

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Dissertação

"Território de pedras preciosas de excelente virtude": a formação de núcleos de parentela no Mosteiro de Santa Mônica de Goa (1606 –1638)

Thaís da Silva Braga

2020



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Dissertação

"Território de pedras preciosas de excelente virtude": a formação de núcleos de parentela no Mosteiro de Santa Mônica de Goa (1606 –1638)

Thaís da Silva Braga

Sob a orientação da professora

Dr^a Margareth de Almeida Gonçalves

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau **Mestre em História**, no curso de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Área de concentração: Relações de poder e cultura

Seropédica, RJ

Janeiro de 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

THAÍS DA SILVA BRAGA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Curso de Pós-Graduação em História, área de Concentração em Relações de poder e cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM __/__/__

Dr^a Margareth de Almeida Gonçalves

UFRRJ

(Orientadora)

Dr^a Célia Cristina Tavares

UERJ

Dr^a Luciana Gandelman

UFRRJ

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

B813" Braga, Thais da Silva , 1995-
"Território de pedras preciosas de excelente
virtude": a formação de núcleos de parentela no
Mosteiro de Santa Mônica de Goa (1606 -1638) / Thais da
Silva Braga. - Rio de Janeiro, 2020.
147 f.: il.

Orientadora: Margareth de Almeida Gonçalves
Gonçalves. Dissertação(Mestrado). -- Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de pós
graduação em História, 2020.

1. Império Português. 2. Goa. 3. Mulheres. 4.
Santa Mônica . 5. Parentela . I. Gonçalves, Margareth
de Almeida Gonçalves, 1957-, orient. II Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de pós
graduação em História III. Título.

RESUMO

BRAGA, Thaís da Silva. **"Território de pedras preciosas de excelente virtude": a formação de núcleos de parentela no Mosteiro de Santa Mônica de Goa (1606 – 1638)**. 2020. p. 132. Dissertação (Mestrado em História; Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, RJ, Seropédica, 2020.

O Mosteiro de Santa Mônica de Goa, fundado em 1606, foi a primeira casa conventual feminina do Oriente. O então governador do Estado da Índia e Arcebispo de Goa, D. Frei Aleixo de Meneses, foi o seu idealizador e fundador. O mosteiro foi a principal fundação feminina do religioso que dedicou grande parte de sua vida às obras de amparo à mulher nas possessões portuguesas. O cenóbio esteve sob proteção da família religiosa do Arcebispo, a Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho e, ao lado do Recolhimento de Nossa Senhora da Serra e do Recolhimento de Santa Maria Madalena, formava o tripé de instituições femininas na Índia. Muitas mulheres provenientes da mesma família professavam em conjunto no mosteiro, contribuindo para a formação de núcleos familiares. Esse costume foi comum nas casas conventuais espalhadas nas colônias portuguesas e espanhola. O presente estudo procura discutir a formação desses grupos de parentela nas primeiras três décadas de sua fundação – período em que a instituição agostinha esteve inserida em um conflito deflagrado pelo Senado da Câmara de Goa.

Palavras chave: Império Português. Goa. Santa Mônica. Mulheres.

ABSTRACT

BRAGA, Thaís da Silva. "**Territory of precious stones of excellent virtue**": the formation of family nuclei in the Monastery of Santa Mônica of Goa (1606 –1638). 2020, p 132. Dissertation (Master in History; Power Relations, Languages and Intellectual History). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, RJ, Seropédica, 2020.

The Monastery of Santa Mônica in Goa, founded in 1606, was the first female convent house in the East. The Governor of the *Estado da Índia* and Archbishop of Goa, D. Frei Aleixo de Meneses, was his idealizer and founder. This was the main women foundation of the religious who dedicated much of his life to the works of support for women in Portuguese possessions. The monastery was under the protection of the Archbishop's religious family, the Order of the Hermits of Saint Augustine and, beside the recollection of Our Lady of the Sierra and the recollection of Saint Mary Magdalene, formed the tripod of women's institutions in India. Many women from the same family professed together in the monastery, contributing to the formation of family groups. This custom was common in the conventual houses scattered in the Portuguese and Spanish colonies. The present study seeks to discuss the formation of these parentage groups in the first three decades of their foundation – period in which the institution Augustine was inserted in a conflict sparked by the Senate of the House of Goa.

Keywords: The Portuguese Empire. Goa (India). Women. Santa Mônica.

LISTA DE ABREVIACOES E SÍMBOLOS

APP – Arquivo do Paço Patriarcal de Goa (Índia)

APO – Arquivo Português Oriental

BNRJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

BPE – Biblioteca Pública de Évora

ANNT – Arquivo Nacional do Tombo

OESA – Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho

*Dedico este êxito à minha estrela, minha mãe,
Marcia Braga (in memorian) e ao meu pai e melhor
amigo, Edvaldo Braga.*

Agradecimentos

Com esta dissertação, finalizo mais uma etapa da minha vida acadêmica. Este feito não seria possível sem o apoio dos que citarei abaixo.

Agradeço ao meu pai, por todo apoio financeiro e moral, desde os tempos de escola, quando decidi me tornar professora de História. À minha irmã, Beatriz Braga, sou grata pela companhia nos momentos solitários de escrita, pela amizade e pelo incentivo. Aos meus amigos de faculdade, Lucas Pires, Solange Motta, Suellen de Moraes e Paula Cristina, agradeço pelos momentos felizes e pela sincera amizade. À minha amiga de infância Fernanda Tavares, às risadas, desabafos e companhia de sempre. Ao meu namorado Lucas Reges, meu agradecimento por ter sido meu porto seguro durante a etapa final da dissertação.

Muita gratidão à minha orientadora Margareth Gonçalves, não só pelas sugestões e ensinamentos ao longo desses anos de estudos, mas por tanta paciência que teve comigo, principalmente ao longo desses anos de mestrado. Agradeço às professoras Célia Tavares e Luciana Gandelman pelos conselhos oferecidos na qualificação e por terem aceitado compor a banca de defesa. Também tenho muito a agradecer ao professor Alain Kaly pelas longas conversas, pelas sugestões de leitura e pela amizade.

Por fim, agradeço à Capes que financiou esta pesquisa através da bolsa que recebi nos anos de mestrado.

Aos citados, ou não, o meu muito obrigada!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Origem das freiras de véu preto do Mosteiro de Santa Mônica de Goa.....	85.
---	-----

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – profissões solenes e dotes.....	70
Tabela 2 – Filiação de religiosas provenientes de Lisboa.....	95
Tabela 3 - Núcleos familiares em Santa Mônica de Goa (1606-1638).....	113

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Origem das freiras de véu preto que professaram em Santa Mônica de Goa (1606-1638).....	99
---	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1 - “CONSTITUIÇÕES QUE HÃO DE GUARDAR AS RELIGIOSAS DA ORDEM”: DISCIPLINA E ASCESE NA INSTITUIÇÃO AGOSTINHA.....	17
1.1 O Mosteiro de Santa Monica: fundação e crise.....	17
1.2 Um ambiente sagrado, austero e homogêneo.....	22
1.3 “amor e afeição a santa pobreza”.....	33
1.4 A hierarquia administrativa: as funções de cada religiosa na casa das Mônicas.....	36
1.5 Práticas de ascese: o corpo como um templo sagrado e instrumento na busca pela graça divina.....	42
1.6 Distanciamento do mundo externo e seus perigos para dedicação ao mundo espiritual	49
CAPÍTULO 2 - MATRIMÔNIO, VIUEZ E DOTE: A PROFISSÃO DE MULHERES EM INSTITUIÇÕES FEMININAS NAS POSSESSÕES.....	53
2.1 O sacramento do casamento em Portugal e suas colônias: estratégias familiares, negócios e formação de núcleos familiares.....	54
2.2 As profissões de mulheres em instituições religiosas: filhas excedentes, dote e vocação.....	62
2.3 A importância da instituição do dote em Santa Mônica.....	68
2.4 O conflito entre as Mônicas e poder camarário: acusações e defesas.....	65
2.5 Eventos extraordinários no Monte Santo: o milagre do crucifixo e as chagas.....	88
CAPÍTULO 3 - AUTONOMIA E OBEDIÊNCIA: A FORMAÇÃO DOS NÚCLEOS FAMILIARES E A RELATIVA INDEPENDENCIA DAS RELIGIOSAS.....	95
3.1 Freiras de todas as partes do Oriente: a origem das Mônicas.....	95

3.2 “Mulheres de nobres virtudes”: noções de nobreza e fidalguia no Antigo Regime.....	107
3.4 Os grupos de parentela na dinâmica da comunidade agostinha.....	110
3.5 Liberdade na clausura – a vida em comunidade e a relativa autonomia das religiosas.....	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	124
FONTES.....	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	128

Introdução

O Mosteiro de Santa Mônica de Goa, juntamente com o Recolhimento de Nossa Senhora da Serra e com o Recolhimento de Santa Maria Madalena de Goa, formam o trio de acolhimento à mulher, criado pelo então Governador do Estado da Índia de Arcebispo da Arquidiocese de Goa, Frei Aleixo de Meneses (1559 – 1617). Como enfatiza Francisco Bethencourt, a casa foi a principal fundação do religioso agostinho, por se tratar de um local de manutenção e de cultivo da virtude feminina, tão afirmada nas determinações tridentinas. O autor destaca a atuação de Meneses na chamada tríade de amparo à mulher solteira e viúva nas possessões portuguesas: Santa Mônica, em Goa (1606), das Descalças de Macau (1633) e de Nossa Senhora do Desterro, localizado na Bahia (1677).

Apesar de ser muito aclamado, o mosteiro das Mônicas esteve em situação conturbada ainda nas primeiras décadas de sua fundação. O crescimento acelerado do número de freiras e, conseqüentemente, o aumento das economias da instituição contrastavam com a situação econômica conturbada enfrentada pelo Império Português na Índia, que amargava perda de territórios. No período da administração de Frei Diogo de Santa Anna (1609-1644), o Senado da Câmara de Goa – um incentivador da criação do cenóbio inicialmente – o acusou de ser demasiadamente rico e de isolar um número muito alto de donzelas e de viúvas ricas de descendência portuguesa, impossibilitando-as de se casarem. Ademais, a Câmara ainda denunciava o não cumprimento da naturalização do Estado da Índia à “nação portuguesa”. Tratava-se da política primordial de empenho da Coroa em unir matrimonialmente soldados portugueses às indianas, em caso de falta de mulheres de origem lusa¹.

Muitas foram as discussões a respeito da quantidade do número de professoras em Santa Mônica. Correspondências foram trocadas entre o rei Fernão de Albuquerque e os vice-reis que se sucederam no cargo, endossando essa questão. Como menciona Margareth Gonçalves, o desafio de alargar as comunidades aportuguesadas, em Goa, ainda permanecia, mesmo após um século de tomada. As profissões de viúvas e de donzelas ricas inflamaram as acusações da Câmara contra o mosteiro, que o acusava de

¹GONÇALVES, Margareth de Almeida. “Desposorios divinos” de mulheres em Goa na época moderna: eloquência e exemplaridade no púlpito do mosteiro de Santa Mônica (frei Diogo de Santa Anna, 1627). In: *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, 2015, p. 372.

tomar posse da fortuna herdada por essas mulheres ainda em idade núbil. Esse motivo também encorpou as cartas entre as autoridades².

Diante desse contexto de crise, Diogo de Santa Anna apresentou o primeiro manuscrito de caráter laudatório sobre o mosteiro. O documento representou uma contribuição significativa para a edificação dos costumes e do reforço da fé na então capital do Estado da Índia, de título *Breve tratado do muito religiosíssimo mosteiro de Santa Mônica de Goa*(1613)³, que, atualmente, encontra-se na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra. Gonçalves aponta que o manuscrito seguiu uma combinação do componente soteriológico à dimensão temporal da instituição, onde Santa Anna assentou o contexto do mosteiro de monjas na disputa entre franciscanos e agostinhos e o final favorável aos últimos na escolha de Santa Mônica como padroeira. No texto, o confessor da casa recorreu à explicação de uma intervenção religiosa da providência divina para os fatos terrenos⁴.

Anos à frente, já na década de 1630, Santa Anna publica o discurso contundente de defesa do mosteiro, no apogeu de um contexto de tensões entre o Senado da Câmara e o mosteiro das Mônicas. A extensa narrativa intitulada *Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa*⁵ expõe as alegações do confessor do templo sagrado de mulheres pela reiteração de tópicos já antigas de crise e de decadência do Estado da

² Idem.

³ SANTA ANNA, Fr. Diogo de. **Breve tratado do muito religiosíssimo mosteiro de S. Mônica de Goa de Religiosas de Insigne Doutor da Igreja S. Agostinho**. 1613. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Ms. 1085.

⁴ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2015, p. 371.

⁵ SANTA ANNA, Frei Diogo de. **Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa, e resposta, e satisfação, e boa informação a queixa, e acordo, ou para melhor se declarar a invectiva, q'a Vareação da mesma cidade de Goa metrópole do estado da índia oriental, em dez de fevereiro de mil e seiscentos e trinta e dous fez contra o dito Religiozissimo Mosteiro que He de freiras da sagrada ordem dos eremitas do glorioso patriarcha sancto agostinho exímio doutor da santa Igreja**. MSLIV, número 87, 1633; SANTA ANNA, Frei Diogo de. **Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa, e resposta, e satisfação, e verdadeira informação, sobre o acordo, e queixa (ou para melhor se declarar, sobre a invectiva) que a vereação da mesma cidade de Goa metrópole do estado da india oriental, em dez de fevereiro de mil e seiscentos e trinta e dous, fulminou, contra o dito Religiozissimo mosteiro, que He de freiras da sagrada ordem dos eremitas do glorioso Patriarcha sancto Augustinho exímio Doutor da santa igreja**. MSLIV, número 2236, 1635; SANTA ANNA, Frei Diogo de. **Resposta por parte do insigne Mosteiro das freiras de Sancta Mônica de Goa. E satisfação ao acordo, e queixa, e requerimento, que a vareação da mesma Cidade de Goa, metrópole dos estadosda India Oriental, em dez de fevereiro do anno de mil e seiscentos, e trinta e dous fez, contra o próprio Religiozissimo Mosteiro, e por papel seu apresentou a Dom Miguel denoronha Conde de Linhares, e ao dito tempo actual vizoRey do mesmo estado da India**. ANTT, MSLIV, número 816, 1636.

Índia, como explica Gonçalves⁶. Três versões de Apologia foram escritas, às quais tivemos acesso nesta pesquisa. Na primeira versão, de 1632, Santa Anna apresenta um compilado de registros variados: a acusação do rapto da viúva de Mascarenhas, as cópias da petição inicial do Senado da Câmara de Goa ao vice-rei conde de Linhares, a correspondência de Filipe IV, um sermão, a relação das monjas de véu preto, os decretos etc. Quatro anos após essa primeira versão, em meio à intensificação das queixas, Santa Anna escreve um documento, ainda maior, no qual incluía também o relato do milagre do crucifixo, ocorrido no mosteiro, naquele mesmo ano.

Essa fonte pode ser dividida da seguinte forma: o relato da perseguição sofrida por Santa Mônica e a defesa apresentada em 10 de fevereiro de 1632 à conde de Linhares (fls. 1-90); a narração das novas acusações e a sua respectiva defesa, em 1634 e 1635 (fls. 101 – 251); críticas à gestão de Linhares, entre 1629 e 1635 (fls. 257-263); e a última parte, intitulada *Verdadeira relação do muito e portentoso milagre, que aconteceu no santo crucifixo do coro da igreja das freiras do religiosíssimo mosteiro de Santa Mônica[...]* (1636) (fls. 265-277). Defendendo a instituição, de forma cuidadosa, o autor mostra uma relação de qualidades do mosteiro. Sua escrita demonstra o domínio de um conjunto retórico de peças de origens diversas que são utilizadas como instrumento inquisitivo, na organização de testemunhos, com intuito de revelar a verdade⁷.

Ambos os documentos nos fornecem informações quantitativas importantes sobre o mosteiro, que nos deram um panorama sobre a estrutura conventual. O *Tratado* apresenta dados sobre as monjas de véu preto e a relação da quantidade de religiosas que deveriam servir em uma determinada função. Essas determinações foram elaboradas após o contexto de conflito, que, como visto, embasou suas denúncias em torno da quantidade de mulheres que viviam ali. Em *Apologia*, Santa Anna descreve aspectos da estrutura física da instituição e de alguns dados quantitativos.

Bethencourt, ao analisar a conjuntura de enfrentamento entre poder régio e eclesiástico, afirma que esse processo teve início no ano de 1613, com a saída de Meneses da Índia para retornar a Portugal. Em um período anterior, a Câmara forneceu seu apoio ao mosteiro sobre uma questão referente à aquisição de várzeas e de fazendas foreiras, marcando uma relação amistosa entre os poderes. Foi a partir do pedido da

⁶ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2013, p. 254.

⁷ Idem.

viúva de Sancho Vasconcelos (analisado no capítulo dois) que este breve período cordial teve fim, dando início aos anos de instabilidade⁸.

Ao pensarmos sobre as instituições monásticas femininas de Portugal e sobre suas colônias, percebemos como a historiografia referente à temática ainda é considerada escassa, porém, vem recebendo excelentes contribuições nas últimas décadas. Carla Pinto afirma que a pouca produção se deve à dificuldade de acesso às fontes que tratam sobre as instituições e às vivências social e religiosa no interior das comunidades⁹. Tal adversidade, de acordo com a autora, é enfrentada devido ao rigoroso regime de clausura em que as religiosas viviam.

O campo de pesquisa voltado às casas de clausura e ao disciplinamento feminino no mundo ibérico contou com a grande contribuição de publicações entre as décadas de 1990 e 2010. Sobre Portugal, encontramos trabalhos como os de Lígia Bellini, com fontes manuscritas de autoria de religiosas professoras. *Vida monástica e práticas da escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime* revelou uma relativa autonomia dessas mulheres no ambiente interno das casas conventuais portuguesas, ampliando o conhecimento sobre a vivência e sobre o cotidiano da vida monástica¹⁰.

No que se refere aos conventos e às instituições femininas na América Portuguesa, contamos com as pesquisas de Leila Algranti e de Suely Creusa de Almeida. O estudo de Algranti, de título *Honradas e devotas: mulheres na Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*, propõe uma análise mais ampla da reclusão feminina, que vai além de motivações religiosas. Por meio de fontes civis e eclesiásticas, investiga a ligação entre a clausura feminina e a condição da mulher na América Portuguesa. A autora afirma que essa relação fica clara na divulgação dos conventos como territórios de manutenção da castidade e da honestidade feminina – consideradas as mais frágeis virtudes¹¹.

Em sua pesquisa *O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português – XVI-XVIII*, Almeida demonstra como ocorreram as mudanças de caráter social de mulheres de origem portuguesa nascidas em Pernambuco, nos séculos XVIII, no contexto denominado pela autora como “processo de normatização do reino

⁸ BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., 1995, p. 638.

⁹ PINTO, Carla. Op. cit., 2006, p. 15.

¹⁰ BELLINI, Lígia. **Vida monástica e práticas da escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime**. Campus Social, n. 3/4, pp. 209-218, 2006/2007.

¹¹ ALGRANTI, Leila. **Honradas e devotas: mulheres na Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822**. Brasília: Edunb, 1993.

português”. A brasileira analisa de que forma a mulher luso-pernambucana foi ocupando um novo espaço ao reagir diante das formas de dominação impostas pela ordem social vigente¹².

A respeito da América Portuguesa e da Índia, temos o livro de Margareth Gonçalves. Em *Império da fé: andarilhas da alma na era barroca*, a historiadora, ao abordar o misticismo nas colônias portuguesas, estuda os casos da madre priora e fundadora do mosteiro de agostinhas de Goa, Felipa da Trindade, e da fundadora do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro, Jacinta de São José¹³.

Sobre o Mosteiro de Santa Mônica, a produção, em suma, abrange a história de sua fundação, o papel político do seu fundador, Aleixo de Meneses, e o conflito entre Sant’Anna e a Câmara de Goa. Anterior ao livro de Gonçalves, temos o estudo de Francisco Bethencourt. O artigo *Os conventos femininos no Império Português: o caso do Convento de Santa Mónica em Goa*, publicado na coletânea *O rosto feminino na expansão portuguesa*, o autor, além de apresentar toda a história da fundação da casa, enfoca a relação entre o poder de Meneses e a legitimação da instituição diante das autoridades locais¹⁴.

Gonçalves, em artigo intitulado “*Desposórios divinos*” de mulheres em Goa na época moderna: eloquência e exemplaridade no púlpito do mosteiro de Santa Mônica (frei Diogo de Santa Anna, 1627) examina o sermão pregado pelo agostinho Frei Diogo de Santa Anna na inauguração do santuário das “mulheres entregues a Deus”, cuja obra é atribuída à sua Ordem. No sermão de celebração da Igreja do Monte Santo, o frei celebra a grandiosidade da nova construção, conspícua entre as grandes casas conventuais do império. O confessor põe em evidência a exemplaridade das religiosas do mosteiro a fim de causar uma reação de encantamento no público da casa e de fora, seguindo os protocolos de escrita correntes na oratória eclesiástica. Gonçalves evidencia que o sermão potencializou a operação mnemônica de conflito e da disputa por traços fundacionais de mobilização à comunidade de Santa Mônica. Sua circulação municia a construção de uma de excepcionalidade de “guerra”, sob um vocabulário do jogo de

¹²ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português – XVI-XVIII**. 2003. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

¹³ GONÇALVES, Margareth. *Império da Fé: Andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005.

