial do Convento*, Lisboa, edições Caminho, 1977.

SOUZA, D. Antônio Caetano de. *História Genealógica da Casa Real Portuguesa desde a sua origem até o presente*, Lisboa Ocidental, Oficina Joseph Antonio da Silva, 1737.

SOUZA, Pe. Joaquim Silvério de. *Sítios e Personagens*, São Paulo, Tip. Salesiana, 1897.

SOUZA, Frei Luis de. *História de São Domingos*, (1626) 3ª ed., Lisboa. Typ. Panoramica, s/d. Parte segunda, Livro V.

São Jerônimo. *Cartas de S. Jerônimo*, (trad.), organização de Daniel Ruy Bueno, Madri, BAC, 1962, vol. 1.

São Paulo, "Primeira Epístola aos Coríntios" IN *A Biblia de Jerusalém - Novo Testamento* (1-6-7), São Paulo, Paulinas, 1980.

THOMPSON, William. *Appeal of one Half the Human Race, Women, against the Pretensions of Other half, Men, to retain Them in Political and Thence in Civil and Domestic Slavery*, (1825), Londres, Virago, 1983.

VERNEY, Luis Antônio. *Verdadeiro Método de Estudar*, (1746) prefácio e notas de Joaquim Ferreira, Porto. Domingos Borreia / Editor.

VIVES, Juan Luis. *Instrucción de la Mujer Cristiana*, (1523) Buenos Aires, Calpe, 1944.

WOLLSTONECRAFT, Goodwin Mary. *The Rights of Woman* (1792), Londres, Penguin, 1979.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Maria or The Wrongs of Woman*, (1797)Londres, Norton and CompanyPenguin, 1975.

SANTOS, Pe. Antônio Alves Ferreira dos. *Notícia Histórica da Ordem da Imaculada Conceição da Mãe de Deus - Convento de Na. Sa. da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro*, Tip. Luzinger, RJ, 1913.

III - BIBLIOGRAFIA

A - Obras de Referência

ATTWATER, Donald. *The Penguin Dictionary of Saints*, Londres, 2ª ed., Penguin Books, 1985.

BLUTEAU, D. Rafael. *Vocabulário Português e Latino*, Lisboa, Oficina de Pascoal da Sylva, 1790.

BURGUIERE, André (dri.). *Dictionnaire des Sciences Historiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

CHAVES, Pedro. *Rifoneiro Português*, 26ª ed., Porto, editorial Domingos barreira, 1945.

Dissertations Abstracts Catalogue. University Microfilm. Ann Arbor, Michigan.

GOES, Carlos. *Diccionário de Raízes e Cognatos da Língua Portugueza*, RJ,

Francisco Alves, 1921.

Great Books of the Western World, vol. I: "The Great Ideas: A Syntopicon", verbete Honor (por Mortimer Adler), Chicago, Ed. The Encyclopaedia Britannica, 1952.

LE GOFF, Jacques e CHARTIER, Roger - *La Nouvelle Histoire*, Paris, CEPL, Les Encyclopédies du Savoir Moderne, 1976.

LEME, Luis Gonzaga da Silva. *Genealogia Paulistana*, São Paulo, Martins, s/d, vol. 7.

LEME, Pedro Taques de Almeida. *Nobiliarchia Paulistana Histórica e Genealógica*, Belo Horizonte, Livraria Itatiaia, tomo II, 1980.

MORAES, Rubens Borba de. *Manual Bibliográfico de Estudos Brasileiros*, Rio de Janeiro, Gráfica Editora Souza, 1969.

OLIVEIRA, Albertina et alli. *Bibliografia Anotada Mulher Brasileira*, vol. 1 e 2. São Paulo, Editora Brasiliense, 1981.

PINHEIRO MACIEL. *O Rio de Janeiro Através das Revistas*, Rio de Janeiro, Livraria Brasileira Editora, 1966.

SEQUIER, Jayme de. (dir.). *Dicionário Prático Ilustrado*, Porto, Livraria Chardion, s/d.

SERRÃO, Joel (org.). *Dicionário de História de Portugal*, Lisboa. Iniciativas Editoriais, 1965.

SILVA, Antonio de Morais. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, 10ª ed., Lisboa, Editorial Confluência, 1956.

VITERBO, J. de Santa Rosa de. *Elucidário das palavras, Termos e Frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*, Lisboa, Oficina de Simão Thadeu Ferreira, 1798-1799, 2 v.

B - Livros e Artigos

ABRAHANSE, Dorothy de F. "Byzantine Asceticism and Women's monasteries in Early Medieval Italy" IN John Nicholas e Lilian Shank (org.), *Distant Echoes: Medieval Religious Women*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984, pp. 31-50.

ALBERO, Solange. "Tres beatas del siglo XVII, In*quisición y sociedade en Mexico* (1571-1700), Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 491-532.

ALENCAR, Carlos Augusto Peixoto de. *Roteiro dos Bispos do Brasil e dos seus Respectivos Bispados, desde os primeiros tempos até o presente*, Ceará, 1964.

ALGRANTI, Leila Mezan. *O Feitor Ausente - estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro*, Petrópolis, Editora Vozes, 1988.

ALMEIDA, Cândido Mendes. *Direito do Padroado no Brasil*, Rio de Janeiro, 1858.

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*, nova ed., preparada por Damião de Goes, Porto, Livraria Civ. Edit., vol. I, 1968.

ANDRADE, Antonio Alberto de. "Vernei no Brasil", IN *Revista da Faculdade de Educação*, USP, SP, 3, (1), 1977, pp. 46-58.

APPOLIS, E. "Mystiques Portugais du XVIII siècle: Jacó Séens et Sigilister IN *Annales E.S.C.* (1):1964, pp. 38-54.

ARIÉS, P. e A. BEJIN (org.). *Sexualidades Ocidentais*, SP, Brasiliense, 1985.

AZZI, Riolando. "A instituição eclesiástica durante o primeiro período colonial" IN Hoornaert et alli, *História da Igreja no Brasil*, Petrópolis, Vozes / Paulinas, 1983, tomo I, pp. 155-242.

AZZI, Riolando. "Beatas e Penitentes" IN *Revista Grande Sinal*, Vozes, Petrópolis, ano XXX, 1976, pp. 653-661.

AZZI, Riolando. *Vida Religiosa Feminina no Brasil Colonial* (enfoques históricos), São Paulo, Ed. Paulinas, 1983.

BACELAR, Carlos de Almeida Prado. *Os Senhores da Terra - Família e Sistema Sucessório entre os Senhores de Engenho do Oeste Paulista* (1765-1855), Dissertação de Mestrado apresentada ao Dep. de História da USP, São Paulo, 1987.

BAGGIO, Fei Hugo D. *Madre Silva 500 anos depois.* Petrópolis, Vozes, 1984.

BARROSO, Carmen e Costa, Albertina Oliveira. *Mulher, Mulheres*, São Paulo, Cortez / F.C.C., 1983.

BASTO, A de Magalhães, *História da Santa Casa de Misericórdia do Porto*, Porto, 1934, vol. 1.

BAZIN, Germain. *Les Palais de la Foi - le monde des Monastères Baroques*, Fribourg, 1980.

BERNARDINO, Tereza. *Atitudes Mentais em Portugal* (1777-1810), Lisboa, Casa da Moeda, 1986.

BITTENCOURT, Adalzira. *A Mulher Paulista na História*, Rio de Janeiro, Livros

de Portugal, 1954.

BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder, Irmandades Leigas e Política Coloizadora em Minas Gerais*, SP, Ática, 1986.

BOURDIEU, Pierre. "The Sentiment of Honour in Kabyle Society" IN JG. Peristiany (ed.), *Honour and Shame*: The Values of Mediterranean Societies, 1966.