¹⁴BETHENCOURT, Francisco. **Os conventos femininos no Império Português: o caso do Convento de Santa Mónica em Goa**. In: Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses; Caixa Geral de Depósitos; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Oriente, 1995, p. 631.

oposições do imaginário cristão entre forças de anjos e de demônios. Ao longo do texto, Gonçalves discorre sobre as inovações presentes na escrita do Frei, que combinou o tratado espiritual com hagiografia e com crônica, aos moldes de um cristianismo com fortes marcas locais¹⁵.

Thimoty Coates, em *Degradados e órfãs: colonização dirigida pela Coroa no Império Português. 1550-1755*, ao abordar as questões referentes ao casamento e ao dote, explora os casos individuais de Recolhimentos e de Conventos em Portugal e em Goa. Ao referir-se à Santa Mônica, Coates traz uma investigação sobre o processo de fundação do mosteiro e sobre o posterior conflito entre a instituição agostinha e a câmara goesa, que será privilegiada nesta pesquisa¹⁶.

Em *As Recolhidas de Goa*, Maria de Jesus dos Mártires Lopes afirma que Menezes foi pioneiro na educação feminina em Goa e criou o Recolhimento da Nossa Senhora da Serra para acolher filhas e viúvas de fidalgos que morreram em serviço real e o de Santa Maria Madalena para albergar “pecadoras” que desejavam se recuperar moralmente. A autora explica que os recolhimentos femininos criados em Goa evidenciavam a expectativa de deter a “decadência moral” da Índia portuguesa¹⁷.

Em uma reflexão acerca da tentativa de legitimação do mosteiro por meio da construção da imagem das mulheres que ali viviam, Rozely Oliveira, por meio dos manuscritos dos agostinhos Aleixo de Menezes e Diogo de Santa Anna, analisa o espaço interno da instituição agostinha e reflete sobre a idealização de virtude feminina católica, evidenciando de que forma essa virtude se concretiza a partir da figura das madres fundadoras: Soror Felipa da Trindade e Soror Maria do Espírito Santo¹⁸.

Um recente trabalho sobre a mulher goesa na expansão portuguesa é o de Camila Domingo dos Anjos, que analisa as iniciativas de coerção à conversão e à integração de viúvas hindus e bailadeiras – dançarinas dos tempos hindus – ao cristianismo, por meio dos concílios provinciais de Goa (1567, 1575, 1585, 1592 e 1606). Em sua análise sobre as medidas das autoridades religiosas, para extirpar costumes associados à gentildade a fim de convertê-las, Anjos discorre sobre a dificuldade encontrada pelos oficiais régios

¹⁵ GONÇALVES, Margareth de A. Op. cit., 2015.

¹⁶ COATES, Thimoty. Op. cit., 1998.

¹⁷ LOPES, Maria de Jesus Mártires. **As recolhidas de Goa em setecentos**. In: O rosto feminino na expansão portuguesa, Lisboa, Comissão Nacional para a igualdade e para os direitos das mulheres, v. I, 1994, p. 643

¹⁸ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2012.

em extinguir ou em regular esses costumes, principalmente o *sati*¹⁹, devido à resistência, por parte das viúvas que o praticavam, em manter viva essa tradição. A historiadora aponta que a proibição do *sati* era apenas uma das diversas funções políticas que contaram com percepções de assimetria de gênero e com discursos de missão civilizadora católica²⁰.

Uma colaboração ainda mais atual é a tese de doutoramento de Rozely Oliveira, defendida neste ano. Em *As mônicas no Vale dos Lírios: das “santas” fundadoras às freiras sublevadas do Monte Santo em Goa, de 1606 a 1738*, a historiadora apresenta uma análise muito íntima da vida intramuros e das relações entre as monjas que ali vivam e o “mundo real”. A pesquisa se aprofunda nas redes de sociabilidade existentes na instituição, dando ênfase à participação dessas mulheres nas dinâmicas social, religiosa, cultural, econômica e política do Oriente Português, sob uma análise que enxerga a casa das agostinhas dentro de um universo feminino que vai além das fronteiras da então capital do Estado da Índia.

Os textos que tratam da presença da OESA no Oriente não possuem um olhar tão crítico sobre esta atuação, pois foram escritos, em sua maioria, por historiadores da própria Ordem. Essa historiografia se insere na História eclesiástica e conta com publicações do agostinho Teófilo Aparício Lopez e P. Carlos Alonso²¹, que, atualmente, é o maior historiador da Ordem, tendo sua mais recente contribuição em 2003²². Dentre os cronistas, contamos com os escritos de Frei Félix de Jesus²³, de P. Antonio de

¹⁹ Ritual de autoimolação na pira funerária do marido, praticado pelas viúvas hindus. Cf: ANJOS, Camila Domingos. **A Cruz e o Império: a expansão portuguesa e a cristianização das bailadeiras e viúvas em Goa (1567-1606)**. 160p. (Mestrado em História; Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016, p. 113).

²⁰Ibidem, p. 114.

²¹ Dentre os textos, utilizamos nesta para inferir nossos estudos: **Documentación inédita para una bibliografía de Fr. Alejo de Meneses, O.S.A., arzobispo de Goa (1595-1612)**. *Analecta Augustiniana*, nº 27, 1964; **Alejo de Meneses, O.S.A (1559-1617), Arzobispo de Goa (1595-1612): estudio biográfico**. Valladolid: Ed. Estudio Augustiniano, 1992.

²²*Agostinhos de Portugal*. Madrid: Ediciones Religión y Cultura, 2003.

²³ Frei Félix de Jesus foi enviado pela Ordem para escrever sobre as ações missionárias da O.E.S.A na Índia. Esta obra teve sua primeira publicação na Revista *Analecta Augustiniana*, em 1690, pelo agostiniano Arnulf Hartmann. O autor afirma, em introdução para a publicação, que há duas versões desta crônica, pois Manuel da Ave Maria alega que um envolvia o período de 1572 à 1637 – esta informação também contava na Biblioteca Lusitana. Hartmann não teve acesso a essa edição, apenas a que corresponde a data de 15 de janeiro de 1606. Nesta, o Félix de Jesus seguiu seu relato entre 1572 até a fundação do sétimo mosteiro agostinho. HATMANN, Arnulf. **The Augustinians in Golden Goa: a manuscripty y Felix of Jesus, O.S.A**. in: *Analecta Augustiniana*, vol. XXX, Roma, 1967. JESUS, FreiFelix de. **Chronica Ordem de Santo Agostinho nas Índias Orientais**. In: HARTAMANN, A. **The Augustinians**

Moraes²⁴, de P. Manuel da Purificação²⁵, de P. Manuel de Ave Maria²⁶ e de Frei Agostinho de Santa Maria. Os escritos dos autores não se atentam muito ao mosteiro das Mônicas, como também não tratam de forma específica as instituições femininas inauguradas no Oriente, com exceção de Santa Maria. Dentre os escritos do agostiniano, o mais utilizado nesta pesquisa foi a narrativa de Santa Maria sobre o mosteiro de Santa Mônica de Goa, intitulada *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa [...]* de 1699²⁷. A obra é um enxerto de manuscritos em formato de tratados, de crônicas e de relações de vida escritas por Santa Anna. A partir desse conjunto documental, Santa Maria apresenta uma narrativa da fundação da casa das agostinhas, uma relação das primeiras candidatas à profissão – tendo como foco as vidas exemplares da Madre fundadora e de sua filha -, o conflito com o Senado da Câmara, as ações do confessor das agostinhas diante dessa crise e os acontecimentos relevantes do cenóbio goês – como o milagre do crucifixo e as chagas de Soror Maria de Jesus. Gonçalves alega que, apesar de ter sido publicado em um contexto distante das primeiras décadas da fundação do mosteiro, o livro propagou os prodígios espirituais e materiais das religiosas enclausuradas²⁸. Apesar de ser um documento de publicação posterior ao nosso recorte, a obra é uma fonte riquíssima de informações importantes a respeito dos primeiros anos do Mosteiro; portanto, fundamental para nosso estudo.

A maior parte da historiografia referente a D. Frei Aleixo de Meneses aborda a sua atuação no arcebispado de Goa e o seu cargo como governador do Estado da Índia. Em artigo sobre a latinização da Igreja Síria da Serra do Malabare, a realização do Sínodo de Diamper (1599), Sanjay Subrahmanyam faz menção ao processo de escolha do religioso como Arcebispo de Goa e afirma que ele utilizou a vantagem de ser

in golden Goa: according to a manuscript by Felix de Jesus, O.S.A. *Analecta Augustiniana*, vol. 30, 1967 (pp. 5-174).

²⁴ A obra do cronista se refere às missões enviadas pela O.E.S.A de Lisboa, até a data em que escreveu. Além disso, a publicação, transcrita por Antonio da Silva Rego, conta com textos sobre as trajetórias de missionários da Ordem. REGO, Antonio da Silva. **Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente**. Vol. XII (1572-1582). Lisboa: Fundação Oriente; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1996.

²⁵ A obra do religioso descreve a chegada dos Ordem no Oriente, as missões realizadas e a vida dos religiosos. Foi escrita entre 1720 e 1723 e transcrita por Rego. REGO, Antonio da Silva. *Op. cit.*, 1996.

²⁶ Esta foi a última crônica escrita, datada em 1817 e possui uma parte dedicada as expedições da Ordem e sua decadência, a partir do século XVIII. AVE MARIA, Manuel de. **Manual Eremitico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de N.P.S.** Agostinho. In: REGO, António da Silva. *Op. cit.*, 1996.

²⁷ SANTA MARIA, agostinho de. *Op. cit.*, 1699.

²⁸ GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2015, p. 377.

considerado a melhor pessoa para o cargo por meio do recurso moral da ação de dissimulação, recusando diversas vezes o convite. Meneses gozava de fama pelo cuidado com sua família e pelo desempenho como professo no Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa e, posteriormente, como prior das casas de Torres Vedras, de Santarém e de Lisboa²⁹. Apesar de ter cumprido seus cargos com excelência, o autor expõe que suas recusas demonstram que o frei era um grande diplomata e não somente um piedoso religioso. Tratava-se de um jogo político-diplomático da corte de Portugal³⁰.

No tocante às instituições claustrais nas possessões portuguesas no Índico, a historiografia referente ao Mosteiro de Santa Mônica de Goa tendeu a focar a importância da instituição como um dos principais legados de Frei Aleixo de Menezes. As pesquisas que abordam o processo da fundação de Santa Mônica detêm atenção às articulações políticas do religioso diante da relutância da metrópole Lisboa e do conflito deflagrado pelo Senado da Câmara. Poucos são os trabalhos que privilegiam o espaço interno do mosteiro e analisam as relações sociais das mulheres que ali viviam, enxergando-o como um território à parte de Goa. Os que analisam o interior dos muros claustrais se inclinam a estudá-lo como um todo. Não há conhecimento de pesquisas que trabalhem com grupos específicos de mulheres ou que se atentem às divisões hierárquicas que existiam.

O contato com o *Livro das profissões* permitiu a verificação de uma quantidade relevante de irmãs de sangue que professaram juntas em Santa Mônica, principalmente nas profissões de mulheres viúvas que realizam os votos ao lado de suas filhas³¹. Isso não é uma marca inédita desse mosteiro, já que a bibliografia que aborda instituições femininas no Mundo Ibérico aponta para profissões desse tipo, um fenômeno chamado por Georgina Santos como conventículos³². Kathryn Burns aponta que a relação criada na comunidade conventual se trata de uma redefinição do matrimônio e de família para

²⁹ **Ordem de San Augustín em La Índia (1575-1622)**. STVDIA, jun/1974 – dez/1978.

³⁰ SUBRAHMANYAN, Sanjay. **Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'echecdes tentatives d'indigenisation christianisme em Indie**. Disponível em: <http://www.persee.fr>. Acesso em: 21 de novembro de 2018.

³¹ **Livro das profissões do Mosteiro de Santa Mônica de Goa**. Apud: MONIZ (Júnior), António Francisco. Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Mônica de Goa. In: O Oriente Português, vol. XV, nº 07-08 a vol. XVII, nº 05-06, 1920.

³² SANTOS, Georgina Silva dos. **Entre Jesús y Moisés: el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII**. In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós e LÓPEZ, Rosalva Loreto. **Historias compartidas. Religiosidad y reclusión feminina em España, Portugal y América**. Siglos XV-XIX. León: Universidad de León, 2007, p. 468.

as monjas. Para essas mulheres, o casamento espiritual era realizado de uma forma em que a experiência da maternidade ocorria por meio dos laços que não seriam os sanguíneos diretos³³.

Após Trento, os assuntos que abrangiam a religiosidade feminina passaram a ter um tom mais econômico. Famílias enviavam suas filhas para as instituições de clausura com o intuito de conservar a honra que o nome familiar carregava e de concentrar as riquezas, já que os dotes pagos para realização da profissão de fé eram inferiores aos destinados ao casamento. Assim, esta pesquisa se propõe a apresentar um estudo sistemático sobre os núcleos de parentela existentes no cenóbio. Pretendemos compreender a organização hierárquica do mosteiro na extensão das acepções orgânicas de estratificação social, predominantes nos espaços luso-indianos do império de Portugal.

A respeito de núcleos familiares em uma dimensão religiosa, temos a contribuição de Rosalva López. Em seu estudo sobre os conventos de Santa Inês e de Santa Catarina em Puebla de Los Angeles, a autora elucida que o tamanho das famílias nestes locais de clausura feminina, sua riqueza e sua cultura são elementos que estiveram vinculados à decisão de enviar uma ou mais filhas aos conventos³⁴. Logo, a perspectiva de parentesco nos permite averiguar o êxito obtido por Santa Mônica, levando-se em consideração o período marcado pela fundação de um número considerável de instituições femininas nas possessões portuguesas no Índico. Para tanto, apresentaremos um quadro, discriminando o nome, a filiação e a data de profissão das monjas que faziam parte dos núcleos de parentela formados na instituição.

Ao conhecermos os grupos de parentesco aos quais as Mônicas pertenciam, buscamos realizar uma caracterização das famílias das quais elas provinham. Além disso, propomo-nos a examinar a tradição familiar de ingresso de mulheres em instituições femininas, fazendo um comparativo com outras casas religiosas do mundo ibérico. Também é o nosso intuito entender de que forma o pagamento à profissão e o pagamento de dote de mulheres e de filhas em idade núbil estiveram no centro do conflito entre o mosteiro e o poder camarário.

Para tanto, debruçamo-nos na questão do dote e o analisaremos como elemento central dessa crise entre o poder régio e o eclesiástico. No desenvolvimento desta

³³ BURNS, Kathryn. Op. cit., 2008, p. 100.

³⁴ LÓPEZ, Rosalva Loreto. **Familias y conventos em Puebla de Los Angeles durante las reformas borbónicas: los câmbios del siglo XVIII**. In: Anuario del IEHS, n. V. Tandil, 1990, p. 32.

investigação, utilizaram-se fontes manuscritas com a discriminação dos dotes pagos pelas religiosas ao realizarem os votos em Santa Mônica³⁵. Nesses documentos, teve-se acesso aos valores entregues pelas monjas que compuseram núcleos familiares entre os anos que privilegiamos nesta dissertação e que são nosso objeto de estudo. Outro documento utilizado que fornece elementos a respeito dos bens adquiridos pela administração do mosteiro é o Inventário do Real Convento de Santa Mônica de Goa. Essas fontes fazem parte do corpo documental de característica administrativa, que foi utilizado para inferir esta pesquisa.

Trabalhos como os de Vitor Serrão e de Margareth Gonçalves permitiram uma noção da estrutura física do cenóbio. Em artigo publicado, Serrão apresenta um estudo do acervo artístico da instituição, detalhando a caracterização do ambiente artístico, que, como ressalta o autor, é vista como uma florescente conjuntura criativa sob o signo de um Maneirismo miscigenado. De acordo com sua análise, o mosteiro das agostinhas é um exemplo da dimensão das artes coloniais nos territórios da diáspora lusófona, que impõe a caracterização civilizacional com traço de autenticidade, mas também apresenta o discurso miscigenado de formas miscigenadas, na presença de “imagens falantes” com grande força comunicacional, muito coloridas, típicas das artes goesas dos séculos XVI-XVII³⁶. Em artigo já mencionado, Gonçalves cita a presença de imagens que comparavam esta miscigenação a uma pintura que retrata a adoração a uma vaca, presente na Capela da Santíssima Trindade, e um porco sendo sacrificado, no topo de um dos arcos do primeiro piso da construção. Segundo a autora, a polissemia de imagens de procedências religiosas e culturais diversas retrata o catolicismo híbrido, opera como alerta e sinaliza tensões entre espaços e temporalidades sobrepostos.

Quanto à questão do dote, contamos com pesquisas como as de Muriel Nazzari, de Maria Marta Lobo de Araújo e de Teresa Cristina Marques, que apresentam reflexões sobre esta instituição no âmbito da América Portuguesa. Em ensaio, Marques discute os direitos de propriedade que envolvem o dote no período da reformulação do Direito português durante o consulado pombalino e durante a construção das instituições do Estado nacional brasileiro. Sua investigação assinala o quão profundo é o compromisso

³⁵ **Memórias da Congregação do Oriente. 1637, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. MSLIV 674.**

³⁶ SERRÃO, Vítor. **Pintura e devoção em Goa no tempo dos Filipes: o mosteiro de Santa Mônica no “Monte Santo” (c. 1606-1639) e seus artistas.** Revista Oriente, nº 20, 2011, p. 11.

social na defesa do dote, que se apresenta não como um adiantamento da herança familiar à filha em processo de matrimônio³⁷.

Ao investigar o contínuo desaparecimento da instituição do dote como consequência de mudanças sociais em São Paulo entre os séculos XVII e XX, Nazzari salienta que este era um importante artifício na vida dos proprietários paulistas dos seiscentos, pois “proporcionava a maior parte da mão de obra e dos meios de produção necessários para um casal dar início a sua nova unidade produtiva”³⁸, isto é, uma nova família. Muitas vezes, como aponta a autora, era uma prática comum na colônia que os filhos de uma família trabalhassem para colaborar com o dote de suas irmãs. Nos casamentos, arranjados pelo pai da noiva, o dote era um requisito e, nessa concepção, o casamento era uma questão de propriedade familiar e era a única maneira possível em um sistema de comunhão de bens³⁹.

No que diz respeito a um espaço de clausura, Araújo possui um trabalho acerca do Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Braga, no século XVII, o qual explica de que maneira a entrada de mulheres de famílias nobres e, conseqüentemente, o pagamento de um valor alto contribuía para manter elevada a reputação da casa e da Ordem às quais pertencia, em termos locais. O contato com fontes de cunho administrativo permitiu que a instituição determinasse, antes mesmo do pagamento, o destino que aquele dote teria. Muitas vezes, o valor já fazia parte dos planos do prelado para aquisição de casas a fim de se aumentar o patrimônio da instituição⁴⁰.

É necessário esclarecer que compreendemos como núcleo familiar o conjunto de religiosas da mesma família que professaram no mosteiro. Não necessariamente essas profissões ocorreram de forma simultânea, com a mesma data de ingresso, mas, para nossa análise, levamos em consideração o período em que essas mulheres com algum grau de parentesco estiveram juntas na instituição.

O recorte temporal aplicado a esta pesquisa tem como foco as três primeiras décadas de sua fundação: desde o ano em que a sua primeira pedra fundacional foi lançada, em 1606, ao ano de 1636. A escolha desse período foi aderida por concernir o

³⁷ MARQUES, Teresa Cristina de Novaes. **Mulheres e seus direitos de propriedade: o dote versus o poder marital**. Revista de História Econômica & Economia Regional Aplicada, v.7, n.13, 2012.

³⁸ NAZZARI, Muriel. **O desaparecimento do dote. Mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 45.

³⁹ Idem.

⁴⁰ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. **Por entre as grades: as escrituras de dote no mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Braga (1629-1696)**. Universidade do Minho. Instituto Monsenhor Airosa, 2011.

período da administração do fundador, Frei Aleixo de Meneses, o ano de apresentação das Constituições do mosteiro, os primeiros anos do sucessor de Meneses, Frei Diogo de Sant Anna (1571-1644)⁴¹, no cargo de administrador e confessor, e a deflagração do conflito entre o cenóbio e o Senado da Câmara de Goa. Em vista da periodização, as principais fontes que utilizaremos são os manuscritos de autoria atribuída a Frei Aleixo de Meneses e a Frei Diogo de Santa Anna.

Quanto ao recorte espacial, esta pesquisa abrange a dispersa rede de possessões portuguesas no oriente a partir da então capital do Estado da Índia e local onde se localizava o Mosteiro, a cidade de Goa⁴².

Como metodologia de estudo de gênero, lançamos mão de categorias históricas capazes de explicar suas relações sociais. Baseamo-nos na categoria de gênero defendida por Joan Scott. Em *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*, Scott expõe que a definição de gênero é dividida em duas partes interligadas, mas analisadas de formas distintas. Para a autora, trata-se da união entre a compreensão de gênero estar no centro das relações de poder e que, também, é elemento proveniente de relações sociais e das diferenças entre o feminino e o masculino. Scott atenta para o fato de que as relações sociais são mutáveis, de acordo com as mudanças de representações de poder⁴³.

Nesse sentido, a fim de reforçar sua ideia, Scott destaca que são quatro os elementos que constituem o gênero. O primeiro deles seria exaltação de símbolos culturais, tanto masculinos quanto femininos. O segundo elemento se refere aos conceitos normativos em torno dessas figuras simbólicas. Esses conceitos acabariam por limitar comportamentos e encaixar padrões socialmente aceitos, de forma seletiva e distinta, ao masculino e ao feminino. Esses elementos seriam expressos nos campos religioso, científico, político ou jurídico⁴⁴. O terceiro elemento constituinte do gênero é a noção de fixidez. Segundo a autora, associar o gênero a elementos permanentes, intemporais, acaba por eliminar os princípios políticos, isto é, as resistências

⁴¹ Religioso pertencente à Congregação da Índia Oriental da ordem dos Eremitas de Santo Agostinho da ramificação provincial de Portugal, Frei Diogo de Santa Anna assumiu os cargos de administrador e confessor do Mosteiro de Santa Mônica – papéis que ocupou até a sua morte – após o retorno de Frei Aleixo de Meneses à Portugal, em 1609.