BOXER, C. R. *A Igreja e a Expansão Ibérica* (1440 - 1770), Trad., Lisboa, Edições 70, 1981.

BOXER, C. R. *A Mulher na expansão ultramarina ibérica,* Lisboa, Livros Horizonte, 1977.

BRENAN, Margareth. "Clausura: a institucionalização da invisibilidade das mulheres nas comunidades eclesiásticas" IN *Concilium* nº 202, Teologia Feminista, a Mulher Invisível na Teologia e na Igreja, 1985/1986.

BYNUN, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast - the Religious Significance of Food to Medieval Women,* Berkeley, University of California Press, 1988.

CÂMARA, D. Jaime. *Apontamentos de História Eclesiástica.* Petrópolis, Vozes, 1947.

CAMPORESI, Piero. "Sugoso, molle e flessibile" IN *Le Officine dei Sensi*, Milão, 1985.

CARRATO, José Ferreira. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais,* SP, Cia. Ed. Nacional, 1968.

CHANDERNAGOR, Françoise. *L'Alée du Roi,* Paris, Julliard, 1981.

CHANTAL, Suzane. *A Vida Quotidiana em Portugal ao Tempo do Terremoto,* Trad., (org.), Lisboa, Livros do Brasil, s/d.

CHATELLIER, Louis. *L'Europe des Devots,* Paris, Flammarion, 1987.

CHAUÍ, Marilena. *Repressão Sexual Essa Nossa (Des) Conhecida,* São Paulo, Brasiliense, 1984.

CIMMATTI, Luisa. "Quanto Costa Essere Normali. La Dote nel Conservatorio Femminile di Santa Maria de Baraccano (1630-1680)" IN *Quaderni Storici* 53/ XVIII, nº 2, 1983, pp. 469 - 497.

COARACY, Vivaldo. *Memórias da cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Rio Arte Itatiaia/EDUSP, 1988.

CODINA, Victor e ZEVALLOS, Noé. *Vida Religiosa: História e Teologia,* Vozes. Petrópolis, 1987.

COHEN, Elizabeth Storr. "La Verginitá Perduta - autorappresentazione de giovani donne nella Roma Barocca" IN *Quaderni Storici* nº 67, ano XXIII, abril 1988, pp. 169-191.

CORRÊA, Mariza. "Repensando a Família Patriarcal Brasileira" IN *Colcha de Retalhos, estudos sobre a família no Brasil.* São Paulo, Brasiliense, 1982, pp. 13-38.

COSTA, Iraci Del Nero da. "Vila Rica-Casamento" (1727-1826) IN *Revista de História* vol. 111, jul/set., 1977, pp. 196-208.

COSTA, Luis Edmundo da. *O Rio de Janeiro no Tempo dos Vice-Reis,* 4ª ed., RJ, Conquista, 1956, 3 vols.

COSTA, Nelson. *O Rio de Ontem e de Hoje,* Rio de Janeiro, Leo Editores, 1958.

D'INCAO, Maria Angela (org.). *Amor e Família no Brasil,* SP, Ed. Contexto, 1989.

DANTAS, Júlio. Santa Joana, Amorosa" IN *Arte de Amar,* Lisboa, Sociedade Editora Portugal-Brasil, s/d pp. 131-138.

DANTAS, Júlio. *O Amor em Portugal no Século XVIII,* Lisboa. 3ª ed., Arthur Brandão e Co., s/d.

DAUPHIN, Cécile et alli. "Culture et Pouvoir des Femmes: Essai d'Historiographie" IN *Annales ESC,* nº 2, 1986, pp. 271-293.

DAVIS, Natalie Z. *O Retorno de Martin Guerre,* (trad.), São Paulo, 1987.

DEL PRIORE, Mary. *A Mulher na História do Brasil,* São Paulo, Contexto, 1988.

DEL PRIORE, Mary. *Ao Sul do Corpo - Condição Feminina, Maternidades e Mentalidades no Brasil Colônia,* Tese de Doutoramento, FFLCH da USP, 1990.

DELUMEAU, Jean. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire,* (trad.), Barcelona, Editorial Labor, 1973.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente,* SP, Cia. das Letras, 1990.

DELUMEAU, Jean. *Un Chemin d'Histoire. Chrétienté et Christianisation,* Paris, Fayard, 1981.

DEVLIN, Dennis. "Feminine Lay Piety in the High Middle Ages: The Beguines" IN J. Nichols e L. Shank, *Distant Echoes Medieval Religious Women.* Kalamazoo. Cistercian Public., vol. 1, 1984, pp. 183-196.

DIAS, João Sebastião da Silva. *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal* (Séculos XVI a XVIII), Tomo I, Coimbra), Editora da Univ. de Coimbra, 1960.

DIAS, Maira Odila Leite de Silva. "Mulheres sem História", *Revista de História*, SP, vol. 114, jan/jun, 1983, pp. 31-45.

DUBY, Georges e Perrot, Michelle. *Histoire des Femmes XVIe. - XVIIe. Siècles* (org.) Natalie Z. Davis (dir.), et Arlete Farge, Plon, Paris, 1991.

FALCÓN, Francisco José C. *A Época Pombalina* (Política Econômica e Monarquia Ilustrada), S. Paulo, Ática, 1982.

FALCÓN, Francisco José C. *O Iluminismo*, São Paulo, Ática, 1986.

FARGE, Arlete. "Famílias, A Honra e o Sigilo" IN Rogier Chartier e Philippe Ariès (org.), *História da Vida Privada*, direção de PhilippeAriès e George Duby, vol. 3, da Renascença ao Século das Luzes, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1991, 581-617.

FARIA, M. Jucelina de. "Nota Histórica do Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Macaúbas: um recolhimento mineiro do século XVII" IN *Revista Análise e Conjuntura*, Belo Horizonte, 2(1): jan, 1977, pp. 122-144.

FERGUSON, Moira. "The Discovery of Mary Wollstonecraft's the Female Reader IN Signs, *Journal of Women in Culture and Society, 1978*, vol. 3, nº 4.

FERRANTE, Lucia. "L'Onore Ritrovato. Donne nella Casa del Socorso di San Paolo - sec. XVI - XVII" IN *Quaderni Storici* 53/XVIII, nº 2, 1983, pp. 499-527.

FERREZ, Gilberto. "Um panorama do Rio de Janeiro de 1775". IN *RIHGB*, vol. 233, 1956, pp. 10-11.

FIGUEIREDO, Carlos Honório de. "Fundação do Bispado do Rio de Janeiro." IN *RIHGB*, tomo 19, vol. 19, 1856, p. 599.

FIGUEIREDO, Luciano R. de Almeida. *Barrocas Famílias, Vida Familiar em Minas Gerais no Século XVIII*, Dissertação de Mestrado. FFLCHUSP, 1989.

FLANDRIN, J. L. *O Sexo e o Ocidente*, SP, Brasiliense, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*, (trad.), S. Paulo, Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*, (trad.), 8ª ed., RJ, Graal, 1985, vol. 1.

FOUCAULT, Michel. "O Combate da Castidade" IN Philippe Ariès e André Béjim (orgs.) *Sexualidades Ocidentais*, São Paulo, 1985.

FRANCO, Jean. "Writers In Spite of Themselves; The Mystical Nuns of Seventeenth-Century Mexico" IN *Plotting Women - - Gender and Representation*

in Mexico, Nova Iorque, Columbia University Press, 1989.

FRASER, Antonia. *The Weaker Vessel*, NY, Vintage Books, 1985.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*, Rio de Janeiro, Brasiliense, 1973.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos - Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano*, Brasília, INL, 1977.

GARCIA, Rodolfo. "As órfãs" IN *RIHGB*, vol. 192, 1946.

GAUSSIN, Pierre-Roger. *Le monde des religieux des origines au temps présent,* Paris, Éditions Cujas, 1988.