⁴² Compreendemos como “Estado da Índia” conjunto de territórios e bens tutelados pela Coroa Portuguesa entre o Cabo da Boa esperança e o Japão, de acordo com a definição feita por Luiz Felipe Thomaz. THOMAZ, Luiz Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Ed. Difel, 1994.

⁴³ SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. In: Educação e Realidade. Porto Alegre: Faculdade de Educação/UFRGS, v. 16, n. 2, pp. 5-22, jul./dez, 1990.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 12.

incorporadas pelas sociedades, ao longo do tempo, a alguns elementos que compõem a cultura e as relações sociais. Por fim – não seguindo uma ordem de importância, mas apenas acompanhando a disposição em que esses elementos foram citados no texto-, Scott trata do quarto elemento, a identidade subjetiva. Essa seria a “personalidade” do gênero, ou seja, a interpretação dos símbolos. A autora problematiza de que forma os símbolos e as suas normatividades detêm os sujeitos⁴.

Dentre os elementos que definem o gênero, estão os conceitos normativos que “colocam em evidência interpretações dos sentidos dos símbolos que tentam limitar e conter suas possibilidades metafóricas”⁹. Scott explica que essa normatividade é resultado do conflito entre possibilidades alternativas. Um comportamento só é considerado correto em detrimento de outro considerado incorreto. Essa divergência acaba por emergir uma posição dominante, que é declarada como a excepcional⁴⁵.

É possível notar na fala de Scott que o gênero expressa o dilema das diferenças concebidas como naturais. A autora faz uma crítica às análises que levam em consideração fatores definitivos, permanentes, alegando que as relações sociais estão em constante mudança e, como fruto dessa mutabilidade, o gênero deve ser analisado a partir dessas transformações. Esse é o ponto que Scott chama atenção: de acordo com a autora, o historiador deve se preocupar em não definir valores como frutos de um consenso social, mas levar em consideração o embate que o definiu como padrão. Cabe a quem se dedica a utilizá-lo como categoria de análise atentar-se contra padrões efetivados como orgânicos. É dever do historiador combater ideias fixas⁴⁶.

O objetivo da nova pesquisa histórica é explodir a noção de fixidade, descobrir a natureza do debate ou da repressão que leva a aparência de uma permanência eterna na representação binária dos gêneros. Esse tipo de análise tem que incluir uma noção do político, tanto quanto uma referência às instituições e organizações sociais⁴⁷.

Elementos normativos e fixos estão muito presentes nos símbolos religiosos que evocam representações múltiplas. Na esfera do catolicismo, são figuras marcantes as de Eva e de Maria, que exerciam um caráter dual no imaginário sobre o feminino. Eva seria a mulher que abriu as portas do pecado no mundo, com sua fragilidade e

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ SCOTT, Joan. Op. cit., 1995, p. 22.

com tendência ao pecado da carne. A Virgem Maria, mãe de Cristo, representaria a remissão dos pecados, como exemplo de mulher devota e temente a Deus.

Quanto à organização, esta dissertação se divide em três capítulos. No primeiro, denominado "*Constituições que não de guardar as religiosas da ordem*": *disciplina e ascese na instituição agostinha*, analisar-se-á o regimento interno da casa, enfatizando-se suas especificidades no ponto de vista das práticas corporais de ascese, votos de pobreza, práticas dos sacramentos e cuidado do prelado quanto ao distanciamento dos espaços intra e extramuros. Desse modo, a análise busca compreender de que forma estas determinações internas reforçaram os ideais tridentinos a partir do impacto dos Concílios provinciais de Goa na rotina da instituição. Ainda nesse capítulo, um exame sobre a organização hierárquica permite assimilar os hábitos de determinados grupos, as divisões de tarefas administrativas e as práticas religiosas, bem como de que forma o claustro apresentava aceções orgânicas de estratificação social comuns no Império português, no Oriente.

No capítulo seguinte, de título *Matrimônio, viuvez e dote: a profissão de mulheres em instituições femininas nas possessões portuguesas*, o foco é a instituição do dote. Em um primeiro momento, procurou-se compreender o dote no contexto dos territórios de influência portuguesa e sua função social nos âmbitos político e familiar. Avançando nessas questões, o foco se volta para o dote como ingresso para a vida contemplativa. Assim, examinam-se relações de vida de religiosas a partir do dote oferecido para a profissão de fé em Santa Mônica, problematizando-se a relação entre este valor ofertado pelas religiosas e o conflito entre a instituição e o poder camarário goês.

No terceiro e último momento desta pesquisa, intitulado *Autonomia e obediência: os núcleos familiares e a relativa independência das religiosas*, dedicamos o capítulo aos núcleos familiares formados no interior do mosteiro. Analisar-se-ão os casos de profissões de religiosas de uma mesma família, a partir das relações devida das monjas, no contexto das denúncias da câmara, buscando-se compreender de que forma Santa Mônica foi importante no sentido de uma reprodução de ações morais e de distinção associadas às noções de fidalguia e de enobrecimento, comuns em Portugal, no que tange à preservação da honra feminina. Tem-se ainda o intuito de investigar de que forma a casa das agostinhas confirmou o prestígio material de mulheres da mesma família que professaram os votos, formando-se uma rede de grupos de parentela.

Apresentaremos uma tabela com informações sobre a naturalidade dessas monjas, para compreendermos a origem dessas famílias.

Capítulo 1 - "Constituições que hão de guardar as religiosas da ordem": disciplina e ascese na instituição agostinha

Neste capítulo, concentraremos-nos na análise das Constituições do Mosteiro de Santa Mônica, destacando a forma como foi regida a vida interna na instituição. Apresentaremos as especificidades quanto aos ofícios divinos e a forma como essas regras eram direcionadas de maneiras distintas aos grupos internos de mulheres. Propomos a examinar como a administração e a organização hierárquica funcionavam no ambiente claustral e como eram estabelecidas as práticas coletivas de ascese entre as monjas. Também buscamos discutir como a vida contemplativa estaria associada à condição feminina.

A segunda parte deste capítulo aborda como os votos de pobreza foram ressaltados nas Constituições, tornando-se mecanismos de distanciamento do mundo, além dos muros claustrais e da aproximação do esposo divino. Em um terceiro momento, procuramos analisar as regras direcionadas à proteção e ao resguardo das monjas, por meio da proibição da entrada de pessoas “de fora” das dependências do mosteiro, realçando algumas exceções facultadas aos familiares.

1.1– O Mosteiro de Santa Monica de Goa: fundação e crise

O mosteiro das Mônicas esteve em situação conturbada antes mesmo de ser criado. Ao analisar a história da fundação do cenóbio, Bethencourt ressalta que Meneses esteve inserido em um embate entre as ordens terceiras dos franciscanos e dos agostinhos. Ambos disputavam a responsabilidade de estabelecer uma instituição feminina. A Câmara se posicionou ao lado da ordem agostinha, mas a Coroa se mostrava resistente quanto ao projeto⁴⁸. No caso dos franciscanos, o desejo era de criar um mosteiro de clarissas e, no caso de Meneses, um mosteiro da ordem que pertencia aos agostinhos. Santa Maria traz à tona que os franciscanos se organizaram e enviaram ao rei uma petição com a relação de mulheres nobres que tinham o interesse em professar na futura casa e que ofereceriam uma grande quantia para a sua construção. Assim como os terciários franciscanos, os agostinhos contaram com o apoio de fidalgos

⁴⁸ BETHENCOURT, Francisco. **Os conventos femininos no Império Português: o caso do Convento de Santa Mónica em Goa**. In: O rosto feminino na expansão portuguesa. Lisboa: Comissão para a igualdade e para os Direitos das Mulheres; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos portugueses; Caixa Geral de Depósitos; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Oriente, 1995, p. 632.

e de cidadãos que pediram, em petição, que se criasse um mosteiro de Santa Mônica⁴⁹. Segundo Carla Alferes Pinto, o impasse entre ambas as ordens foi amenizado pelo prestígio de Meneses. O arcebispo era reconhecido por suas obras no Arcebispado de Goa e por sua longa trajetória religiosa⁵⁰.

O Senado da Câmara de Goa mostrou-se interessado no projeto de fundação da instituição. Os poderes régio e camarário prolongaram as discussões acerca dos êxitos e dos reveses da fixação de mais uma clausura feminina na Ásia⁵¹. Coates afirma que os custos para construção e para a manutenção de um mosteiro também preocupavam a Portugal. De acordo com Alferes, a atenção da Coroa estaria voltada às questões bélica e comercial devido ao delicado momento enfrentado por Portugal, naquele momento. A crise que atingia o seu Império luso-oriental, com a perda de territórios para Holanda e para Inglaterra, não permitiria que recursos fossem gastos nessa empreitada. Além disso, a autora alega que o Rei estaria consciente de que a fundação agostinha poderia instigar outras ordens religiosas a criarem mais instituições, dificultando ainda mais a política matrimonial⁵². Seria uma contradição apoiar uma casa de reclusão de mulheres e incentivar casamentos nas áreas de conquista.

Ao oposto dos Recolhimentos, Santa Mônica não preparava as jovens para as núpcias. Rozely Oliveira acentua que, após o apoio na realização de uniões matrimoniais entre portugueses e indianas, a política sofreu alterações e passou a apoiar o casamento entre órfãs portuguesas e reinóis que serviam ao Rei no Oriente para fixar famílias inteiramente portuguesas⁵³. Dessa forma, a construção de Recolhimentos seria

⁴⁹ SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. **História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia, e do Império Lusitano do Oriente**. Lisboa, 1699, p. 87.

⁵⁰Em sua pesquisa sobre o Frei, Carla Pinto aponta que Meneses nasceu numa família portuguesa. Ainda jovem, entrou no Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, como noviço. Foi nomeado prior das casas de Torres Vedras, Santarém e Lisboa no período entre 1588 e 1592. Meneses era conhecido por seu trabalho em instituições femininas e seu nome carregava as qualidades de nobreza, virtude e religiosidade. O Frei tornou-se uma figura fundamental para a reforma que ocorria naquele período. Isso fica claro na sua nomeação como arcebispo de Goa, em 1594. Vide: PINTO, Carla Alferes. **“Traz à memória a excelência de suas obras e virtudes”. D. Frei Aleixo de Meneses (1559-1617), mecenas e patronato**. In: Anais de História de além-mar, v. 12, 2011, pp. 153-180.

⁵¹ COATES, Timothy. **Degredados e Órfãs**. Lisboa: CNPCDP, 1998, p. 252.

⁵² PINTO, Carla. **Gênero, mecenato e arte: a criação das “casas de mulheres” em Goa**. In: Parts of Asia, Portuguese Literary & Cultural Studies - University of Massachusetts Dartmouth, n. 17/8, 2010, p. 62.

⁵³ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. **As mônicas no Vale dos Lírios: das “santas” fundadoras às freiras sublevadas do Monte Santo em Goa, 1606 a 1738**. Tese (Doutorado

mais interessante, pois não eram instituições de clausura definitiva, mas um local onde a mulher passaria apenas o período que antecederesse o seu casamento.

Thimoty Coates menciona que Meneses justificou que a fundação do cenóbio seria interessante por ser uma opção digna, além do casamento, às mulheres, fechando o objetivo das casas de recolhimento, já fundadas, de preservar e de garantir a virtude feminina naquelas terras⁵⁴. O mosteiro também representaria uma resolução para a dificuldade enfrentada pelos fidalgos que não encontravam um bom partido para se casarem com suas filhas. A exigência de noivos fidalgos – e não soldados que buscavam enriquecer – tornava difícil os acordos matrimoniais⁵⁵.

Goa era vista pelos indo-portugueses como uma cidade moralmente desregrada. Essa visão pejorativa se baseava pela mistura de religiões e de etnias que caracterizava a sociedade goesa. Esse cruzamento cultural fortalecia o discurso de caráter reformista das autoridades da Igreja, que pretendiam reestruturar os costumes dos cristãos que ali viviam. Como aponta Oliveira, essa característica social configurava uma das razões para a construção de instituições de clausura feminina no território⁵⁶.

A dimensão dos ideais de Trento nas áreas de influência portuguesa no Oriente é algo muito interessante de se estudar, principalmente a partir da leitura dos livros dos Concílios Provinciais de Goa⁵⁷. Por meio das ações dos cinco concílios, entre seus decretos é possível identificar como se deu a aplicação dessas deliberações no cotidiano do Arcebispado de Goa. Esperava-se que a cristandade goesa fosse modelada conforme as diretrizes de Trento, sob orientação papal, como destaca Patrícia Faria⁵⁸. Tais referências são notórias na redação das Constituições das agostinhas, com a normatização de práticas corporais de ascese e de reforço dos sete sacramentos, principalmente a confissão e o batismo⁵⁹.

em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2019, p. 125.

⁵⁴ COATES, Timothy. **Op. cit.**, 1998, p. 80.

⁵⁵ OLIVEIRA, Rozely Meneses Vigas. *Op. cit.*, 2012, p. 130.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁷ RIVARA, J.H. da Cunha. (org.) **Arquivo Portuguez Oriental**. Nova Delhi: Asian Educational Services, 1992, fasc.4, 3º Concílio Provincial de Goa.. Adiante, citar-se-á APO.

⁵⁸ FARIA, Patrícia. **Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567-1606)**. *Topoi* (Online): revista de História, v.14, 2013, p. 225.

⁵⁹ MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANA, Fr. Diogo de. **Constituições que hão de guardar as religiosas da ordem de nosso Padre Santo Agostinho, assim neste mosteiro de nossa madre Santa Mônica fundado nesta cidade de Goa**. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

Enfim, em 1605, a Coroa autorizou a fundação da instituição, com a condição de que houvesse o apoio do Conselho do Estado. Oliveira explica que as atuações política e diplomática de Meneses podem ser observadas quando, ao se tornar governador de Goa, em 1606, utilizou do seu importante cargo para convocar o Conselho⁶⁰. A pedra fundacional do Mosteiro de Santa Mônica foi colocada em 2 de julho de 1606. A parte inicial da obra da casa foi finalizada em três de setembro do mesmo ano, quando as vinte monjas e o egrégio arcebispo seguiram em procissão do Recolhimento da Serra, localizada na parte mais baixa da cidade, a caminho da nova casa no Monte Santo. À frente do cortejo, estava a fundadora Soror, Filipa da Ferreira, que, um ano mais tarde, assumiria o nome de religiosa Sórora Filipa da Trindade e o cargo de priora, retomado de 1621 a 1626. Toda a cerimônia foi acompanhada pelo cronista da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho: Frei Félix de Jesus⁶¹.

As religiosas vestiam o hábito de freiras agostinhas, segurando imagens individuais do menino Jesus, com exceção de duas viúvas que, por estarem já no segundo desposório, portavam um crucifixo. Atrás das monjas se encontrava um religioso da eremita que carregava uma relíquia de Santo Agostinho: o púlpito com seis fidalgos. Por fim, vinha D. Frei Aleixo de Meneses⁶².

Félix de Jesus descreve que a cerimônia “foi o acto mais solemne que se viu na Índia”⁶³. A procissão foi assistida por grande audiência, que, emocionada, aplaudia pelas esposas de Cristo a caminho de Santa Mônica.

[...] ver as ruas cheias de gente infinita, as janellas armadas, cheias de mulheres deitando delas agoa cheirosas, rozas, e flores, sobre aquellas esposas de Jesu, todos chorando mil lagrimas de alegria por verem posto em efeito o que nunca cuidarão, lanssando mil bensões [...]⁶⁴

A crônica encomendada pela Ordem seguia um caráter elogioso de escrita. Carla Pinto explica que a intenção era exaltar as ações de Frei Agostinho de Castro e de seu sobrinho, D. Frei Aleixo de Meneses. Nesse sentido, o cronista enobrece a caridosa

⁶⁰ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vidas. *Op. cit.*, 2012, p. 130.

⁶¹ JESUS, Frei Felix de. **Crônica da Ordem de Santo Agostinho nas Índias Orientais**. In: HARTMANN, Arnulf. *The Augustinians in Golden Goa: a manuscript by Felix of Jesus, O.S.A.* *Analecta Augustiniana*, vol XXX, 1967, pp. 5-174.

⁶² *Ibidem*, fl. 92 (frente).

⁶³ *Ibidem*, fl 93 (frente).

⁶⁴ *Idem*.

intenção de Meneses em inaugurar casas de amparo à mulher em Goa⁶⁵. A narrativa de Félix de Jesus sobre essa cerimônia encerra a crônica da OESA na Índia Oriental.

Santa Mônica gozava de reconhecimento, e sua fama ultrapassou os muros da capital, atraindo donzelas e viúvas de diversas partes do Oriente. Cerca de 174 mulheres professaram entre 1606 e 1636. Ainda nos quatro primeiros anos do mosteiro, mais de trinta freiras já haviam professado, confirmando um sucesso que justificava a recusa da corte portuguesa⁶⁶.

O crescimento acelerado do número de freiras e, conseqüentemente, o aumento das economias da instituição contrastavam com a situação econômica conturbada enfrentada pelo Império Português na Índia, que amargava perda de territórios. No período da administração de Frei Diogo de Santa Anna (1609-1644), o Senado da Câmara de Goa – um incentivador da criação do cenóbio inicialmente – o acusou de ser demasiadamente rico e de isolar um número muito alto de donzelas e de viúvas ricas de descendência portuguesa, impossibilitando-as de se casarem. Ademais, a Câmara ainda denunciava o não cumprimento da naturalização do Estado da Índia à “nação portuguesa”. Tratava-se da política primordial de empenho da Coroa em unir matrimonialmente soldados portugueses às indianas, em caso de falta de mulheres de origem lusa⁶⁷.

Muitas foram as discussões a respeito da quantidade do número de professoras em Santa Mônica. Correspondências foram trocadas entre o rei Fernão de Albuquerque e os vice-reis que se sucederam no cargo, endossando essa questão. Como menciona Margareth Gonçalves, o desafio de alargar as comunidades aportuguesadas, em Goa, ainda permanecia, mesmo após um século de tomada. As profissões de viúvas e de donzelas ricas inflamaram as acusações da Câmara contra o mosteiro, que o acusava de tomar posse da fortuna herdada por essas mulheres ainda em idade núbil. Esse motivo também encorpou as cartas entre as autoridades⁶⁸.

⁶⁵ PINTO, Carla Alferes. **Op. cit.**, 2010, p. 56.

⁶⁶ **Livro das Profissões do Mosteiro de Santa Mônica de Goa**. Apud: MONIZ (Júnior), António Francisco. Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Mônica de Goa. In: *O Oriente Português*, vol. XV, nº 07-08, 1918, pp. 177-198; vol. XVI, nº 09-10, 1919, pp.284-287.

⁶⁷ GONÇALVES, Margareth de Almeida. “**Desporios divinos**” de mulheres em Goa na época moderna: eloquência e exemplaridade no púlpito do mosteiro de Santa Mônica (frei Diogo de Santa Anna, 1627). In: *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, 2015, p. 372.

⁶⁸ Idem.

Esse subcapítulo teve como intuito introduzir, brevemente, a história da fundação do mosteiro, a fim de contextualizar as problemáticas que serão analisadas adiante. Tais questões que movimentaram os muros claustrais da instituição serão abordadas de formas mais aprofundadas ao longo da dissertação.

1.2 - Um ambiente sagrado, austero e homogêneo

As mulheres que professavam em instituições de clausura femininas tinham como obrigação seguir a regras determinadas nos estatutos ou nas constituições específicas da casa à qual pertenciam. Criadas para o "grande aproveitamento espiritual das religiosas"⁶⁹, as Constituições do Mosteiro de Santa Mônica de Goa pretendiam copilar práticas consideradas fundamentais para uma vida de contemplação ao divino. Tratava-se de um documento no qual é notório o ideal de reprodução de uma conduta a fim de formar e de disseminar exemplos femininos de virtude, de benevolência e de castidade.

Em seus estudos sobre os Recolhimentos e os conventos na América Portuguesa, Leila Algranti expõe que os conselhos que determinavam a conduta considerada ideal a ser desempenhada pelas mulheres sempre existiram. Esse conjunto, chamado pela autora de "compêndios de comportamento", em suma, foram escritos por homens, tendo como base as tradições da sociedade na qual estavam inseridos⁷⁰.

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 questão⁷¹.

No caso do mosteiro por nós estudado, esse costume não foi abandonado. É possível compreender de que forma os agostinhos pretenderam representar, por meio do

⁶⁹MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANA, Fr. Diogo de. **Constituições que hão de guardar as religiosas da ordem de nosso Padre Santo Agostinho, assim neste mosteiro de nossa madre Santa Mônica fundado nesta cidade de Goa**. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, Parte 1, Capítulo 1.

⁷⁰ALGRANTI, Leila. **Honradas e devotas: mulheres na Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822**. Brasília: Edunb, 1993, p. 123.

⁷¹ Ibidem, p. 124.

mosteiro, os valores morais estabelecidos pela Contrarreforma⁷². Ao analisar o desenvolvimento da instituição, Rozely Menezes defende que era por meio de discursos de valorização das práticas de ascese que os religiosos representavam aquilo que desejavam à sociedade fora dos muros do mosteiro, isto é, o que os freis determinavam as monjas serviria como uma forma de promulgar um modelo de mulher cristã, considerado ideal. A partir disso, podemos observar como a figura masculina estaria associada à construção de uma identidade feminina.