GENOVESE, Elizabeth Fox. *Within the Plantation Household (Black and White Women of the Old South,* Chapel Hill, The University of Not\rth Carolina Press, 1988.

GIACOMINI, Sonia. *Mulher e Escrava, uma introdução histórica ao estudo da mulher negra,* Petrópolis, Vozes, 1988.

GOLD, Penny Schine. *The Lady and the Virgin - Image, Attitude, and Experience in Twelfth-Century France*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. "Dote e Casamento: as expostas da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro" IN Albertina de Oliveira Costa e Cristina Bruschini (org.), *Rebeldia e Submissão - estudo sobre a condição feminina*, São Paulo, 1989, pp. 61-78.

GUILHEM, Claire. "L'inquisition et la Dévaluation des Discours Féminins" IN Bartolomé Bennassar. (Org.), *L'inquisition Espagnole*, Paris, Hachette, 1968, pp. 193-236.

HEATH, Dillard. *Daughters of the Reconquest : Women in Castillan Town Society,* (1100-1300), Cambridge University Press, 1984.

HILL, Bridget. "A Refuge from Men: The Idea of Protestant Nunnery" IN *Past and Present*, vol. 17, 1987, pp. 107-117.

HOFFMAN, Paul. *La Femme Dans La Pensée Des Lumières*, Paris, Éditions Ophyrs, s/d, 1987.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*, São Paulo. Cia. Ed. Nacional, 1969.

HOORNAERT, Eduardo. "De Beatas a Freiras: Evolução Histórica do Recolhimento da Glória do Recife" IN Riolando Azzi (org.), *Vida Religiosa, enfoques históricos,* Cehila. São Paulo. Ed. Paulinas, 1983.

HOORNAERT, et alli. *História da Igreja no Brasil.* Petrópolis, Vozes, 1983, tomo II.

KAUFMAN, Glória. "Juan Luis Vives: On The Education of Women" IN *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, 1978, vol. 3, nº 4, p. 894.

KELLY, Joan. "Early Feminist Theory and the Querelles des Femmes, 1400-1789" IN Signs: *Journal of Women in Culture and Society*, 1982, vol. 8, nº 1, pp. 4-28.

KELLY, Linda. *Women of The French Revolution*, Londres, Hamish Hamilton, 1987.

KLEINBAUM, A. R. "Women in the age of Light" IN Bridenthal/Koonj (org.) *Becoming Visible: Women in European History*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1977.

LANDES, Joan B. *Women and The Public Sphere in The Age of the French Revolution*, Londres/Ithaca, Cornell University Press, 1988.

LAPA, José Roberto do Amaral. "Da Necessidade do Diabo (Imaginário Social e COtidiano no Brasil do Século XVIII)" IN *Revista Resgate* nº 1, Centro de Memória UNICAMP, 1990, pp. 39-59.

LAVRIN, Assunción. "Women in Convents" Their Economic and Social role in Colonial Mexico IN Berenice A. Carroll (ed.), *Liberating Women's History*, Chicago, University Press of Illinois, s/d p. 262.

LAVRIN, Assunción e Contouriex, Edith. "Dowries and Wills": a view of Women's socioeconomic role in colonial Guadalajara and Puebla. IN *HAHR* 59(2): 1979, pp. 280-304.

LEBRUN, François. "As Reformas: Devoções Comunitárias e Piedade Pessoal" IN Philippe Ariés e Rogier Chartier (org.), *História da Vida Privada*, direção de Philippe Ariès e Georges Duby, vol. 3, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

LEITE, Miriam Moreira. "A dupla documentação sobre mulheres no livro das viagens" 1800-1850 IN Bruschini e Rosemberg (org.) *Vivência - História, Sexualidade e Imagens Femininas*. São Paulo. Brasiliense, 1980. pp. 195-226.

LEITE, Miriam Moreira. *A Condição Feminina no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo. Hucitec/Pró-Memória INL, 1984.