Algranti nos expõe que a honra da mulher esteve subordinada à figura masculina que estaria à sua frente, seja no caso das donzelas, o pai; seja no caso das casadas, o marido⁷³. Nas cartas de São Paulo, essa subordinação feminina fica clara nas definições do que seria o modelo ideal de mulher, sejam elas solteiras, casadas ou viúvas. Os conselhos paulinos ressaltavam o silêncio, a reclusão, a fidelidade e a castidade, ou seja, valores sempre atribuídos a costumes ligados da mulher ao homem⁷⁴.

Camila Lara esclarece que a criação de modelos femininos tinha como objetivo legitimar o papel das mulheres na sociedade. Eva e Maria, portanto, apresentam características bem distintas aos moldes do que seria considerado um “modelo de mulher”. Eva simbolizaria a fraqueza e a necessidade feminina de se manter sempre sob a vigilância masculina. Em contrapartida, Maria assume o papel de redenção do feminino na humanidade: a partir de sua obediência, de sua fé, e de seu silêncio, foi escolhida para conceber Jesus. Nesse sentido, “nota-se que há um discurso sobre a conduta feminina que seria a “adequada”, de acordo com a sociedade marcadamente androcêntrica e com uma visão de que as mulheres poderiam ser vaidosas e pecaminosas (Eva) ou castas e piedosas (Maria)”⁷⁵.

Lara chama atenção ao fato de que, apesar de surgir como um modelo de

⁷²Apesar de não aparecer nenhuma marcação referente à data em que os estatutos foram escritos ou apresentados, Rozely Oliveira aponta que, de acordo com Carlos Alonso, o então confessor da casa, Frei Aleixo de Menezes, os apresentou em 27 de setembro de 1607. Durante a leitura do manuscrito, podemos notar que a transcrição foi efetuada após a morte de Menezes, pois alguns trechos destacam práticas de homenagem à memória do arcebispo, como no capítulo dedicado às orações dirigidas já falecidos. O documento possui recopilações de estatutos e leis já ordenadas na religião católica e já utilizadas em todos os mosteiros, de acordo com as determinações dos sagrados cânones no concílio tridentino. OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 147.

⁷³ Ibidem, p. 112.

⁷⁴ Dentre os livros de São Paulo têm-se como exemplo a 1ª carta a Timóteo (1 Tim. 2, 11).

⁷⁵ LARA, Camila de Brito Quadros. **Representações de gênero: um olhar sobre “Nossa Senhora Imaculada da Conceição”**. In: VII Congresso Internacional de História. XXXV Encontro de Geohistória Regional. XX Semana de História, 2015. Paraná. Anais... Paraná: UEM, 2015. ISSN 2175-4446, p.2386.

virtude feminina, Maria é um exemplo distante e inigualável. A condição de Maria é inerente à marca do pecado – carregada por todas as mulheres devido ao erro cometido por Eva. Além disso, Maria concebeu Cristo de forma assexuada, advindo do Espírito Santo, o que a diferencia de todas as outras mulheres. Assim, Maria é um modelo a ser seguido, mas nunca igualado, afirmando-se a inferioridade do feminino aos olhos do cristianismo⁷⁶.

Afirmando tal condição, nota-se o papel de dualidade assumido pelas mulheres dentro da tradição Católica, ora persuasivas, ora submissas. Durante a história do Cristianismo, as mulheres sempre foram figuras importantes por causa de seu poder de persuasão, como podem ser atestados pelas várias personagens bíblicas como: Eva, Ester, Rute, Sara e até mesmo Maria. Porém, sempre foram consideradas seres inferiores e que deveriam ficar submetidas à tutela masculina. Maria representa o modelo de mulher celebrado pelo patriarcalismo, pois representa o comportamento da ética moral religiosa⁷⁷.

Leila Algranti esclarece que as concepções de honra e de virtude, apesar de serem, em grande frequência, utilizadas com equivalência de significados, são termos que não possuem definições em comum nem o mesmo sentido etimológico⁷⁸.

A palavra “honra” provém 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”, herói⁷⁹.

As concepções de honra e de virtude adequavam características desejadas para as mulheres como dispositivos de controle da sexualidade e delimitavam os espaços de atuação de homens e de mulheres, não só em relação à conduta sexual, mas em toda a complexa rede de relações interpessoais. Ainda que o conceito de Algranti se refira às práticas de sociabilidade na América Portuguesa, o trabalho da autora é útil para esta pesquisa para compreendermos de que forma os conceitos de honra e de virtude ocidentais foram incorporados às relações sociais no Oriente. De acordo com Margareth Gonçalves, a virtuosidade feminina estaria associada ao *habitus* cristão. Na narrativa de

⁷⁶ Ibidem, p. 2386.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1994.

⁷⁹ GOES, Carlos. **Dicionário de Raízes e Congnatos da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, 1921. Apud: ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1994, p. 25.

defesa do mosteiro, Frei Diogo de Santa Anna se refere a exemplos de virtude compreendidos pelo culto à Santíssima Trindade e à “glória de Deus”. Sendo assim, a glória possui o significado que detém as acepções de honra e de louvor, em uma concepção de virtude na dimensão cristã, baseada na repetição da ordem do *status quo* da *republica christiana*⁸⁰.

A reclusão para a vida contemplativa e para o desenvolvimento da fé seria considerada fundamental para que o homem se abstinhasse da mulher. Isso fica evidente quando Paulo responde sobre a necessidade do homem em optar pelo celibato como forma de se afastar do pecado associado à figura feminina. O apóstolo defende que gostaria de que “todos os homens fossem como eu [Paulo]”, mas assinala que a vocação para a vida contemplativa é um dom particular recebido de Deus. Portanto, aqueles que tivessem o dom que o seguissem, mas os que “não fossem capazes de dominar seus desejos” que se casassem⁸¹. Paulo também expõe que a devoção a Cristo, o cumprimento dos sacramentos e a dedicação à Igreja são práticas consideradas fundamentais aos cristãos, independentemente do sexo⁸². As palavras do religioso servem como categoria de análise para nortear nosso entendimento acerca dos modelos comportamentais atribuídos a homens e a mulheres, já que esses conselhos se basearam no que entendemos, aqui, como virtude feminina cristã, definida pela Igreja Católica da Época Moderna.

O mosteiro das Mônicas possuiu um regimento que enfatiza a importância da manutenção da honra e da virtude da mulher cristã. Ao trabalhar com questões referentes à honra feminina, Algranti esclarece a diferença entre as noções de “honra” e de “virtude”, que são termos muito encontrados em nossas fontes e aparecem com equivalência de significados, mas não possuem definições em comum, nem mesmo o mesmo sentido etimológico⁸³. Apesar da grande diferença entre os conceitos e os significados, quando atribuídos a homens ou a mulheres, ambos estão associados às práticas de sociabilidade. A virtude masculina adquiriu um significado moral e, dessa forma, estaria atrelada a atributos de caráter cívico, como ações públicas de heroísmo. “O cidadão virtuoso jamais teria sido um homem casto, mas sim um homem forte, como

⁸⁰ GONÇALVES, Margareth de Almeida. **Doutrina cristã, práticas corporais e freiras na Índia portuguesa: o mosteiro de Santa Mônica de Goa na alta idade moderna**. In: *Corpo: sujeito e objeto*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012, p. 52

⁸¹ 1 Tim. 1, 7

⁸² 1 Tim. 2, 14.

⁸³ GOES, Carlos. **Dicionário de Raízes e Congnatos da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, 1921. Vide: ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1994, p. 25.

significado o termo *virtus* (força) [...] O homem virtuoso não é aquele que não possui defeitos [...], mas aquele que sabe governar suas paixões”⁸⁴. Assim, há uma relação direta, um laço entre honra e virtude, pois se supõe que a honra seja um efeito da virtude. No que concerne ao campo feminino, a concepção também envolvia o espaço público. Apesar de, na contemporaneidade, associarmos a castidade, a fidelidade e a relação entre marido e esposa a algo íntimo do casal, ou seja, à esfera privada, em Portugal, na Época Moderna, esses valores estariam ligados à vida pública e à vida social da mulher. Logo, a honra da mulher seria vinculada a ações que conservassem sua reputação pública⁸⁵.

As instituições religiosas, como conventos e recolhimentos femininos, são espaços de preservação e de exercício dos rituais que, segundo Algranti, canalizam as emoções daqueles que creem, por meio da adoração a Deus e da veneração aos santos, e os une em ocasiões pré-determinadas, estabelecidas e controladas pelos dirigentes oficiais da Igreja⁸⁶. O estatuto que regia a vida interna das reclusas visava estabelecer as práticas coletivas de ascese, sejam elas cristãs velhas ou convertidas. Algranti aponta que as práticas devotas consistiam nas atividades em conjunto, que seriam similares nas instituições ibéricas e na América, adotando-se como especificidade as devoções locais, determinadas pelas devoções aos padroeiros locais, ao patrono da ordem, à igreja ou ao convento⁸⁷. No caso das Constituições do mosteiro, ficam claros os destaques às figuras do Padre Santo Agostinho e de sua mãe, Santa Mônica, nas determinações que concernem os dias de comunhão, de celebração de festas e de missas⁸⁸.

As constituições do mosteiro, criadas para “guardar as religiosas da ordem [...]”⁸⁹, foram divididas em quatro partes que transparecem o disciplinamento para a completa renúncia ao mundo e a tudo o que envolvesse a “outra vida” das freiras – a vida antes da profissão de fé – para total dedicação à vida religiosa. As palavras iniciais do estatuto afirmam que as regras deveriam ser seguidas por todas aquelas que ali

⁸⁴ Nesse caso, “paixões” não estariam no campo sentimental-sexual, no que compreendemos como a esfera privada, mas nas ações honrosas do homem no espaço social, público. ALGRANTI, Leila. Op. cit, 1994, p. 125

⁸⁵ ALGRANTI, Leila. Op. cit, 1994, p. 126.

⁸⁶ ALGRANTI, Leila. Op. cit, 1994, p. 312.

⁸⁷ Ibidem, p. 313.

⁸⁸ MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANA, Fr. Diogo de. **Constituições que hão de guardar as religiosas da ordem de nosso Padre Santo Agostinho, assim neste mosteiro de nossa madre Santa Mônica fundado nesta cidade de Goa.** ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

⁸⁹ Ibidem, Prólogo, fl. 2.

viviam, na mesma obediência que prometeram a Deus e aos prelados, em profissão. Todas as determinações seriam guardadas em grande observância, sem a permissão para nenhum tipo de alteração⁹⁰.

A primeira parte das constituições apresentava regras a respeito do Ofício Divino, isto é, cultos divinos que determinavam o tempo religioso e definiam os horários reservados à oração, considerada a essência da vida religiosa. Conforme prescrito, o Ofício Divino se daria sempre de acordo com os preceitos da Igreja Romana e conforme o costume da sagrada religião da ordem⁹¹.

Como aborda Suely Creusa, o exercício de oração e de práticas de devoção modelava as mulheres, segundo a concepção do *Sexo Devoto*⁹². O primeiro capítulo desta primeira parte, intitulado “Do ofício divino e ordem que se nele há de ter todo dia” discorre sobre a importância do culto e de que forma ele deveria ser realizado. De acordo com o manuscrito, o Ofício Divino deveria ser “rezado e cantado com muita devoção e atenção, de forma devagar, provocando a devoção às que tiverem no choro e às que estiverem na igreja”⁹³.

Havia distinções entre os grupos internos, a partir de suas especificidades. As enfermas ou as convalescidas deveriam ser avaliadas pela madre priora para receberem, ou não, a licença para rezarem. As crianças e as jovens não eram obrigadas a realizarem o ofício antes de entrarem no noviciado, mas deveriam observar as práticas para adquirir o costume. Era determinado que todas as moças que vivessem na casa há mais de dez anos deveriam rezar o ofício de Nossa Senhora até entrarem no noviciado. As demais religiosas deveriam lê-lo sempre que pudessem, em particular, nos dias em que não rezassem o coro. Além do santo ofício de Maria, as freiras, exceto as que ainda não eram noviças, deveriam rezar ofícios de outros santos, como de Santo Agostinho e de figuras santas da ordem, como São Nicolau de Tolentino. Alguns desses ofícios deveriam ser cantados em situações excepcionais, como Matinas das festas de Jesus Cristo, de Nossa Senhora, de todos os santos, de Santo Agostinho e de Santa Mônica. Os escritos determinam que se alguma irmã tenha a “graça de cantar” ou de tocar algum instrumento, faça-os. É interessante ressaltar que, na busca de determinar uma

⁹⁰Ibidem, Prólogo, fl. 1.

⁹¹Ibidem, Parte 1, Cap. 1.

⁹² Expressão eclesiástica, utilizada pela autora em seu trabalho e retirada da obra de Frei Domingos de Vieira, que envolve a concepção de mulher religiosa, terna e sensível nas práticas do culto divino. Vide: ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *Op. cit.*, 2003, p. 15.

⁹³MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.* Parte 1, Cap. 1. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

uniformidade na prática dos ofícios divinos, frei Aleixo de Meneses explicou detalhadamente as orações que deviam ser lidas em voz alta pelas religiosas, inclusive escrevendo-as por vezes em latim ou em português⁹⁴.

Essas determinações não eram exclusividade de Santa Mônica. Como Leila Algranti aponta, essas práticas eram comuns nos recolhimentos da América Portuguesa. Maria de Jesus dos Mártires Lopes, ao analisar os estatutos do Recolhimento de Santa Maria Madalena de Goa, destaca no programa espiritual das recolhidas as leituras em conjunto e as orações cantadas como práticas frequentes. A instituição, que pertencia à Ordem de Santo Agostinho, também foi fundada por Frei Aleixo de Meneses. Assim como as Mônicas, as madalenas liam, diariamente, obras como o *Livro da Oração de Frei Luis de Granada*, a *Vida de Cristo* de Frei Luis de Montoia e *Os trabalhos de Jesus* do padre Frei Tomé de Jesus. No momento das refeições e dos trabalhos domésticos, era lido *Flos de sanctorum*.⁹⁵ Oliveira assinala que “essas obras eram ligadas ao movimento de reforma da Igreja católica ao qual frei Aleixo pertencia, o que demonstra uma apropriação por parte do religioso das tendências europeias levadas a cabo no Oriente a partir das leituras”⁹⁶.

No capítulo “Do que hão de rezar as irmãs que não são do choro”, são descritas as normas atribuídas às irmãs que não são do coro, ou seja, as leigas e as conversas. A fim de se inseri-las no “hábito da religião”⁹⁷, essas mulheres eram obrigadas a começar as matinas do dia fazendo, primeiramente, o sinal da cruz, proferindo uma oração em latim, cinco Pai Nossos e duas Ave Marias. Às servidoras da casa também eram determinados ofícios para que pudessem ser ensinadas a rezar. A cada dia, deveriam rezar o coro de Nossa Senhora e sessenta e três Ave Marias, sob orientação de alguma irmã ou de alguma priora⁹⁸.

Segundo Margareth Gonçalves, catecismos e manuais de doutrina cristã funcionam como uma “hiper-ritualização” dos comportamentos e dos pensamentos. A leitura e a repetição oral coletiva desses textos codificam e conformam comportamentos e pensamentos que compõem atos performativos considerados ideais aos moldes da

⁹⁴Ibidem, Parte 1, Cap. 2.

⁹⁵ LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. **As recolhidas de Goa em setecentos**. In: Congresso Internacional O rosto feminino da expansão portuguesa, 1994. Anais... Lisboa: Comissão para igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1994, p. 655.

⁹⁶ OLIVEIRA, Rozely Vigas Menezes. Op. cit, 2012, p. 153.

⁹⁷MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit.. Parte 1, Cap. 3. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

⁹⁸ Ibidem, Parte 1, Cap. 3.

crisandade⁹⁹. O ensinamento oral é uma percepção pedagógica, que, por meio da repetição contínua, promove uma fixação do que é falado por meio da memória. Assim sendo, ajustam e adaptam o sujeito humano. Gonçalves destaca ainda que os textos contidos nesses manuais condensam e amplificam formas de dominação que têm como intuito o controle do corpo humano como um todo – coração e mente –, para a construção da ideia universal de monarquia cristã, em um cosmo pensado por sua unicidade¹⁰⁰.

Nota-se a valorização de práticas coletivas de ascese na vida em comunidade que, para além de integrarem as mulheres que ali viviam, reforçam valores atribuídos às que, na hierarquia interna, ocupavam cargos mais altos. Desse modo, estas serviriam como exemplo às educandas, às escravas e às servidoras.

O quarto capítulo é dedicado aos “sufrágios e orações que se hão de fazer pelos defuntos”¹⁰¹. No decorrer dessa parte dos estatutos, sobressai a importância da oração por aqueles que “estão no purgatório padecendo gravíssimas penas” e “aqueles que já alcançaram a divina salvação”. As orações, os jejuns e as disciplinas são compreendidos como uma forma de caridade dos cristãos vivos às almas dos fiéis mortos, por representarem o alívio dos castigos do purgatório. Todas as monjas deveriam rezar pela alma dos entes que morreram. Não há especificações quanto às orações das viúvas aos maridos ou das filhas aos pais, mas os escritos ressaltam a importância de se rezar pelos familiares e, principalmente, por Frei Aleixo de Menezes¹⁰². A figura do religioso fundador é enaltecida em diversos capítulos, principalmente nesse, por se tratar daqueles que faleceram. As regras determinam que se agradeça pela obra de Menezes todos os dias, “para sempre, enquanto durar este mosteiro” e que, a cada ano, seja realizada uma missa “cantada por sua alma”¹⁰³.

O capítulo seguinte enaltece a prática da oração mental.

Como a perfeição da alma cristã consiste na união da alma com Deus, e na maior semelhança, e conformidade e imitação das virtudes de Cristo nosso senhor [...] Queremos que nesta casa, afora a oração vocal e da obrigação do ofício divino, haja oração mental por cujo

⁹⁹GONÇALVES, Margareth de A. **Doutrina cristã, práticas corporais e freiras na Índia portuguesa: o mosteiro de Santa Mônica de Goa na alta idade moderna**. In: *Corpo: Sujeito e objeto*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012, p. 58.

¹⁰⁰ Ibidem, p.

¹⁰¹ Ibidem, Parte 1, Cap. 4

¹⁰² Ibidem, Parte 1, Cap. 4.

¹⁰³ Ibidem, Parte 1, Cap. 4.

meio se todos estes bens alcançam, entendendo as religiosas que o intento muito principal para que este mosteiro foi instituído e para se nele exercitar mui particularmente esta virtude da oração, que é o exercício, em que as pessoas que nele estiverem se hão de ocupar desde a entrada de sua religião até o fim de sua vida, para o que mandamos que todos os dias, acabada a prima, e horas, que com ela se disserem tenham uma hora de oração mental.¹⁰⁴

O texto expõe que a oração se divide em quatro partes: preparação, lição, meditação e de graças¹⁰⁵. É recomendado que a oração mental seja exercitada durante todo o tempo, durante todas as atividades e as ocupações da casa. As orações – dos mais diferentes tipos – são compreendidas como exercícios revestidos de caráter sagrado e, quando praticadas constantemente, manteriam a alma sempre ligada ao divino¹⁰⁶. De acordo com Oliveira, essa incessante repetição do ofício da oração está relacionada à valorização do silêncio como peça fundamental para a edificação espiritual, reforçada em Trento¹⁰⁷. As constituições não citam nomes, o que não nos permite traçar um perfil das monjas, mas, como Oliveira reforça, é possível concluir que as que se dedicam ao exercício, conforme prescrito nos estatutos, destacam-se na comunidade¹⁰⁸.

Quanto ao culto ao Santíssimo Sacramento, tido como a principal obrigação dos mosteiros da ordem dos agostinhos, foi reservado o oitavo capítulo, no qual se definiu que deveria haver vigília perpétua diante do Santíssimo Sacramento. Assim, freiras professoras, irmãs leigas, noviças, servidoras e escravas deviam se revezar na capela para a adoração¹⁰⁹.

Além do Ofício Divino das orações, os estatutos destacam dois sacramentos como da vida católica: a confissão e a comunhão. A comunhão é exaltada por Menezes como

[...] divino sacramento, a principal coluna sobre que se firma e fortifica toda a vida spiritual, observância, religião e recolhimento dos mosteiros. Esperamos que em particular seja desta casa, ordenamos que todas as religiosas dela professoras, noviças, irmãs, leigas, que tenham feito profissão recebam o santíssimo sacramento todos os domingos, e quintas feiras do ano e todas as festas de nosso Senhor [...]¹¹⁰

¹⁰⁴ Ibidem, Parte 1, Cap. 4.

¹⁰⁵ Ibidem, Parte 1, Cap. 4.

¹⁰⁶ Ibidem, Parte 1, Cap. 5.

¹⁰⁷ OLIVEIRA, Rozely MenezesVigas. Op. cit, 2012, p. 140

¹⁰⁸ Ibidem, p. 141.

¹⁰⁹ MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit.. Parte 1, Cap. 7. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

¹¹⁰ Ibidem, Parte 1, Cap. 7.

Ao contrário do sacramento da confissão, a comunhão não poderia ser realizada de forma livre. A religiosa que quisesse comungar mais vezes do que era estabelecido pelas constituições deveria pedir autorização ao prelado. As determinações dadas às servidoras e às escravas, que só poderiam comungar a cada quinze dias, aos domingos, nas festas de Nossa Senhora, de Santo Agostinho, de Santa Mônica e nas festas dos “doutores da Igreja”, como São Jerônimo, São Gregório, São Tomás de Aquino, entre outros, a comunhão era obrigatória a todas as mulheres do mosteiro. Apesar de haver uma certa desconfiança por parte da Igreja, no que concerne às devoções individuais, todas as pessoas que viviam na casa poderiam, inclusive, comungar nos dias dos santos de devoções particulares¹¹¹. Essa prática não era comum nas instituições de reclusão feminina. Segundo Algranti, em geral, as autoridades eclesiásticas temiam os excessos desse misticismo, mas isso era algo que fugia ao controle da Igreja, pois, ao se pregar a salvação individual, não se poderia proibir esse tipo de prática de culto pessoal¹¹².

O reforço dos sacramentos após a Reforma Católica reformulou a interpretação a respeito da confissão¹¹³. Atente-se que a confissão auricular, tornada obrigatória pelo IV Concílio de Latrão (1215), de fato é estabelecida por compulsória e difundida pelo Concílio de Trento. O ato de confessar os pecados a um clérigo passou a ser considerado uma nova chance de salvação – após o sacramento do batismo, que retira o pecado original da criança, recebido logo ao nascer. Dessa forma, a confissão seria o sacramento que garantiria ao pecador a reconciliação com Deus, o alívio de suas angústias e o requisito necessário para o exercício de outro sacramento: a comunhão¹¹⁴.

As Mônicas – religiosas professoras, noviças e irmãs leigas –, conforme descrito nos estatutos, deveriam confessar duas vezes na semana, aos domingos e às quintas, durante todo o ano¹¹⁵. Também deveriam confessar nas principais festividades religiosas, como as de Nossa Senhora, de Jesus Cristo, de Apóstolos e de Santos da Ordem. As moças criadas no convento e as conversas confessariam uma vez por semana e comungariam aos domingos e nas festas. Já as servidoras e as escravas deveriam confessar e comungar a cada quinze dias, sendo este o mínimo de vezes determinado¹¹⁶. Entretanto, como era dado mais valor ao caráter penitencial da confissão, aquelas que

¹¹¹ Ibidem, Parte 1, Cap. 7.

¹¹² ALGRANTI, Leila. Op. cit, 1994, p. 292.

¹¹³ OLIVEIRA, Rozely Vidas Menezes. Op. cit, 2012, p. 127.

¹¹⁴ Ibidem, p. 128.

¹¹⁵ MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit., Parte 1, Cap. 7. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

¹¹⁶ Ibidem, Parte 1, Cap. 7.

quisessem realizar a “reconciliação com Deus”¹¹⁷ poderiam confessar o quanto mais achassem necessário.

O breve de aprovação apostólica do mosteiro de Santa Mônica do Papa Paulo V de 27 de novembro de 1613, no ponto quatro, estabelece que o confessor do mosteiro seja professo da ordem de Santo Agostinho, como ainda responsável pela guarda da chave do sacrário e pela administração dos sacramentos. Desse modo, o capítulo nove das constituições determina que o confessor do mosteiro deveria ser um religioso da Ordem dos agostinhos, letrado, de idade e exemplo, pois ele saberia “melhor entender e remediar as faltas da regra, as constituições e o ordinário dela e ir sempre conformando com os costumes, e cerimônias santas da religião que professam”¹¹⁸. Os confessores ordinários, e mesmo os auxiliares, deviam ser escolhidos sempre entre os mais idosos, os mais austeros e os mais virtuosos. No caso das religiosas enfermas, somente o confessor ordinário deveria se encaminhar até a enfermaria, acompanhado da subpriora e de mais duas freiras das mais velhas e austeras, com exceção de quando este estivesse impedido de ir por algum motivo¹¹⁹.

D. Frei Aleixo de Menezes almejava promulgar, por todo o Estado da Índia, o modelo de santidade das agostinhas, para que transbordasse até as mulheres leigas da sociedade cristã de Goa. São notáveis as pretensões do arcebispo em tornar igualitário o espaço onde todas as devotas viveriam em sintonia com o sagrado de forma homogênea. Para isso, as determinações alcançavam, sem exceção, todas as mulheres que viviam naquelas dependências. Para as irmãs leigas ou conversas – ou seja, as que não eram do coro –, Menezes dedicou um capítulo para explicar como elas deveriam rezar o Ofício Divino¹²⁰. Assinala-se que não deixou nenhuma moradora do convento de fora, especificando, inclusive, as orações das escravas e das servas. Ainda com o objetivo de forjar modelos de santidade que influenciassem as mulheres leigas da sociedade cristã goesa, o estatuto exaltou a necessidade de haver pregações na Igreja do convento nos domingos, nas festas religiosas e nas profissões de fé das irmãs destinadas ao coro, “posto que a doutrina dos sermões é tão importante ao bem das almas”¹²¹. Assim, o

¹¹⁷Ibidem, Parte 1, Cap. 7.

¹¹⁸ Ibidem, Parte 1, Cap. 9.

¹¹⁹ Ibidem, Parte 1, Cap. 9.

¹²⁰ MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit., Parte 1, Cap. 3. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

¹²¹ Ibidem, Parte 2, Cap. 2.

mesmo conteúdo didático dos sermões direcionados às freiras atingiria os fiéis que estivessem presentes nas missas e nas celebrações.

Apesar da relativa tentativa de homogeneizar o espaço, veremos um pouco mais adiante que existia uma organização hierárquica do mosteiro na extensão das acepções orgânicas de estratificação social, predominantes nos espaços luso-indianos do império de Portugal.

1.2 – “Amor e afeição à santa pobreza”

Os votos solenes da profissão de fé baseiam-se na obediência, na clausura e na pobreza¹²². Quanto à pobreza, considerada “o mais rico atavio com que podem afeição os olhos do seu divino esposo”, Meneses era rigoroso e dispôs de um capítulo para exaltar esse valor fundamental da vida religiosa.

O segundo preceito da regra após o do amor é a caridade fraternal e que não tenham as religiosas que professam coisa alguma própria, mas todas as que viverem no mosteiro serão comum e como a verdadeira pobreza da religiosa não consista só em não ter coisa própria [...] mas em não ter o coração apegado a coisa alguma, que é o fim para que se ordene a pobreza interior [...]¹²³

Como bem determinam os estatutos, nenhuma religiosa poderia possuir nada de seu e deveria permanecer livre de bens do mundo exterior ao mosteiro. Ao tomar o hábito, deveriam entregar o dote para, a seguir, viver em definitiva dedicação à comunidade e à profissão. Dessa forma, a pobreza seria o resultado de uma ação de total desapropriação, não apenas individual, mas coletiva.

As Constituições preocupavam-se até com detalhes mais sutis, coibindo o uso de mais de um travesseiro na cama. Apenas aquelas que apresentassem algum tipo de indisposição, como dor de cabeça, poderiam utilizar alguma almofada, mas deveriam pedir licença prévia à priora¹²⁴. As celas (nome utilizado para os dormitórios) não poderiam ter portas, mas um pano de cor branca ou azul. Como forma de fiscalização desses detalhes, as celas seriam visitadas, pelo menos, quatro vezes ao ano, pelas preladas. Sobre as vestimentas e os objetos utilizados no dia a dia das mulheres, os estatutos determinavam que reclusas só pudessem possuir os utensílios básicos e

¹²² ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1994, p. 197.

¹²³ Ibidem, Parte 2, Cap. 8.

¹²⁴ MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit., Parte 2, Cap. 3. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

simples em seus dormitórios, sem nenhum tipo de material precioso. As vestimentas deveriam ser simples, sem rendas ou tecidos finos, tipo cetim. Acessórios e joias eram proibidos, sendo permitidos apenas o uso de terços e de escapulários. De forma padronizada, os hábitos no monastério deveriam ser feitos de canequim preto e véu¹²⁵. A vestimenta foi algo que recebeu atenção dos administradores por produzir, como denomina Gonçalves, o efeito do despojamento físico de uma equalização no vestir. Sendo assim, as ações corporais e as roupas utilizadas pelas mulheres seriam uma peça fundamental no processo de “subida” a Deus.

A transformação da menina/mulher em freira produz mudanças nos gestos, na postura corporal, em sequência às modificações do estado espiritual. No claustro recomenda a madre-mestra andar com “passos miúdos”, mãos recolhidas nos escapulários, olhos baixos, demonstrando a compleição grave. A singularidade da monja a afasta da forma de expressão corporal das demais mulheres¹²⁶.

Essas determinações tinham como pretensão distanciar as monjas dos valores profanos do espaço além dos muros do mosteiro e aproximá-las do ideal voto de pobreza. Como afirma Oliveira, Meneses pretendia “imbuir essas mulheres, que provinham de famílias abastadas, das práticas de humildade, a fim de que se evitasse a ostentação dos costumes e o modo de vestir pelo qual muitas religiosas do reino eram denunciadas”¹²⁷.

Assinala-se que, de acordo com o inventário do Real Convento de Santa Mônica, as singularidades se acentuavam no interior da instituição. Embora essa fonte seja do século XIX e fuja do recorte temporal proposto por esta pesquisa, é um importante documento que nos auxilia a compreender estas particularidades. Como determinavam as Constituições, cada cela deveria ter uma imagem de Jesus. O material utilizado na composição das imagens de Cristo variava ao longo dos cômodos do mosteiro. Consta no inventário oitocentista que, na casa de confissão e de comunhão, havia “hum Menino Jesus com diadema d’cobre dourado num oratório de pau dourado com doze anjos”, enquanto a Capela de Madre de Deus possuía a “imagem do Senhor crucificado, de marfim”.

A necessidade da presença da figura de Jesus nos cômodos da instituição também pode ser vista como um esforço por parte do prelado de reforçar o cristianismo

¹²⁵ Ibidem, Parte 2, Cap 1.

¹²⁶ GONÇALVES, Margareth de Almeida, p. 64

¹²⁷ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2012, p. 149.

ocidental para evitar a presença de traços gentílicos, muito comuns na localidade. Isso fica claro na ação nona dos Concílios Provinciais de Goa. Na parte dedicada aos decretos referentes “da reformação dos costumes”, o decreto 5º, afirma-se que o fiel cristão deve fugir das cerimônias e das superstições gentílicas, dos ritos e das cerimônias judaicas. Para tanto, é acentuado que “mulheres sãs, e com perfeitas forças, são obrigadas a ir às Igrejas e ouvir missas domingos, e dias santos [...] realizar orações à imitação da Sacratíssima Virgem Maria, May de Deos e Senhora Nossa¹²⁸”

Apesar de a pobreza ser uma categoria teológica e um valor fundamental da vida religiosa, existiram conventos que permitiam que as religiosas possuíssem bens próprios, inclusive, dentro da própria instituição. Em seu trabalho com livros de visitas episcopais de mosteiros em Portugal, Georgina Santos atenta a práticas econômicas que ocorriam no ambiente da clausura do Convento de Santana de Coimbra, em que substituíram os votos de pobreza e de castidade pela ostentação e pela desobediência¹²⁹. Mesmo com as medidas disciplinadoras, as irmãs não se desvinculavam da vida passada, anterior à profissão.

Submetidas à mesma rotina de horários, à mesma vestimenta e à mesma alimentação, as freiras agostinianas de Coimbra resistiram a estas imposições institucionais, usando os poderes inerentes a cada função dentro do convento e valendo-se dos vínculos de parentesco que mantinham com algumas internas¹³⁰.

De acordo com Santos, professoras que ocupavam os cargos mais altos favoreciam as irmãs de hábito, em relações “desonestas” compreendidas por vantagens individuais que ignoravam os preceitos da vida em comunidade. Aquelas que tinham como função dividir os alimentos produzidos no interior da instituição não o faziam de forma igualitária, beneficiando as – prováveis – parentes de sangue¹³¹. As atividades econômicas e as responsabilidades que deveriam ser exercidas em prol do conjunto acabavam por deflagrar conflitos internos no convento e proporcionar uma relativa autonomia de um grupo seletivo.

¹²⁸APO, fasc. V. doc. 289.

¹²⁹ SANTOS, Georgina Silva dos. **A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna**. In: Representações do feminino: olhares revisitados e contemporâneo. Caderno Socio Ambiental. Niterói: Museu de Arqueologia de Itaipu/Ibram/MinC, nº 1, 2013, p. 33.

¹³⁰Ibidem, p. 38.

¹³¹Ibidem, p. 38.

A gestão dos recursos conventuais garantia às freiras plena autonomia material. A distribuição de tarefas comunitárias facultava-lhes a possibilidade de ocupar posições de mando, como as abadessas, e de exercer funções exclusivamente masculinas no mundo secular, como as boticárias. As comodidades oferecidas pelos cargos da hierarquia conventual e a manipulação dos poderes inerentes a cada função facultava-lhes mais liberdade do que a maioria das mulheres da época, apesar de estarem enclausuradas.¹³²

Tudo o que uma mulher levava consigo ao professar no mosteiro era doado à comunidade, sob responsabilidade da priora, para que se fosse lembrada e vivenciada a pobreza de Cristo¹³³.

1.3 – A hierarquia administrativa: as funções de cada religiosa na casa das Mônicas

Assim como em Santana de Coimbra, existia uma hierarquia interna em Santa Mônica. Sendo um local que abrigava mulheres de diversas partes do Oriente, de diferentes origens, com divisões de grupos, como as servas, as escravas, as leigas, as noviças, as do coro e as professoras, a divisão hierárquica era necessária para manter a organização. Diversos cargos eram ocupados no espaço religioso, os mais altos ocupados por aquelas com mais idade e com mais experiência na vida devota: priora, subpriora, mestra das noviças, mães do conselho, porteira, escritã, vigária do coro, sacristã etc., e os menores, como zeladora, cozinheira, enfermeira e acompanhantes¹³⁴. A forma como eram escolhidas e nomeadas para os cargos também foi descrita nas terceira e quarta partes das Constituições. Para o bom funcionamento e a organização da vida comunitária, a distribuição dos cargos internos, assim como a divisão de tarefas e de responsabilidades, eram fundamentais. Para ocupar os cargos mais importantes, era preferível que se escolhessem as monjas com maior destaque na vida espiritual.

A priora do mosteiro representava a matriarca da comunidade, sendo a figura de maior autoridade, e era submetida apenas aos superiores masculinos. O processo de eleição da priora nos dá a dimensão da importância dessa função. Como descrito nas Constituições, uma missa deveria ser celebrada para preparar aquelas que teriam a responsabilidade de votar em quem deveria assumir o cargo e, após, as freiras votantes deveriam votar em uma candidata. A contagem dos votos ficaria sob responsabilidade

¹³² Ibidem, p. 39.

¹³³ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vagas. Op. cit., 2012, p. 149.

¹³⁴ Ibidem, p. 155.

do prelado, a quem também caberia apresentar à comunidade a nova priora. Quanto ao tempo de governo, as Constituições determinavam três anos e não haveria possibilidade de reeleição. Isto seria válido para todos os cargos da casa.

Oliveira aponta que algumas exceções foram encontradas durante os governos que se sucederam: por exemplo, o da madre fundadora Sor. Filipa da Trindade, que, além de exceder o tempo determinado, teoricamente, não poderia assumir o cargo por não ter os oito anos de profissão que eram exigidos no regimento das Mônicas nem os cinco anos requeridos pelo Concílio de Trento. Caberia ao Prelado trazer freiras de outra instituição para fundar Santa Mônica. Para tanto, D. Frei Aleixo de Menezes recorreu ao Coletor Apostólico em Portugal, Mons. Caracciolo, para que intercedesse, junto ao Papa, concedendo a autorização para que a religiosa pudesse assumir tal compromisso. Ainda de acordo com a autora, essa preferência do prelado pela religiosa demonstra como a escolha de mulheres nascidas no Oriente seria importante como representatividade para as demais monjas¹³⁵.

Uma nota de margem de folha foi encontrada nas Constituições, na parte referente aos requisitos necessários para que a monja pudesse ocupar o cargo de priora, que determina que aquelas que fossem viúvas não poderiam assumir o posto¹³⁶. Ao que tudo indica, essa determinação não foi colocada em prática nos primeiros anos de funcionamento da casa, já que a primeira priora, Soror Filipa da Trindade, era uma viúva. As relações de vida também apontam que outra religiosa em estado de viuvez também ocupou esse cargo, como Soror Catarina de Santa Mônica, que foi priora entre 1619 e 1627¹³⁷. Contudo, Santa Maria afirma em sua narrativa que Soror Maria de Jesus – que tem profissão datada em 1630 – “servio por obediência todos os officios da Religião, excepto o de Priora”¹³⁸. Acredita-se que a religiosa não governou a casa por ser viúva, apesar do autor não ter afirmado isso. Sabe-se, a partir das palavras de Santa Maria, que a monja “era muito humilde e com esta virtude se julgava sempre inferior a toda as religiosas, tendo as por dignas de toda a estimação, por

¹³⁵ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. **As mônicas no Vale dos Lírios: das “santas” fundadoras às freiras sublevadas do Monte Santo em Goa, 1606 a 1738**. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2019, p. 177 e 178.

¹³⁶MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit., Parte 1, Cap. 9. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 1.

¹³⁷**Memórias da Congregação do Oriente**. 1637, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. MSLIV 674, fl.

¹³⁸ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Op. cit., 1699, p. 641.

não haverem tudo outro esposo mais que a Jesus Christo, como ella havia feito, pois havia sido casada”¹³⁹.

Não menos importante, abaixo do cargo de priora, encontramos o de subpriora, que possuía tantas responsabilidades quanto o de priora. A monja que ocupasse essa função - responsável pela administração de toda a casa - dedicaria sua atenção a todos os demais cargos, para garantir que todos estariam sendo exercidos de forma correta, a fim de cooperar com o trabalho da priora.

O papel da sacristã também deve ser destacado. Caberia à religiosa que ocupasse esse cargo zelar pelos pertences utilizados no culto divino. Assim como ela, existia a vigária do coro, que estaria responsável pelos cantos do culto divino, mantendo a organização enquanto as demais religiosas estivessem no coro.

De forma breve, as responsabilidades mais voltadas para as burocracias administrativas do mosteiro, que estariam nas mãos da Escrivã, das Madres do Conselho e das Depositárias, foram discriminadas em um único capítulo. O cargo de escritã exigia que a religiosa tomasse conta das escrituras, dos documentos de propriedades e de demais documentos da instituição¹⁴⁰. Estaria sob a incumbência das Madres do Conselho, como o nome elucida, aconselhar a priora em decisões importantes, como a admissão de novas mulheres e a distribuição de cargos. Deveriam ser mulheres discretas e com experiência em “leis da ordem”, como determina as Constituições. Como consta no manuscrito, as reuniões entre a priora e as madres conselheiras deveriam ocorrer em momentos particulares, com a sala fechada, para decisões importantes na vida da instituição.

Não podemos considerar o mosteiro como um local à parte da sociedade. Apesar do isolamento físico que os muros proporcionavam, a organização hierárquica existente na instituição muito se assemelhava às existentes em Goa, naquela época. A existência de servidoras, de criadas e de escravas refletia as variações das relações de servidão e de escravidão dos mundos coloniais portugueses. Isso é reforçado nos cargos administrativos, como vimos anteriormente. As funções mais burocráticas deveriam ser ocupadas por aquelas que sabiam ler e escrever, excluindo aquelas que não tinham sido alfabetizadas. A divisão das ocupações das monjas na logística do mosteiro acaba por refletir as relações de poder da sociedade externa à comunidade religiosa.

¹³⁹ Ibidem, p. 642.

¹⁴⁰ MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit., Parte 1, Cap. 9. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 1

Os mosteiros femininos erguidos no Mundo Ibérico contaram com a atenção de estudiosos que se dedicaram a analisar as causas que levaram às suas criações e o impacto dessas instituições nas sociedades coloniais. Rosalva López destaca que as principais cidades viam nos mosteiros uma peça fundamental da vida social. Sendo assim, analisar essas instituições significa dar conta da sociedade colonial e de suas transformações em seus mais diversos âmbitos¹⁴¹.

Lopez afirma que essas casas femininas contribuíram não somente para que as famílias pudessem se identificar e manter uma coesão de suas fortunas, como também para criar uma forma de religiosidade familiar que se caracterizou por reproduzir simbolicamente uma hierarquia social. Essa hierarquia, além de representar o prestígio da família, idealizava uma função social da mulher, diretamente ligada ao dote¹⁴².

Tendo contato com as fontes referentes ao mosteiro, observa-se que as mulheres que ali professavam, solenemente ou não, levavam consigo o peso de origem de suas famílias. Essas distinções ficavam nítidas nas hierarquias social e econômica, presentes na instituição. Como dito, apesar do voto de pobreza ser requisito fundamental ao professarem a fé em Santa Mônica, fica claro que o fator econômico representava grande relevância nas relações interiores.

Na organização interna da instituição, a divisão ocorria da seguinte forma: ao topo, as freiras do véu preto (a esse grupo pertenciam aquelas que professavam solenemente e pertenciam à elite local, ao reinol ou ao colonial); abaixo, encontramos as freiras do véu branco, leigas. As diferenças entre ambas estão não somente na vestimenta, mas nas origens e, conseqüentemente, nas funções que exerciam na casa. Somente as de véu preto assumiam os altos cargos, como o de priora. Elas poderiam se dedicar exclusivamente às orações e às questões pertinentes à gestão do mosteiro, como as eleições internas; enquanto as de véu branco se dedicavam aos trabalhos manuais domésticos. Até mesmo as determinações a respeito das orações eram limitadas, ao contrário das de véu preto. Isso ocorria para que essas religiosas se dedicassem mais a tarefas domésticas e revela também a distinção espiritual que existia entre os dois grupos. Outra diferença se referia à origem dessas mulheres: as indo-portuguesas

¹⁴¹ LOPEZ, Rosalva. Op. cit., 1990, p. 32. Apesar da pesquisa de Lopez se restringir a Nova Espanha e seu recorte temporal não ser o mesmo privilegiado pelo nosso trabalho, nos é interessante por se tratar de instituições femininas e por apresentar uma análise sobre a formação de núcleos familiares dentro destas instituições.