LEONARDI, Claudio. "Catherine la mystique" IN *La Vie Quotidienne des femmes*

au Moyen Age, trad., Paris, Hachette, 1989, pp. 261-291.

LIMA, Lana Lage da Gama. "A Boa Esposa e a Mulher Entendida" IN Lana Lage da Gama Lima (org.), *Mulheres, Adúlteros e Padres* (História e Moral na Sociedade Brasileira), Rio de Janeiro, Dois Pontos, 1987, pp. 11-32.

LIMA, Lana Lage da Gama. *A Confissão Pelo Avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial.* Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História, USP, São Paulo, 1990.

LIMA, M. de Oliveira. *D. João VI no Brasil*, Rio de Janeiro, Garnier, 1909.

LOPES, Maria Antônia. *Mulheres, Espaço e Sociabilidade - a transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII),* Lisboa, Livros Hrizonte. 1989.

LÓPEZ, Dante E. Zegara. *Monastério de Santa Catalina de Sena de Arequipa y Da. Ana de Monteagudo.* Editorial e Imprenta DESA, 1985.

MACHADO, Antonio de Alcântara. *Vida e Morte do Bandeirante*, São Paulo. Empreza Gráfica da Rev. dos Tribunais, 1929.

MACKENDRICK, Geraldine e Agnes Mackay. "Visionaries and affective spirituality during the first half of the sixteenth century" IN Elizabeth Perry e Anne J. Cruz (ed.) *Cultural Encounters - the impact of Inquisition in Spain and the New World,* Oxford, Univ. of California Press, 1991, pp. 93-104.

MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII,* trad., São Paulo, Perspectiva, 1979.

MARIA JOSÉ, Madre (Carmelita Descalça). *A Voz do Silêncio, Correspondência,* São Paulo, Ed. Loyola, 1990.

MARCÍLIO, Maria Luiza. *A Cidade de São Paulo, Povoamento e População 1750-1850,* São Paulo, Pioneira, 1973.

MEADE, Marion. *Eleonor de Aquitânia*, São Paulo, Brasiliense, 1991.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O Nome e o Sangue*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

MELOSSI, Dario e Massimo Povasani. *Cárcel y Fabrica: los origines del sistema penitenciário*, trad., Barcelona, Siglo Ventuno, 1978.

MENDONÇA, Henrique Lopes de, "A vocação de Santa Joana, Infanta de Portugal" Lisboa. IN *Revista Ilustração* (Moderna), 1927, pp. 25-27.

MESGRAVIS, Laima. "A Assistência à infância desamparada e a Santa Casa de SP. A roda dos expostos no século XIX", IN *Revista de História*, SP, 52 (103):

jul/set, 1975, pp. 401-423.

MILLIET, Sérgio. "Crise de Mulheres" IN *RAMSP*, vol. 43, 1932, pp. 222-223.

MIRANDA, Arilda Ribeiro. *A Educação da Mulher no Brasil-Colônia*, dissertação de mestrado, Campinas, 1987.

MOTT, Luís. *Modelos de Santidade para um Clero Devasso: a propósito das pinturas do cabido de Mariana*, 1760. IN Revista do Departamento de História, nº 9, 1969, pp. 96-120.

MOTT, Luís. *O Sexo Proibido. Virgens, Gays e escravos nas Garras da Inquisição*, Campinas, Papirus, 1988.

MULLETT, Michael. *A Contra-Reforma*, Lisboa, Gradiva, 1984.

MUNOZ, Angela e Maria del Mar Grana. *Religiosidad (ed) Femenina: Expectativas y Realidades (ss. VIII - XVIII)*, Madri, A. C. Al-Mudayna, 1991.

MURIEL, Josefina. *Los Recogimentos de Mujeres Respuesta a una Problemática Social Novo Hispana*, México, Univ. Nacional Autônoma de Mexico, 1974.

NARA, Joann Mc. "Muffled Voices" IN NICHOLS, John A. e Lilian, Shank (org.), *Distant Echoes, Medieval Religious Women*, Kalamazoo. Cistercian Publications Inc., 1984, pp. 11-30.