¹⁴² Idem.

vestiam o véu preto e estariam liberadas para realizarem os votos solenes, enquanto as indianas vestiam o véu branco.

Quanto à questão do dote, a contribuição não era igualitária. Constatam nas determinações das Mônicas que as irmãs leigas não eram obrigadas a pagar o dote. Apesar disso, consta na Apologia de Frei Diogo de Santa Anna que as indianas pagavam um quarto do valor do dote das de véu preto, e as luso descendentes pagavam a metade do valor¹⁴³. Os casos de isenção de dotes serão trabalhados de forma mais detalhada no capítulo 2.

As distinções também estavam na forma como ocorriam as profissões dessas religiosas. As de véu preto participavam de um momento de celebração, após a missa de domingo, o dia de festa ou de algum santo da Ordem, com a presença de todos na igreja. Era um ritual solene, no qual a profissão deveria ser realizada pelo prelado ou até mesmo pela priora. Era algo muito maior, em comparação à celebração oferecida às irmãs de véu branco, que tinham o direito de realizar a profissão no coro de baixo, apenas pela mão da priora na presença de um confessor, benzendo seu hábito.

Em um terceiro estamento, encontram-se as mulheres gentias, que, após serem convertidas, poderiam professar no mosteiro. Segundo Oliveira, essa categoria era bastante inusual, pois, comumente, em outras instituições no ultramar, mulheres nativas ingressavam como leigas ou como *donadas* – mulheres que se dedicavam exclusivamente para servirem o convento. Essas poderiam ser mestiças, índias ou escravas que eram doadas à comunidade¹⁴⁴.

A leitura das Constituições nos permite analisar alguns pontos de divergência entre os papéis das conversas e das leigas no que diz respeito às tarefas manuais. Ambas estavam relacionadas aos serviços domésticos, mas, na organização hierárquica, as irmãs leigas se encontravam acima das conversas. Outra diferença relevante entre esses dois estamentos estava relacionada a questões étnicas: preferencialmente, as leigas

¹⁴³ SANTA ANNA, Frei Diogo de. Op. cit., 1632. ANTT, Manuscrito da Livraria nº 2236, fl. 58.

¹⁴⁴EVANGELISTI, Sílvia. **Nuns: a history of convent life (1450-1700)**. Oxford: Oxford University Press, 2013. Apud: OLIVEIRA, Rozely Menezes Vias. **Elementos para o estudo da população conventual no Oriente português: servidoras, criadas e escravas do Convento de Santa Mônica de Goa**. In: XXIX Simpósio Nacional de História - contra os preconceitos: história e democracia, 2017, Brasília. Anais do XXIX Simpósio Nacional de História - contra os preconceitos: história e democracia. Brasília: ANPUH-BR, 2017. v. 1. p. 8.

deveriam ser brancas, enquanto as conversas poderiam ser tanto brancas quanto da terra¹⁴⁵.

Abaixo das citadas anteriormente, encontram-se as noviças e as meninas educandas, que, neste estado temporário, estariam se preparando para se tornarem religiosas professoras. Ao longo das Constituições, é notável como havia a preocupação em transformá-las em verdadeiras servas de Cristo. Ao detalharmos, ao longo deste capítulo, as determinações quanto às práticas de ascese, ficará claro como essas meninas eram aprendizes principiantes no claustro.

Por fim, as que compunham a base da pirâmide estavam incumbidas do trabalho braçal na comunidade. Eram as servidoras, as escravas e as criadas que estavam presentes em número muito grande, assim como aquelas que estavam no topo da hierarquia interna. Como apontado nas Constituições, as servidoras deveriam ser donzelas bem acostumadas, enquanto as escravas, além de donzelas, deveriam ser fortes para lidarem com os serviços árduos da rotina na comunidade¹⁴⁶.

Em Apologia, Frei Diogo de Santa Anna especifica que as servidoras eram divididas entre as que possuem a correia de Santo Agostinho e as de São Thomé. Não há informações detalhadas sobre quem eram essas mulheres, pois, nas Constituições, só aparecem regras referentes às vestimentas¹⁴⁷. A respeito da correia, somente no Regimento se encontra algo mais específico; o confessor das Mônicas afirma que as donatas e as escravas deveriam usá-la.

A respeito das servidoras de São Thomé, nossas fontes não apontam informações específicas, mas sabemos que mulheres nomeadas desta forma estiveram presentes na comunidade¹⁴⁸. Isso porque, ao denominar as dependências internas do

¹⁴⁵Usamos o termo “teoricamente”, pois a prática aponta uma maleabilidade nas regras, como será abordado de forma mais atenta à diante.

¹⁴⁶MENESES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit., Parte 2, Cap. 2.

¹⁴⁷De acordo com o manuscrito, no qual a vestimenta adequada é descrita, o uniforme das servidoras deveria ser “huma saia branca de cotonia, ou preta, e por cima uma Corra estreita, e a cabeça cuberta com huma toalha honesta. MENESES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit., Parte 2, Cap. 2.

¹⁴⁸Oliveira explica que é uma denominação que remete à cristandade comum à população da Costa do Malabar, conhecida como os Cristãos de São Tomé que, ao final dos séculos XVI e início do XVII, passou por um processo de latinização liderado por Menezes. Durante esta passagem pela região, o religioso realizou suas tradicionais obras de amparo à mulher, como visto algumas vezes ao longo desta dissertação. De acordo com Oliveira, Menezes teria purgado os pecados de muitas nativas que viviam amancebadas com sacerdotes locais, mas também teria orientado a vida de algumas donzelas, como as duas filhas de uma viúva de Cananor, que ele teria enviado para as casas de Recolhimento com o intuito de prepará-las para casamentos que o próprio teria a responsabilidade de arranjar e de dotar.

mosteiro, Santa Anna cita o dormitório de S. Thomé, em uma clara homenagem às mulheres oriundas do Malabar, que estavam a serviço de Santa Mônica. Essa dependência é especificada nas palavras do confessor das agostinhas:

E os baixos deste lanço da parte do Norte se chamará a caza das em que morão as cafras dormitório das Africanas. E a caza em que morão as Leigas, dormitório de S. Guilherme, e a corredor destas duas Cazas, Corredor de S. Guilherme, e a Caza em que morão as servidoras da India que fica nos baixos do lanço do Ocidente se chamará dormitório de S. Thomé¹⁴⁹.

É interessante notar como a castidade era algo ressaltado até mesmo a esse grupo de mulheres que, apesar de não terem realizado os votos, estariam em contato permanente com as demais religiosas. A exigência desse requisito seria fundamental para que as escravas e as servidoras não corrompessem as professoras e as aprendizes.

1.4 – Práticas de ascese: o corpo como um templo sagrado, instrumento na busca pela graça divina

Conceitos diretamente relacionados ao corpo feminino determinavam o seu valor e a sua reputação perante a sociedade. A castidade, no caso das solteiras e das virgens, e a fidelidade, no caso das casadas, eram fatores fundamentais para a manutenção da honra feminina, que, de acordo com Algranti, nunca foi um privilégio de classe para as mulheres – já que a impudicícia independia da posição social da mulher –, mas algo relacionado à sexualidade. Desse modo, a reputação feminina perpassava os âmbitos públicos e privados, e a opinião pública funcionava como juiz de valor sobre a honra individual, isto é, manter a honra significava manter uma boa reputação¹⁵⁰.

A segunda parte das Constituições, dedicada às “observâncias do mosteiro”, possuía regras que envolviam o corpo: jejum, abstinência, alimentação, vestimenta e recolhimento¹⁵¹. Sendo o corpo uma questão importante de controle cristão na Época

¹⁴⁹SANTA ANNA, Fr. Diogo de. **Regimento do Culto Divino e observâncias deste insigne Mosteiro de nossa Madre S. Mônica de Goa, jeito em conformidade da sagrada Constituição do mesmo Mosteiro, e quase como, em interpretação do religioso instituto dele, segundo o clima da terra, e a possibilidade dos sogeitos que o professão.** BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24, fl. 206v. Apud: OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 203.

¹⁵⁰ ALGRANTI, Leila. Op. cit., p. 126.

¹⁵¹ MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit., Parte 2, Cap. 2.

Moderna, havia diversas preocupações referentes as práticas de devoção que o envolvesse. Para Ligia Bellini, o corpo

Com referência ao ser humano, remete ao papel da parte material como receptáculo do espírito, na bipolaridade corpo – alma. Sugere a ideia de forma humana que, por sua vez, está associada aos conceitos de figura, configuração, perfil, representação, com marcada conotação visual. Remete à sexualidade, aos saberes e práticas de disciplinas como a medicina, a psicanálise, a ética.¹⁵²

A alimentação era algo muito importante na rotina de mulheres religiosas e uma forma de controle de seus corpos, por parte da Igreja. A comida não deveria ser uma fonte de prazer, mas um dos artifícios na busca pela elevação espiritual. Ao estudar sobre os hábitos alimentares das religiosas do convento dos Remédios de Braga, no século XVIII, Ricardo Silva assinala que, na respectiva instituição, a variedade no cardápio das refeições, com utilização de alimentos e temperos diversos, mostrava como as mulheres que ali viviam procuraram fazer das refeições um momento de satisfação. Este tipo de prática contrariava os preceitos da Igreja, que determinava, como forma de ascese, a renúncia da alimentação como fonte de prazer¹⁵³.

As refeições deveriam apenas oferecer o sustento do corpo e não deveriam se tornar uma ferramenta de deleite, evitando a gula. A fé constituía o maior alimento dessas mulheres na busca pelo aperfeiçoamento espiritual. Exageros não seriam tolerados e a abstinência alimentar, através dos jejuns, valorizariam a fragilidade do corpo e contribuiriam para o afastamento das tentações mundanas. O ato de jejuar, como aponta Lobo, era visto pela Igreja como uma maneira de castiga os pecados cometidos e mortificar os apetites. O exagero não significava que o alcance seria extraordinário, atenta a autora. Os santos poderiam ser imitados com fervorosas orações, no desprezo do mundo e de todas as coisas da terra, no silêncio e na 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 extraordinário¹⁵⁴.

¹⁵² BELLINI, Ligia, p. 97.

¹⁵³ SILVA, Ricardo. Os hábitos alimentares das religiosas do convento dos Remédios de Braga (século XVIII), p. 12. In: Hábitos alimentares e práticas quotidianas nas instituições portuguesas da Idade Moderna ao período Liberal. Coord: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de; ESTEVES, Alexandre. Braga, 2015.

¹⁵⁴ ALGRANTI, Leila. Op. cit, 1994, p. 158.¹⁵⁵ALGRANTI, Leila. Op. cit, 1994, p. 128.

As virtudes femininas consideradas mais frágeis estavam associadas à carne: a castidade e a honestidade¹⁵⁵. O afastamento do mundo, das fraquezas do corpo e do espírito para uma dedicação exclusiva a vida espiritual se baseava na manutenção dessas duas qualidades. A limitação da mulher ao seu papel de procriação seria considerada fundamental para a reputação social feminina¹⁵⁶.

As ações ligadas ao corpo, como os gestos, o olhar, o andar e o falar tinham um simbolismo regrado de julgamentos que inferiorizavam sua figura. A mulher deveria andar devagar, com os olhos e a cabeça baixos, falando muito pouco, apenas o necessário, em voz baixa. No mosteiro, local onde “o silêncio que em todo tempo se deve guardar”¹⁵⁷, só era permitido que aumentassem a entonação da voz durante os exercícios de canto e devoção. Nas enfermarias, o silêncio só poderia ser quebrado para atender a necessidade de alguma enferma. Não poderia haver conversas paralelas, principalmente nos horários de descanso, em que se deveria fazer silêncio absoluto¹⁵⁸. Havia uma preocupação em não permitir laços de amizade particulares, por serem considerados prejudiciais a vida monástica.

No contexto pós tridentino, o corpo passou a ser menosprezado por aqueles que desejavam deixar-se a devoção ao Cristo sofrido, das chagas, como destaca Rozely Oliveira¹⁵⁹. Os castigos corporais, os jejuns e os chamados martírios sempre estiveram associados a vida contemplativa feminina e masculina. Essas práticas eram exaltadas nos estatutos das Mônicas como formas eficazes de fuga das tentações mundanas, como o martírio branco, definido como auto mortificação do corpo¹⁶⁰. Esse exercício foi exaltado como forma de renovação do espírito, de libertação dos pecados e de pavimentação do caminho da salvação. É possível perceber a predominância dos elementos sobre o principal conteúdo da fé católica: o sacrifício do Cristo e o seu significado para a redenção dos homens e de suas culpas. Como aponta Jacques Gélis, existiam dois martírios, o vermelho e o branco. O primeiro significava a morte violenta em defesa da fé, algo comum no contexto das perseguições romanas, das guerras contra

¹⁵⁵ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1994, p. 128.

¹⁵⁶Ibidem, p. 128.

¹⁵⁷ MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit., Parte 2, Cap. 2. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

¹⁵⁸ Ibidem, Parte 2, Cap. 2.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 144.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 144.

infiéis e heréticos e em missões destinadas às terras hostis. O segundo seria o tipo exercido no monastério, ou seja, um tipo de autoflagelação corporal¹⁶¹.

Aqueles que desejavam alcançar o esplendor místico deveriam se assemelhar a Cristo, isto é, menosprezar o corpo e sofrer a dor corporal da cruz. Obviamente, as chagas não poderiam ser completamente iguais, mas a simbologia do padecer e do penar deveria ser respeitada. Lígia Bellini e Moreno Pacheco exprimem que, na Reforma Católica, o sofrimento carnal foi enfatizado como um componente muito importante do amor cristão, e a forma de estar mais perto do sofrimento de Jesus seria por meio das práticas de mortificação corporal¹⁶². William de Souza Martins explica que o ideal do ascetismo transformou o catolicismo pós-tridentino em uma religião da cruz, marcada pela exaltação e pela imitação do sacrifício de Cristo no Calvário¹⁶³. É provável que, no que concerne ao sofrimento, as Constituições do mosteiro tenham sido escritas sob influência dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola e dos textos de Teresa D'ávila, como *Caminho de perfeição* (1566) e *Castelo interior ou Moradas* (1577)¹⁶⁴. Havia uma preocupação com a saúde, pois os exercícios deveriam causar dor e não doenças.

A ritualização do calvário foi uma marca devocional da família espiritual à qual pertencia o Mosteiro de Santa Mônica e a Ordem dos eremitas de Santo Agostinho. Em suas conquistas, a imagética da cruz foi explorada, e não foi diferente na casa das agostinhas. A forma de representação variava entre o Jesus crucificado e sua figura ainda menino, ao lado de Nossa Senhora. De acordo com Margareth Gonçalves, os exercícios de mortificação que fizeram parte da disciplina cotidiana das monjas dirigiram os significados da identificação ao sofrimento de Cristo na cruz. Um crucifixo

¹⁶¹ GÉLIS, Jacques. **O corpo, a Igreja e o sagrado**. In: VIGARELLO, Georges (dir.) *História do corpo*, 1: Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 54.

¹⁶² BELLINI, Lígia e PACHECO, Moreno Laborda. **Experiência e ideias de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII**. *Revista de História*, 2009, p. 160.

¹⁶³ MARTINS, William de Souza. **Um espelho possível de santidade na Bahia colonial: madre Vitória da Encarnação (1661-1751)**. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 33, n. 66, 2013, p. 214.

¹⁶⁴ Teresa D'ávila foi uma importante figura do século XVI que marcou o movimento de reforma em casas de reclusão, a partir do Concílio de Trento. Após a sua morte, a carmelita espanhola teve sua imagem muito difundida por todo o mundo católico, principalmente na Espanha, devido ao modelo de santidade que pregava, que, em suma, se baseava nas práticas de ascese. A religiosa acreditava que uma maior intimidade com Deus, por meio de orações mentais seria fundamental para alcançar a elevação mística. Seus escritos foram adotados por muitas ordens religiosas, principalmente como um manual de realização de orações mentais. OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. cit.*, 2012, p. 56.

suspensão ao alto do coro superior da igreja do mosteiro exacerbou a experiência de imitação¹⁶⁵. A veneração de Jesus morto vai além da representação imagética da cruz. Ainda segundo Gonçalves, “a humildade do corpo crucificado não é apenas simbólica, porém deixa de estar oculta, torna-se real, na materialização do sangue”¹⁶⁶. A devoção ao crucifixo presentificou o sofrimento de Jesus e elegeu o corpo das religiosas do mosteiro como território de devoção, por meio de jejuns e de práticas de mortificação¹⁶⁷.

Ainda tendo como foco as questões corporais, as Constituições determinavam que, às quartas e às sextas feiras – exceto as sextas que coincidissem com o Natal, a Páscoa e a Pentecostes – deveriam ser aplicadas as chamadas disciplinas, destinadas a todas as mulheres do mosteiro, exceto às enfermas¹⁶⁸. As disciplinas não poderiam somente punir, mas levar a reflexão e a um autoexame de consciência para que pudessem se afastar dos pecados carnis a partir do exemplo de figuras femininas exemplares.

Dessa maneira, o estatuto tentava embutir nessas mulheres uma relação de desprezo com o corpo ao modelo de figuras femininas como Catarina de Sena e Teresa de Jesus. O objetivo principal era que adquirissem virtudes concretas a partir da meditação das dores sofridas por Cristo em sua paixão. Por isso, na Semana Santa, as disciplinas deveriam ser administradas segunda, quarta, quinta e sexta-feira.¹⁶⁹

Após o Concílio de Trento, o reforço na defesa dos sacramentos e da valorização de figuras santas foi utilizado na linguagem de aproximação entre a Igreja e os fiéis. De acordo com Lucilene Reginaldo, “Transformada em um dos grandes baluartes da reforma de Trento, a Virgem Maria incrustou-se na piedade popular lusa e serviu de esteio à evangelização dos povos colonizados pela Coroa”.¹⁷⁰ As vidas das santas deveriam inspirar as mulheres, servindo como modelo de disciplina, de santidade e de ânimo diante das dificuldades da vida terrena, assim como foi Maria. Apesar de servir de incentivo, não deveriam ser imitadas, como alerta Algranti:

¹⁶⁵ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2015, p 381.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 391.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 393.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 146.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 146.

¹⁷⁰ REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas – irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista**. São Paulo: Alameda, 2011, p. 304.

[...] os exercícios e abstinências extremados, praticados pelos santos, como penitências físicas e as mortificações, ou os jejuns prolongados, deveriam ser tomados como reservas. [...] Não se devia, portanto, crer que com excessos de mortificações se alcançariam graças extraordinárias, ou que era através da penitência que Deus se manifestava. 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.¹⁷¹

A dieta das freiras também representava essa mortificação. Os jejuns eram obrigatórios às quartas, em períodos da festa de todos os santos até o Natal e no tempo da quaresma. Para as noviças, as irmãs leigas, as conversas e as servidoras, foi determinado o jejum às sextas-feiras. Na Sexta-Feira Santa só poderiam comer pão e água. Em Vigílias como as de Corpus Christi, da Conceição de Nossa Senhora, de Santo Agostinho e de Santa Mônica também eram indicadas ao jejum¹⁷².

A preocupação quanto à saúde das monjas fica clara nas regras de Menezes. O arcebispo destaca que “se alguma das pessoas que aqui mandamos que jejuassem, se sentir fraca ou com alguma indisposição acidentária, é permitido a prelada para não jejuar naquele dia [...] as que tiverem enfermas ou convalescentes deixem de jejuar”.¹⁷³

As regras da Mônicas indicam que as refeições deveriam ser realizadas em comunidade e pressupõe-se que deveria ser um momento de reflexão individual, já que a relação com a comida também seria uma prática de ascese. Tratava-se, também, de uma oportunidade de anunciar informações, realizar leituras em voz alta, já que todas estariam reunidas num mesmo ambiente. Gonçalves destaca ainda que os textos contidos nesses manuais condensam e amplificam formas de dominação que reforçam o controle do corpo humano como um todo – coração e mente –, para a construção da ideia universal de monarquia cristã, em um cosmo pensado por sua unicidade. A concepção de religiosidade feminina estaria atrelada a reflexões sobre questões relacionadas ao corpo. A dor como sacrifício corporal era considerada uma forma de reforçar a fé e chegar mais perto do que seria a perfeição espiritual, isto é, por meio das práticas penitenciais de ascese.

¹⁷¹ ALGRANTI, Leila. Op. cit, 1994, p. 310.

¹⁷² MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit.. Parte 2, Cap. 2. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

¹⁷³ Ibidem, Parte 2, Cap. 2.

Michel Foucault assegura que o controle da sexualidade dos fiéis pela Igreja não ocorreu de forma efetiva até meados do século XVI, quando, a partir do Concílio de Trento, novas técnicas de confissão, que tinham o intuito de aperfeiçoar os objetivos do sacramento, vinham sendo inseridas nas práticas de ascese¹⁷⁴. Tratava-se de técnicas de explicitação discursiva, do autoexame, da confissão e de direção entre as autoridades religiosas internas e os que se dedicavam à profissão de fé tanto em conventos, quanto em seminários.¹⁷⁵ Busca-se reforçar o controle dos fiéis, principalmente dos que viviam nas clausuras, as chamadas freiras alegres, os clérigos acusados de adultérios e as mulheres consideradas desviantes¹⁷⁶. O confessionário deveria ser no local mais silencioso e separado do serviço do convento, e não deveria haver nenhum tipo de contato entre o confessor e a penitente, a não ser o ouvir das vozes um do outro¹⁷⁷. Nesse sentido, o convento assumiria com vigor seu objetivo principal, baseado no afastamento do mundo, para total dedicação mística, contemplação do divino, como foi advogado a partir das determinações tridentinas.

Como indica Almeida, a disciplina e a vigilância são um dos mais eficazes instrumentos do poder sobre um indivíduo. Quando se tratam de mulheres em condição de clausura, sua eficiência do controle se torna ainda mais clara, devido ao espaço limitado onde a mulher está inserida, facilitando o exercício do poder daquele que vigia¹⁷⁸. Contudo, esses instrumentos podem ser aplicados também a mulheres que não vivem em condição de reclusão, já que o controle sobre o feminino ocorria em todas as esferas do social. No caso das Mônicas, as determinações das Constituições visavam controlar e supervisionar seu comportamento mediante a um discurso proveniente de uma rede disciplinar montada para o efetivo cumprimento das normas estabelecidas.

O poder exercido da administração superior sobre as mulheres acaba por interiorizar práticas autoritárias e torná-las tão comuns a ponto em que as mulheres reproduzem em outras mulheres a dominação sofrida. A hierarquia interna do mosteiro exemplifica isso ao colocar mulheres de posições mais elevadas para fiscalizar o cumprimento do que está prescrito nas normas da instituição.

¹⁷⁴ OLIVEIRA, Suely Creusa de. Op. cit., 2004, p. 21.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 247.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 21.

¹⁷⁷ MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit., Parte 1, Cap. 7. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

¹⁷⁸ ALMEIDA, Suely Creusa. Op. cit., p. 37.

Almeida aponta que, para suprir a falta de casas de reclusão femininas na América Portuguesa, a clausura do lar era vista como uma opção possível para aquelas que, em condição de viuvez ou de morte precoce dos pais, por exemplo, não se enquadravam completamente nos modelos sociais da época e moravam em cidades interioranas, afastadas dos grandes centros e, conseqüentemente, dos conventos. A autora explica que esse confinamento seria a prática de um projeto de prisão, pois a mulher nessa condição se privaria de qualquer contato social, por viver completamente sozinha em seu lar, em uma perpétua clausura. Os rituais de mortificação e de fortalecimento da fé, que garantiriam a aproximação com o divino, eram praticados da mesma forma, mas de maneira solitária¹⁷⁹. Isso mostra como o controle do corpo feminino não se restringia apenas àquelas que realizavam solenemente os votos.

1.5 – Distanciamento do mundo externo e seus perigos para dedicação ao mundo espiritual

Quanto às normas da clausura e da definitiva distância do mundo externo, as Constituições determinavam que as religiosas não poderiam manter contato com pessoas que não vivessem no mosteiro, sem que houvesse permissão. Para que isso fosse efetivamente cumprido, havia uma grande atenção à porta que separava o mosteiro do restante de Goa. “[...] sair fora da clausura do mosteiro”¹⁸⁰, permitir a entrada de pessoas externas e sair das dependências do mosteiro eram considerados atos de gravíssima culpa, sob pena de excomunhão¹⁸¹.

Nesse sentido, o papel da porteira era visto como fundamental e, para tanto, o cuidado com a nomeação deste cargo era evidente. Buscava-se “uma pessoa muito grave, de grande respeito, e confiança de idade zeladora da observância da caza, de bom termo, e que tenha palavras brandas, e de edificação [...] e que tenha saúde para assistir a porta”. Somente as religiosas de véu preto poderiam ocupar este cargo na instituição. Meneses chama atenção para a preocupação dos administradores de Santa Mônica com relação à clausura e para que não acontecesse em Goa o que era frequente no Reino: um certo relaxamento com a portaria por onde criadas e escravas entravam e saíam livremente para trazer recados para suas amas, de seus admiradores¹⁸².

¹⁷⁹ ALMEIDA, Suely Creusa. Op. cit., p. 110.

¹⁸⁰ MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit., Parte 2, Cap. 8. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv.

¹⁸¹ Ibidem, Parte 2, Cap. 8.

¹⁸² OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 179.

Algranti afirma que essa cautela era comum nas clausuras da América Portuguesa e da Europa. O veto da movimentação de pessoas nas portas do mosteiro não era exclusividade do estatuto das mônicas, mas um decreto canônico. As Constituições do Recolhimento de Conceição das Macaúbas, em Minas Gerais, demonstram como a vigilância da instituição também era feita de forma atenciosa:

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 incurranda, 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 sobredita cláusula, e a mesma pena impomos a qualquer das Recolhidas, que sair fora do recolhimento e seus muros ou da porta interior da Portaria.¹⁸³

Assim como nas regras das Macaúbas, em Santa Mônica, também havia exceções em casos raros: o tabelião, o notário, o físico e o cirurgião e, quando houve a necessidade, “um médico para cuidar de alguma enferma”¹⁸⁴. Essas ressalvas só eram permitidas a partir da licença do prelado. Nem mesmo a priora tinha autoridade para determinar a entrada de pessoas de fora.

A única forma de comunicação com o espaço além dos muros claustrais ocorria por meio do locutório. O capítulo nove da segunda parte das regras do mosteiro das agostinhas esclarecia sobre as determinações “Do locutório, e com que pessoas poderão falar as religiosas e a que tempos”. Pela descrição presente nas Constituições, o locutório seria uma “casa” particular cercada por grossas grades de ferro, com duas portas delgadas, fechadas com chave que deveria ficar sob poder da priora. Essa casa não se localizava nas dependências do mosteiro, mas na área externa, e só poderia ser usada para comunicação entre as monjas e seus pais, suas mães e suas irmãs. Somente esses familiares poderiam levar recados externos às freiras, com a licença assinada pelo prelado. A vigilância no locutório seria muito importante por se tratar de um local de intermediário, de contato entre as freiras e as pessoas de fora, que poderiam sugerir “maus pensamentos”¹⁸⁵. Sendo a “clausura do mosteiro das religiosas a coisa mais

¹⁸³ ACLU-SP, **Cópia dos Estatutos do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição das Macaúbas**, est. 11 “Da Clausura”. Apud: ALGRANTI, Leila. Op. cit, 1994, p. 209.

¹⁸⁴ MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit., Parte 2, Cap. 8. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

¹⁸⁵ ALMEIDA, Suely Creusa. Op. cit., p. 279.

recomendada pelos sagrados cânones e nos santos concílios gerais [...]”¹⁸⁶, toda a cautela e a vigilância se davam pela necessidade de resguardar as mulheres para manter suas castidades.

Algranti discorre que, a partir de Trento, as mulheres passaram a ter o livre arbítrio da vocação religiosa, podendo escolher se ingressariam ou não nos recolhimentos e nas casas conventuais¹⁸⁷. Essa reflexão pode elucidar uma noção da clausura apenas como opção à mulher, e não como algo imposto, como veremos mais atentamente ao longo dos capítulos. Almeida, ao defender sua tese do Sexo Devoto, explica que a noção de clausura se tornou uma instituição para a mulher ao longo do desenvolvimento da sociedade ocidental cristã, à medida que incide como um discurso sobre a existência do sexo feminino. Isso ocorre, pois a clausura engloba tudo o que é considerado ideal para a mulher, servindo de elemento para diferenciar mulheres honradas das não-honradas. Isto é, as mulheres consideradas cumpridoras de um modelo comportamental determinado de pureza cristã, daquelas que seriam as perdidas, devassas e não adequadas¹⁸⁸. Apesar da análise da autora se limitar a instituições femininas erguidas no Império Português do Ocidente, suas ideias são úteis para os estudos do mosteiro por nós privilegiado nesta pesquisa por também se tratar de uma instituição pertencente a uma sociedade colonial no mesmo recorte de tempo. Podemos tomar a pesquisa de Almeida como uma referência, mas é preciso se atentar a questões particulares de uma colônia luso indiana e o seu cristianismo híbrido, próprio da sociedade goesa dos seiscentos.

Algranti aponta que o fato das famílias de elite colocarem nos seminários e conventos seus filhos ainda crianças não significa que todos se tornaram padres ou freiras, e nem que esta fosse a intenção dos pais. Muitas vezes, a morte prematura poderia interromper a carreira eclesiástica dos filhos, de ambos os sexos. No caso das filhas mulheres, outros motivos facilitavam a conduta dos pais, como viagens e morte da mãe¹⁸⁹.

O catolicismo agressivo de Trento, conforme caracteriza Isabel Sá, uniu o auxílio material e espiritual na assistência feminina. Foi nesse contexto que os recolhimentos surgiram, com a intenção de resguardar mulheres das tentações do

¹⁸⁶ MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. Op. cit., Parte 2, Cap. 8. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

¹⁸⁷ ALGRANTI, Leila. Op. cit, 1994, p. 223.

¹⁸⁸ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. Op. cit., 2003, p. 23.

¹⁸⁹ ALGRANTI, Leila. Op. cit, 1994, p. 188.

mundo¹⁹⁰. Almeida trabalha com alguns casos de recolhimentos forçados de luso- pernambucanas no século XVIII. Destacamos aqui a história de Brites Manuela Luzia de Melo, mulher de família tradicional encaixada no modelo cristão¹⁹¹. Após a morte do marido, na década de 1770, Brites foi acusada por seu irmão de levar uma vida profana e dissoluta e forçada a voltar a se recolher a uma clausura, já que teria vivido no Recolhimento da Conceição antes do casamento.

Brites vivia com toda a liberdade de ações e paixões, saindo à noite apenas em companhia de suas escravas. Esse comportamento era proibido para uma mulher como Brites, filha da elite açucareira pernambucana. Maculando a sua honra, macularia a de toda a família Paes Barreto, reduzindo o capital simbólico desse grupo na sociedade de seu tempo. O crime não se dava pelo puro e simples fato de uma mulher se prostituir com suas escravas, muitas mulheres sem berço assim procediam para garantir a sua sobrevivência, mas, para uma mulher branca, oriunda de uma família da nobreza da terra, isso não podia ser suportado¹⁹²

O caso de Brites exemplifica as motivações sociais, a imposição que envolve o ingresso de mulheres em recolhimentos ou em conventos nas colônias e a forma como essas práticas se estenderam séculos à frente. Oliveira defende que existiram casos de mulheres que abraçaram de forma sincera a vida contemplativa, por conta própria¹⁹³. Mesmo assim, não podemos deixar de destacar esses casos que nos chamam a atenção pela violência da imposição religiosa para a manutenção de reputações sociais. Fossem quais fossem os motivos, as instituições femininas assumiram os papéis de guarda e de manutenção da honestidade, isto é, a guarda da castidade. Nesse sentido, o “ser mulher” na sociedade moderna estaria atrelado à condição dos monastérios.

¹⁹⁰ SÁ, Isabel de. Quando o rico se faz pobre, p. 56.

¹⁹¹ Ibidem. Op. cit. 2003, p. 203.

¹⁹² Ibidem, p. 204.

¹⁹³ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit, 2012, p. 52.

Capítulo 2 - Matrimônio, viuvez e dote: a profissão de mulheres em instituições femininas nas possessões portuguesas

Neste capítulo, primeiramente, temos como objetivo analisar de que forma as uniões matrimoniais funcionaram como verdadeiras redes de manutenção de riquezas e de prestígio de clãs familiares inseridos nas sociedades pertencentes ao Império Português, tanto na Ásia quanto na América. Para entender a importância dessas parcerias parentais, analisamos a política de incentivo de casamentos no Estado da Índia, ainda no século XVI e a maneira como este sacramento esteve envolvido nos negócios comerciais existentes nas colônias. Para tanto, nos dedicamos a compreender a instituição do dote no âmbito dos contratos nupciais e de que forma este artifício foi utilizado também como uma alternativa às famílias que não planejavam enviar suas filhas à união conjugal, mas torná-las religiosas reclusas em instituições femininas, principalmente em nosso objeto de pesquisa, o mosteiro de Santa Mônica de Goa.

Ainda trabalhando com o dote, nos propomos analisá-lo no contexto em que ele foi o pivô de queixas inflamadas dos vereadores do poder municipal goês, formalizadas em petição enviada ao vice-rei da Índia, D. Miguel de Noronha (1585-1647), o conde de Linhares. As denúncias acusavam o mosteiro de concentrar mulheres em clausura diante de um período turbulento de contínuas perdas territoriais em conflitos enfrentados pelo Império Português no Oriente.

No âmbito dos mosteiros femininos, é preciso darmos atenção à vida das religiosas antes de realizarem os votos, principalmente aos seus matrimônios, pois uma grande parcela daquelas que pertenceram a núcleos familiares entraram no convento ao lado de suas filhas, após a morte de seus maridos. As relações de vida dessas religiosas nos permitem saber suas origens, descendências e o dote que ofereceram ao realizarem os votos. Ao nos concentrarmos nesses grupos de parentela encontrados nas primeiras décadas da fundação do mosteiro, podemos observar como essas profissões permitiram o crescimento rápido do número de profissões e, conseqüentemente, a evolução do matrimônio conventual. Também é o nosso intuito compreender de que forma o pagamento à profissão e o pagamento ao dote de mulheres e de filhas em idade núbil estiveram no centro do conflito entre o mosteiro e o poder camarário.

Rosalva López elucida que o tamanho das famílias nestes locais de clausura feminina, sua riqueza e sua cultura são elementos que estiveram vinculados à decisão de

enviar um ou mais filhas aos conventos¹⁹⁴. Dessa forma, a perspectiva de parentesco nos permite averiguar o êxito obtido por Santa Mônica. Para tanto, apresentaremos uma tabela, discriminando o nome, a filiação e a data de profissão das monjas que faziam parte dos núcleos de parentela formados na instituição.

2.1 O sacramento do casamento em Portugal e suas colônias: estratégias familiares, negócios e formação de núcleos familiares

Na Índia, a política de incentivo aos casamentos surgiu ainda na primeira década do século XVI, a partir da proposta de Afonso de Albuquerque em unir soldados nascidos em Portugal com mulheres indianas, os chamados *casados*. Estes eram autorizados a deixar o serviço militar e poderiam se fixar em terras indianas como comerciantes e possuíam participação política em Goa¹⁹⁵. Andréa Doré destaca a presença dos casados nos negócios interasiáticos, onde mantinham comércio com importantes fornecedores de especiarias da Índia e Malabar¹⁹⁶. Apesar da atuação nas relações comerciais, eram comumente convocados ao serviço militar quando a Coroa julgava necessária a defesa das cidades e fortalezas da Índia¹⁹⁷. Os estudos sobre os *casados* na Índia nos permitem notar que esta categoria possuía um perfil similar aos burgueses na Península Ibérica, com relação as atividades comerciais. Mesmo possuindo também uma relativa participação política, os *casados* ocupavam uma baixa categoria social, não ocupavam postos importantes no âmbito militar e nem podiam ocupar cargos eclesiásticos de importância, conforme explica Subrahmanyam¹⁹⁸. Aqueles que se casaram com mulheres nascidas em Portugal e que fossem de origem fidalga ocupavam um nível superior, se comparado com aqueles que se uniam

¹⁹⁴ LÓPEZ, Rosalva Loreto. Op. cit., 1990, p. 32.

¹⁹⁵ Charles Boxer aponta que a maior autoridade política exercida pelos casados na Índia foi nas Câmaras municipais. Em meados do século XVI, uma ordem régia colocava que os representantes dos mesteres no Senado da Câmara de Goa deveriam ser *casados* – homens nascidos em Portugal, afirma Maria Fernanda Bicalho. BICALHO, Maria Fernanda Batista. **Mediação, Pureza de sangue e oficiais mecânicos. As câmaras, as festas e a representação do Império português.** In: PAIVA, Eduardo França; ANASTASIA, Carla Maria Junho. O trabalho Mestiço: maneiras de pensar e formas de viver, séculos XVI a XIX Belo Horizonte, ANNABLUME, 2002, p.309.

¹⁹⁶ DORÉ, Andréa. **Os casados na Índia portuguesa: a mobilidade social de homens úteis.** In: FLORES, Jorge; FEITLER, Bruno; CALAINHO, Daniela Buono; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. Raízes do Privilégio: Mobilidade social no mundo Ibérico do Antigo Regime. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 521-525.

¹⁹⁷ BOXER, Charles. Op. Cit., 1995, p. 152.

¹⁹⁸ SUBRAHMANYAN, Sanjay, Op. cit., 1995, p. 326.

matrimonialmente com portuguesas sem origem fidalga, e estariam mais propensos a receber o foro de fidalgo ou os hábitos de cavaleiros. Isso se explica devido ao preconceito, por parte dos reinóis, com as origens não europeias desses sujeitos. De qualquer forma, todos poderiam ocupar cargos públicos na administração municipal ou nas Casas de Misericórdia¹⁹⁹.

Nas tradições culturais da população do Estado da Índia, a preocupação era com a mistura de castas através do casamento. Célia Tavares explica que, quando da chegada portuguesa, a sociedade indiana possuía muitas divisões sociais, com a existência de uma série de castas e subcastas, promovidas por um processo de desintegração social a partir dos últimos tempos védicos, tornou a divisão social ainda mais complexa. As castas eram fragmentadas e regionais, sendo consideradas um fenômeno local. Por exemplo, as castas existentes em Goa não possuíam semelhantes em outras regiões, como em Damão ou Diu, explica a autora. Cada casta possui seu grau de pureza e os membros das superiores são mais puros que os das inferiores. A mistura poderia causar uma perda de pureza e, devido a isso, o casamento só poderia ocorrer dentro da mesma casta, seguindo o conceito da endogamia²⁰⁰. Desta forma, é possível compreender as castas como grupos familiares.

Os filhos dos *casados* foram responsáveis pelas primeiras manifestações mestiças de caráter biológico e cultural, dando origem a um novo grupo, os mestiços²⁰¹, como aponta Subrahmanyam²⁰². Isto foi um fator que gerou muitas críticas à política de casamentos de Albuquerque e, para reduzir a imagem negativa do “plano” matrimonial

¹⁹⁹ SOUZA, Teotónio R. de. **Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 115.

²⁰⁰ TAVARES, Célia Cristina da Silva. **A cristandade insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)**. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002, p. 58.

²⁰¹ Em nossas fontes, a palavra é encontrada muitas vezes com significados diversos. O *Glossário Luso Asiático*, elaborado no século XX, apresenta diferentes significados entre os termos *mestiço* e *castiço*. O primeiro, definido como o fruto de “progenitores, próximos ou remotos, um europeu e uma índia ou vice-versa”. Para o segundo termo, o glossário apresenta a definição de “puro de sangue, sem mistura heterogênea”. Raphael Bluteau, ainda no século XVIII, apresenta “filho de Europeu com Índia, de branco com mulata” como significado da palavra *mestiço* e “se diz ao filho de pay, e mãy, Portuguezes” para a palavra *castiço*. É importante esclarecer que, ao longo dessa dissertação, utilizaremos o termo “mestiço” diversas vezes para significar aqueles que foram filhos de pai português e mãe de origem asiática, conforme analisado por Ângela Xavier como sentido mais empregado ao longo dos séculos XVI e XVII. BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Portuguez e Latino**, Coimbra: Colégio de Artes da Companhia de Jesus, V. I, 1712, p. 244; DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário luso-asiático*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919. v. 1, p. 229; XAVIER, Ângela Barreto. “Nobres per geração”. **A consciência de si dos descendentes de portugueses na Goa seiscentista**. In: *Cultura*, n 24, 2007, p. 93.

²⁰²

entre portugueses e indianas recém convertidas, a Coroa passou a enviar as já mencionadas *órfãs d'el rey* para a Índia para que se casassem com portugueses. Em carta, Albuquerque demonstra a preocupação com a questão dos casamentos mistos, alertando que os portugueses solteiros não deveriam se casar com mulheres “negras e corruptas em seu viver e por seus costumes” e, se não fosse possível casar com uma órfã, que escolhessem mulheres brancas, alvas de boa aparência.

Tavares afirma que o esforço de expansão e da decorrente colonização portuguesa nessas áreas só havia sido possível graças ao processo de miscigenação que os portugueses promoveram nas regiões que ocuparam. A número de homens que foram à Índia é muito superior que o de mulheres, por se tratar de um ambiente fronteiriço e muito violento, com a ocorrência de guerras – que se estenderam até o século XVIII. Sendo assim, os filhos de casamentos entre portugueses com indianas constituíam um grupo de número significativo e de fundamental afirmação da presença lusitana no Oriente²⁰³. Desta forma, é possível observar como a política dos *casados* foi muito importante, pois promoveu uma possibilidade de interação cultural entre cristãos e hindus, mas, claro, também criou problemas na medidas que os princípios de sangue limpo se enraizavam na sociedade²⁰⁴.

As determinações do Concílio de Trento consideram o casamento como um dos sete sacramentos instituídos por Cristo, tido como um contrato perpétuo e indissolúvel. Como visto ao longo do texto, o sacramento do matrimônio foi muito mais que a união de duas almas cristãs diante de Deus e da sociedade. Tanto nas colônias, quanto na metrópole, o matrimônio foi um mecanismo utilizado pelas famílias para se aglutinarem, a fim de ampliar laços muito além dos matrimoniais, mas econômicos, políticos e de solidariedades entre núcleos de parentela, para reafirmar uma “linhagem de prestígio”. Foucault analisa o matrimônio como um dispositivo de aliança que se estrutura em torno de um sistema de regras que define o que é permitido e proibido, o prescrito e o ilícito. Trata-se, de acordo com o autor, de uma política que desenvolve parentescos e transmite nomes e bens a fim de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege. Nesse sentido, é pertinente que o vínculo ocorra entre parceiros com status social definido e similar²⁰⁵.

²⁰³ TAVARES, Célia. Op. cit., 2002, p. 265.

²⁰⁴ Ibidem, p. 74.

²⁰⁵ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade. A vontade de saber.** 19 ed, Rio de Janeiro: Graal, 1997, p. 101.