NASCIMENTO, Ana Amélia Vieira. *O Convento do Desterro*, Salvador, s/d.

NICHOLS, John. "Medieval Cistercian Nunneries and English Bishops" IN John Nichols e Lilian Shank (org.) *Distant Echoes, Medieval Religious Women*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1984, pp. 237-250.

NORBERT, Elias. *A Sociedade de Corte*, Lisboa, Editorial Estmapa, 1987.

NOVAIS, Fernando Antônio. "Anotações sobre a vida cultural na época do Antigo Regime" IN *Discurso* nº 10, SP, 1979, pp. 49-60.

NOVAIS, Fernando Antônio. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial* (1777-1808), São Paulo, Hucitec, 1979.

OLIVEIRA, Pe. Miguel de. *História Eclesiástica de Portugal*, 2ª ed., Lisboa, União Gráfica, s/d.

PARISSE, Michelle. *Les Nones au Moyen Âge*, Christiane Bonneton, editeur, Le Puy, 1983.

PAZ, Octávio. Sor Juana Ines de la Cruz, *Las Trampas de la Fe*, México, Fondo de Cultura, 1985.

PERES, Damião (dir.). *História de Portugal*, Barcelos, ed. Portucalense, 1931, vol. III.

PERROT, Michelle. "Práticas de Memória Feminina" (trad.) IN *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Marco Zero, nº 18, pp. 9-18.

PERROT, Michelle. "Quinze Ans d'histoire des femmes" IN *Sources et Travaux Historiques*, nº 12, p. 19-27.

PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História, operários, mulheres, prisioneiros*, Rio de Janeiro, trad., Paz e Terra, 1988.

PETROFF, Elizabeth Alvilda. *Medieval Women's Visionary Literature*, Oxford, University Press, 1986.

PHILIPPE, Ariés. *O Homem Diante da Morte*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982, vol. II, p. 341.

PINHO, Wanderley. "Costumes Monásticos na Bahia, Freiras e Recolhidas" IN *RIHGB*, 1918, ano XXV, v. 23, pp. 132-133.

QUEIROZ, Eça de. *O Crime do Padre Amaro*, São Paulo, Círculo do Livro, 1976.

REYNES, Geneviève. *Couvents des Femmes - la vie des religieuses cloitrées dans la France des XVII et XVIII siècles*, Paris, Fayard, 1987.

RIBEIRO, Renato Janine. *A Etiqueta no Antigo Regime: do sangue à doce vida*. 2ª ed., SP, Brasiliense, 1987.

RIBEIRO, Vitor. *A Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, subsídios para sua história*, Academia Real de Ciência, 1900.

RODRIGUES, Leda Maria Pereira. *A Instrução feminina em São Paulo, subsídios para sua história*, SP, 1962.

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*, Sta. Maria, Ed. Palotti, vol. II, 1988.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos and Philantrhopists the Santa Casa da Misericórdia da Bahia (1550-1755)*, Macmillan, Londres, 1968.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. "Female and Family in the Economy and Society of Colonial Brazil IN Assunción Lavrin, (org.), *Latin American Women Historical Perspectives*, Contributions in Women's studies, nº 3. Londres. Greenwood Press, Connecticut, s/d, pp. 60-99.

S. JOSÉ, Frei Nicolau de. *Vida da Serva de Deus Madre Jacintha de S. José*. Rio de Janeiro, Est. de Artes Gráficas C. Mendes Jr., RJ, 1935.

SANTANA, N. "Como se vestiam as paulistas em fins do século XVIII" IN *RAMSP*, vol. X, p. 150.

SARAIVA, Antônio José e Oscar Lopes. *História da Literatura Portuguesa*, 8ª ed.,

Porto, Porto Editora Ltda., 1975.

SARCEY, R. Michelle, "Pour une autre histoire", IN *Revue de l'Association Histoire au Présent*, nº 12, 1987, pp. 29-35.

SCHNEIDER, J. "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies" IN *Etnology*, vol. 10, 1971, p. 2-24.

SCHULENBERG, Jane Tibbetts. "Strict Active Enclosure" IN NICHOLS, John e Lilian Schank (org.), *Distant Echoes, Medieval Religious Women, Kalamazoo, Cistercian Publications*, 1984, pp. 51-86.

SCOTT, Joan W. *Gender and the Politics of History*, Nova Iorque. Columbia University Press, 1988.

SEED, Patricia. *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico (conflicts over Marriage Choice), (1574-1921)*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. "Educação Feminina e Educação Masculina no Brasil Colonial" IN *Revista de História*, São Paulo, 1977, nº 109, ano XXVIII.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. "Velhice e Sobrevivência, As mulheres na Capitania de São Paulo no fim do período colonial IN *Anais da X Reunião da SBPH*, Curitiba, 1991, pp. 139-145.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Cultura e Sociedade no Rio de Janeiro (1808-1822)*, 2ª ed., São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1978.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de Casamento no Brasil Colonial.* São Paulo. Queiroz/EDUSP, 1984.

SKINER, Mary. "Benedictine Life for Women in Central France", 850-1100: A Feminist revival IN John Nichols e Lilian Shank. *Distant Echoes, Medieval Religious Women,* Kalamazoo, Cistercian Publications, 1984, pp. 86-114.

SOEIRO, Susan. "The Feminine Orders in Colonial Bahia, Brasil". Economic, Social and Demographic Implications, 1677-1800. IN Assunción Lavrin (org.) *Latin American Women Historical Perspective* nº 3, Greenwood Press Connecticut, s/d, pp. 172-197.

SOEIRO, Susan. *A Baroque Nunnery: The Economic and Social Role of a Colonial Convent Santa Clara do Desterro, Salvador, Bahia (1677-1800)*, Ann Arbor, University Microfilm, 1974.

SONNET, Martine. *L'Éducation des filles au temps des Lumières,* Paris, CERF, 1987.

SOUZA, Antonio Cândido de Mello e. "The Brazilian Family" IN Smith, T. L., *Brazil: portrait of half a continent*, Connecticut, Greenwood Press, 1972, pp. 291-311.

SOUZA, Laura de Mello. *Visionárias Portuguesas do Século XVIII: o sagrado e o profano.* Comunicação apresentada no I Congresso Luso-brasileiro sobre Inquisição, São Paulo, 1986 (mimeografado).

SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do Ouro, a pobreza mineira no século XVIII.* Rio de Janeiro, Graal, 1982.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo na Terra de Santa Cruz.* São Paulo, Comp. das Letras, 1986.

SPENCE, Jonathan D. *O Palácio da Memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming,* trad., São Paulo, Comp. das Letras, 1986.

TAUNAY, A. "Aspectos da Vida Setecentista" IN *Anais do Museu Paulista*, vol. 1, 1922, pp. 320-334.

TOMASELLI, Sylvana. "The Enlightenment Debate on Women" IN *History Workshop Journal*, vol. 20, 1985, pp. 101-124.

TUCHLE, G. e BOUMAN, C. A. *Reforma e Contra-Reforma*, (trad.), vol. III da Nova História da Igreja, dirigida por Knowles e Rogier, P. V., Petrópolis, Vozes, 1971.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *História e Sexualidade no Brasil.* Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados - Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1989.

VASCONCELOS, Vasco Smith de. *História da Província Eclesiástica de São Paulo*, São Paulo, Saraiva, 1957.

VENÂNCIO, Renato. *Infância sem Destino: O Abandono de Crianças no Rio de Janeiro do século XVIII.* Dissertação de Mestrado, apresentada ao Dep. de História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

WILLEKE, Fr. Venâncio. "Senzalas e Conventos" IN *Revista de História*, 106, 1976, pp. 355-375.

WILSON, Stephen (ed.). *Saints and their Cults - Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.