Nas Ordenações Filipinas, o caráter comercial dos casamentos fica evidente a partir do sistema sucessório dos bens do casal. A chamada *carta de a metade* que determinava que cada cônjuge tinha direito à metade do patrimônio do casal. A legislação portuguesa também determinava a igualdade de condições entre os herdeiros legítimos na sucessão de posses e na distribuição dos bens²⁰⁶. Possivelmente, este caráter igualitário de divisão seria responsável pela dissolução de bens do núcleo familiar e, para evitar danos ao patrimônio do clã, as famílias buscavam estratégias, realizando vários casamentos entre duas famílias para, assim, os bens estariam circulando sempre no mesmo clã. Outras formas muito comuns de manutenção de fortunas eram através do pagamento de dotes para o casamento e o recolhimento de mulheres em instituições religiosas, como mencionado ao longo da dissertação.

Marcelo de Sousa Neto aponta que as redes familiares no Piauí colonial, durante o século XIX, eram constituídas num espaço permeado por disputas, frente à fraqueza do Estado. De certa forma, essas famílias constituíram-se em instituição central da vida social e econômica de boa parte do Brasil. Numa sociedade colonial, como a do Brasil dos novecentos, a formação do extrato de elite deu-se pela utilização de mecanismos que propiciaram a estes grupos a legitimação e ampliação de prestígio e poder, conferindo o direito ao domínio local, destaca Neto²⁰⁷. Ao investigar a relevância das relações de parentes na organização e distribuição de poder na província do Piauí, o autor analisa de que forma as uniões matrimônias estiverem diretamente relacionadas ao fortalecimento de determinados grupos familiares. O estado de casado representava uma condição muito almejada e um símbolo de reconhecimento e respeito social. O autor explica que os maiores registros de casamento oficial, diferente dos considerados clandestinos e ilegítimos pelas leis canônicas e civis do Estado, foram encontrados em grupos de maiores posses, representando, não somente a união de pessoas, mas a união de bens e de famílias²⁰⁸.

Ainda de acordo com Neto, a partir da instalação da capitania do Piauí, a população local sofreu reestruturações em face do redirecionamento das concessões de sesmarias. Tal sistema consolidou famílias como elites, ao adquirirem a condição de

²⁰⁶ Ordenações Filipinas. Exemplar da Biblioteca do Senado Federal. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242733> acessado em 12/01/2017 às 08:36. Livro IV, título XLVI p.832-35.

²⁰⁷ NETO, Marcelo de Sousa. **Nos bastidores do poder: política e relações familiares no Piauí do século XIX**. Revista Crítica Histórica. Ano VII, n^a 13, 2016, p. 5.

²⁰⁸ Ibidem, p. 9.

proprietários de terra, gado e escravos, dando-lhes força no campo político²⁰⁹. João Fragoso afirma que no Rio de Janeiro, o sistema de sesmarias funcionava como um privilégio à conquistadores para que se instalassem na colônia. Constitui-se um sistema cujo a posse de terras facultaria aos conquistadores a possibilidade de adquirir mercês, privilégios e cargos na administração, além de suas respectivas remunerações. Os critérios para a escolha dos que receberiam as doações variavam entre a posse de terras e a constituição de famílias via casamento. Os pactos matrimoniais eram realizados, contudo, os beneficiários do sistema sesmarial não se estabeleceram na Capitania, descumprindo uma das clausuras das concessões. Fixar-se na região da Guanabara não era prioridade dos senhores, mas receber terras para obter reconhecimento social e aumentar o patrimônio de suas famílias²¹⁰. Silvia Ricardo indica que, desde o século XVI que o casamento era uma estratégia para conseguir a doação de sesmarias. Os cristãos novos que vieram para o Brasil nesse período, casavam-se com cristãs-velhas visando receber terras e se beneficiarem das heranças que adivinham das famílias nas quais eram agregados pelo matrimônio²¹¹.

Ainda no contexto quinhentista, no início das primeiras redes mercantis, quando as expansões, a descoberta da rota do Cabo circundando a África não tinham completado nem um século de existência, as redes transcontinentais de comércio já eram formadas por grupos de comerciantes de grosso trato. Eram mercadores que procediam a movimentação dos seus interesses e garantiam a polivalência das suas ações em diferentes espaços portuário e inserção em redes de relações parentais, sociais e de negócio. Tratam-se de famílias que tinham correspondentes nas mais importantes praças de negócios, controle das finanças, do comércio e importantes postos na corte. A medida que os negócios se intensificaram, quando o Atlântico Sul passou a ser um dos pilares do comércio português, devido ao comércio de açúcar e o tráfico negreiro, o número de portugueses de famílias poderosas que ascenderam na hierarquia dos o comércio intra e extra europeu aumentou, de acordo com Ricardo. Redes de comércio complexas e dispersas estavam nas mãos de grandes clãs mercantis, unidas pelo parentesco direto e pelos matrimônios. Estes núcleos se organizavam em grandes

²⁰⁹ Ibidem, p. 10.

²¹⁰ FRAGOSO, João. **A nobreza da República: notas sobre a primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII)**. Topoi I, Rio de Janeiro. (p.45-122), 2000, p. 68.

²¹¹ RICARDO, Silvia Carvalho Ricardo. **As Redes Mercantis no final do século XVI e a figura do Mercador João Nunes Correia**. Dissertação (Mestrado), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006, p. 110.

companhias de comércio, mantinham membros em praças estratégicas, como grandes centros europeus, asiáticos e coloniais, aponta a autora²¹².

No século XVII, grupos de famílias, também conhecidos como clãs, dominavam a sociedade em detrimento da ausência de uma presença forte do Estado, afirma Nazzari. Grandes parentelas, controladas por um patriarca ou, em menor número, por uma matriarca, tinham o domínio de grande parte dos aspectos da vida social, incluindo o governo local, as atividades produtivas e grandes expedições para escravização de índios, as bandeiras - atividades que constituíam a base econômica de São Paulo. O poder do clã não se limitava apenas em bens materiais, mas se expandia através dos recursos humanos que conseguia ter à sua disposição: parentes e escravos (índios e africanos). Sendo assim, o casamento seria uma forma de ampliar e fortalecer o núcleo familiar, formando uma nova empresa produtiva²¹³.

Conforme explica Brandão, as redes familiares mantiveram a hegemonia do poder político e, utilizando estratégias de mandonismo local, garantem sua hegemonia até a República²¹⁴. Com a fraqueza da Coroa diante dos problemas recorrentes na colônia, a presença de poderes alternativos se tornou comum. A maioria dos embates eram entre famílias poderosas que utilizavam da vingança privada como alternativa de justiça. Nazzari explica que, por vezes, a competição entre o poder político ocorria de forma tão violenta que, finalmente, o poder público intervinha, através do governador geral, para que houvesse um acordo de paz. Os embates entre os núcleos familiares demonstravam não somente o poder político e militar local dos grupos, mas o caráter corporativo que as famílias exerciam na colônia²¹⁵.

Na metrópole, é possível observar um comportamento similar entre as famílias abastadas, no que tange a consolidação dos negócios da família. Na praça comercial de Lisboa, as relações de parentes firmadas entre os séculos XVII e XVIII fortaleciam carreiras mercantis já existentes. Maria Aparecida Borrego esclarece que, embora casamentos endogâmicos tenham ocorrido com o interesse de fortalecer os interesses mercantis e a coesão de grupos já existentes, as uniões matrimoniais com elementos da nobreza, no reino, e com membros da elite agrária, na colônia, também foram pretendidas pelos comerciantes que as entendiam como mecanismos de ascensão

²¹² Ibidem, p. 111.

²¹³ NAZZARI, Muriel. Op. cit., 2001, p. 27.

²¹⁴ BRANDÃO, Tanya Maria Pires. **A elite colonial piauiense: família e poder**. Teresina: Fundação Monsenhor Chaves, 1995, p. 313.

²¹⁵ NAZZARI, Muriel. Op. cit., 2001, p. 32.

socioeconômica e de acesso a postos políticos e militares²¹⁶. As uniões endogâmicas também eram estratégias muito comuns de famílias que possuíam um poder aquisitivo relevante, mas não possuíam a nobreza de berço. São os casos de famílias camponesas, muito sensíveis a dispersão de bens, conforme explica Margarida Durães. A autora afirma que, em Portugal, a endogamia foi um recurso muito utilizado, ao longo de muitas gerações, para manter a posse de terras e também devido a outros fatores sociais que dificultavam a circulação dessas terras através dos descendentes das famílias camponesas. Estes fatores, eram, principalmente, o elevadíssimo nível de celibato definitivo feminino que, conseqüentemente, controlava e mantinha em níveis baixos a taxa de natalidade da região, no século XVII²¹⁷.

Os casamentos eram vistos como alianças de negócios comerciais que envolviam os filhos, genros e, em alguns casos especiais, as esposas. De acordo com Nazzari, a importância dos filhos homens era reconhecida quando, por algum tipo de necessidade, estes precisavam representar o patriarca ou a matriarca da família em situações importantes (por exemplo, avaliação de inventários, cobrança e pagamento de dívidas, recibo de herança, etc.). Pode-se observar como a relação de negócios era tão importante entre parentes unidos através do casamento quanto entre parentes consanguíneos. A parceria era tão importante que a aliança entre as famílias não era desfeita em casos de falecimentos da filha que fora o elo entre elas²¹⁸.

O conceito de endogamia, diversas vezes encontrado na historiografia que abarca o tema de uniões matrimoniais nas coloniais portuguesas e espanholas, é utilizado para designar casamentos realizados entre pessoas de um mesmo grupo familiar social, étnico ou religioso. Tal conceito possui um significado muito amplo e sua utilização é utilizada de formas diferentes entre aqueles que se dedicam a estudar sobre as famílias em Portugal e suas possessões. Marcio de Souza Soares, em seu trabalho sobre casamentos entre escravos no Rio de Janeiro, utiliza o conceito de endogamia para se referir a uniões entre membros de uma mesma região, tribo ou

²¹⁶ BORREGO, Maria Aparecida de Menezes. **A teia mercantil: negócios e poderes em São Paulo colonial (1711-1765)**. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006, p. 242.

²¹⁷ DURÃES, Margarida. **Estratégias de sobrevivência econômica nas famílias camponesas minhotas: os padrões hereditários (sécs XVIII-XIX)**. In: Anais do XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais/ABEP. Caxambu-MG, 2004, p. 5.

²¹⁸ NAZZARI, Muriel. Op. cit., 2001, p. 28.

etnia²¹⁹. Célia Tavares, como mencionamos anteriormente, ao se referir a casamentos na cultura hindu, utiliza o conceito para se referir a uniões entre pessoas da mesma casta.

O dicionário de Bluteau não apresenta a definição de endogamia ou alguma variante desta palavra, mas apresenta o vocábulo “consanguíneo” referindo-se à “aquilo que é do mesmo sangue, parente”²²⁰. Sabe-se que o casamento entre pessoas da mesma família, ainda no primeiro grau de parentesco foi criticado pela Igreja, sendo considerado incesto. De acordo com o Concílio de Trento, fica proibido matrimônio entre parentes que estejam em grau proibido. Em tom ameaçador, os decretos tridentinos enfatizam que aqueles que descumprirem a ordem não serão dignos de “experimentar a benignidade da Igreja, da qual depreciou os salutareis preceitos”²²¹. François Lebrun atenta durante o século XIII, as interdições de casamentos entre familiares sofreram alterações. A partir das reformas de Inocêncio III, em 1215, foi proibido o matrimônio entre parentes até o quinto grau. Antes, a proibição era entre parentes até o sétimo grau. O autor atenta que antes de 1215, havia a possibilidade de que os que incorressem nesse veto, solicitassem uma dispensa ao poder eclesiástico, tornando-os aptos ao casamento. A partir de Trento, aqueles que insistissem no casamento entre consanguíneos sofreriam a pena de excomunhão, que seria a maior pena possível a alguém²²². A leitura da historiografia que analisa uniões matrimoniais nas colônias portuguesas nos permite notar que, ao longo dos séculos, a tolerância da Igreja com relação aos casamentos consanguíneos ficou ainda menor. Em estudo sobre a legitimidade de filhos oriundos de relações conjugais em São Paulo no século XVIII, Eliane Cristina Lopes utilizou fontes civis e eclesiásticas, como inventários, testamentos e registros paroquiais para analisar a formação de famílias na Capitania. A pesquisa da autora indica que filhos de uniões carnais entre parentes ligados por consanguinidade ou afinidade até o 4º grau são considerados ilegítimos por serem frutos de relações incestuosas. Portanto, teriam o mesmo destino que os frutos de relações adúlteras ou de relações entre um leigos e eclesiásticos seculares ou regulares: deveriam ser deixados

²¹⁹ SOARES, Márcio de Souza. **Presença africana e arranjos matrimoniais entre os escravos em Campos dos Goitacazes (1790-1831)**. História: Questões & Debates, Curitiba: n. 52, p.75-90, 2010.

²²⁰ BLUTEAU, Raphael. **Dicionário da língua portuguesa**. Lisboa: Oficina de Thadeo Ferreira, 1712- 1720, 5vol.

²²¹ **O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez**. Tomo II. Sessão XXIV, capítulo V, p. 240.

²²² LEBRUN, François. **A vida conjugal no Antigo Regime**. Lisboa: Edições Rolim, 1999, p. 20.

ao amparo de hospitais ou rodas das cidades²²³. Nas Ordenações Filipinas, no livro 5, Título XXIV, aparece o impedimento de casamento entre familiares dentro do quarto grau de parentesco. Reverberando os decretos de Trento, os Concílios Provinciais de Goa não permitiam os casamentos consanguíneos, conforme é visto no decreto 21 o terceiro Concílio. Apesar desta determinação, os decretos não se aprofundam muito a respeito da consanguinidade daqueles que se uniam em matrimônio. As grandes preocupações da Igreja estavam voltadas cerimônias gentílicas de casamento, terminantemente proibidas²²⁴.

Sendo endogâmicos, consanguíneos ou não, os casamentos sob os moldes cristãos envolviam a instituição do dote como fato fundamental de seu processo. Esta tradição europeia, implementada pelos portugueses em suas colônias, era considerada um auxílio indispensável para o sustento do novo casal, pago pelos pais da noiva. Conforme elucida Nazzari, as esposas contribuía com a maior parte das terras, gado, ferramentas agrícolas, escravos e dinheiro em espécie. A seguir, nos aprofundaremos na questão do dote como instituição primordial dos contratos de casamento e também como pagamento exigido no ingresso de mulheres em instituições religiosas no Império.

2.2 – As profissões de mulheres em instituições religiosas: filhas excedentes, dote e vocação

Suely Almeida que o dote foi um elemento importante de manutenção do prestígio social da família e definidor do futuro das filhas, por meio de um bom casamento. Os costumes portugueses o defendiam como um dever dos pais, tão básico quanto alimentar e cuidar dos filhos. Ainda segundo a autora, a etimologia da palavra dote, na língua portuguesa, apresenta sentidos ambíguos. O primeiro está associado ao que a família da noiva concede ao noivo no ato do contrato conjugal. O segundo sentido se refere aos bens que uma mulher leva consigo, seja por intermédio dos pais, seja por intermédio do marido já falecido; ou seja, a herança, no caso das viúvas em segundas núpcias²²⁵.

²²³ LOPES, Eliane Cristina. **O revelar do pecado; os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII**. São Paulo: Annablume: FAPESP, 1998.

²²⁴ A legislação proibiu o culto do islamismo, do gentilismo e proibiu a realização de rituais, tanto hindus quanto muçulmanos celebrados em nascimentos, casamentos e mortes. RIVARA, J.H. da Cunha. (org.), APO. Op cit., 1992, fasc.4, 3º Concílio Provincial de Goa, p. 139.

²²⁵ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. Op. cit., 2003, p. 91 e 92.

Teresa Cristina Marques aborda que o dote não pode ser considerado um artifício de exclusão das mulheres dos bens familiares. A tradição portuguesa foi disseminada em suas colônias, mantendo a maior projeção social da família ao primogênito, logo, a incumbência sobre as propriedades da parentela e a distribuição da herança aos demais irmãos. Segundo a autora, o dote seria uma parcela da herança que estabeleceria um vínculo entre as famílias – do marido e da esposa – e consolidaria as alianças familiares²²⁶. Marques segue a mesma tese que Muriel Nazzari, ao afirmar que o dote é considerado como um amparo recebido pela mulher por seu clã original ao ingressar em outra família, a do seu esposo²²⁷. Nazzari analisa os núcleos familiares como empresas produtivas e, em sua concepção, o dote seria o ponto de partida fundamental para dar início a uma nova unidade da empresa, isto é, a uma nova família²²⁸.

Araújo explica que a atribuição do dote era realizada pela família da mulher ao se unir em matrimônio ou ao ingressar na vida religiosa. Os dotes “podiam ainda ser atribuídos por qualquer pessoa, que decidia deixar parte da sua fortuna para dotar raparigas pobres, normalmente órfãs, para facilitar o casamento ou para tomar ordens”, como acrescenta a autora. No caso das donzelas, o dote era uma antecipação do valor que seria herdado pelos pais, que poderia ser entregue ao marido, em casos de casamento, ou à instituição feminina, em casos de profissão religiosa²²⁹.

É importante destacar os inúmeros pontos que diferenciam o dote da herança. Por exemplo, o dote só é pago no caso de a filha se casar ou professar em algum monastério. Nesse caso, os herdeiros homens recebiam a herança, de valor mais elevado que o dote recebido pela herdeira mulher. Rozely Oliveira explica que a tradição do

²²⁶ MARQUES, Teresa Cristina de Novaes. **Mulheres e seus direitos de propriedade: o dote versus o poder marital**. Revista de História Econômica & Economia Regional Aplicada, v.7, n.13, 2012, p. 117 e 118.

²²⁷ NAZZARI, Muriel. **O desaparecimento do dote. Mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 27.

²²⁸ Muriel Nazzari, ao analisar conflitos familiares recorrentes na São Paulo do século XVII, verifica que esses embates eram reflexo de uma Coroa fraca que permitia que os clãs familiares como estruturas locais de governo. Os conflitos ocorriam devido às disputas pelo comando local e, de acordo com a autora, demonstravam os poderes político e militar da instituição familiar, além do seu caráter corporativo, que se esclarecia também nas relações comerciais. A responsabilidade corporativa ficava evidente quando cabia aos herdeiros responder pelas ações do pai. Os filhos ou a viúva, na ausência do chefe familiar, agiam como um funcionário representante de uma firma em ações que envolvessem transações comerciais. NAZZARI, **Op. cit.**, 2001, p. 30.

²²⁹ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. **Dotes de freiras no mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Braga (século XVII)**. Noroeste. Revista de História, v. 1, 2005, p. 114.

pagamento do dote pela família da noiva elevou o número de profissões em clausuras femininas, pois o dote exigido possuía um valor menor. Isso evidencia que era mais interessante às famílias encaminhar as donzelas à vida religiosa, em vez de pagar o valor exigido para o casamento²³⁰. Araújo cita o caso de Bernardo da Silva, de Celorico de Basto, pai de 11 filhos, sendo 6 mulheres.

Sobre o destino dos rapazes, não teceu qualquer comentário, mas quanto às raparigas, confessou ser-lhe “deficulto dar estado a todas de sorte que sua qualidade merece. [Por isso] deseja meter algumas das ditas filhas religiosa”, tenso solicitado em simultâneo o ingresso de Maria e de Ana, em 1690.

Essa estratégia de envio das filhas aos conventos já era comum no universo católico desde o medievo e, por conseguinte, os bens familiares permaneciam retidos para aumentar o valor da herança dos filhos varões²³¹. Araújo destaca que não poder dotar todos os filhos era retirar os excluídos do quadro de reprodução social e dos grupos dominantes, de onde saíam as oligarquias locais e definia-se o futuro de algumas filhas em uma escritura de notário, que lhes ditava a vida em um mosteiro. Sendo assim, retirar o direito de reprodução legítima e a herança familiar de uma parte dos membros das famílias nobres significaria o reforço econômico destas, sendo, portanto, acionada para que a herança não se desmembrasse²³².

Nem sempre é possível atribuir a “escolha” de uma mulher para a vida contemplativa à sua vocação, pois, em muitos casos, ela não teria outras opções. Araújo nos revela o caso de Ângela da Cunha Sotomaior, que, sendo órfã de pai, teve sua sorte ditada pela mãe. A preferência da matriarca em dotar seu irmão Manuel para se casar, em vez da jovem menina, fê-la seguir o destino de ser freira. O dote principal para a profissão, inferior ao que seria pago em união matrimonial, foi pago, e Ângela ingressou no mosteiro de Braga. A decisão da mãe teve o apoio do outro filho, Antonio, também religioso professo, que, inclusive, fez o contrato do dote com o mosteiro. Nas palavras da autora, “assim, a estratégia desta família foi a de encaminhar dois dos seus filhos para o clero, viabilizando apenas a um que, provavelmente, herdou a casa, a obrigação de perpetuar o nome da família e a de dotar a irmã para ser freira”²³³. Casos como esse

²³⁰ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2012, p. 50.

²³¹ Ibidem, p. 51.

²³² ARAUJO, Maria Marta Lobo de. Op. cit., 2005, p. 124.

²³³ ADB, *Livro das Escrituras...* F 72, fl. 356. Apud: ARAUJO, Maria Marta Lobo de. Op. cit., 2005, p. 123.

nos chamam atenção não somente para a falta de alternativa das mulheres e, conseqüentemente, a falta de vocação, mas também para a entrada de mulheres que não compunham a elite dessas regiões, o que não era algo muito comum.

Pertencer à elite também não era sinônimo de – ainda – possuir muitos bens. Outro caso interessante destacado por Araújo é o de Eugénia e de Helena da Cunha, ambas filhas naturais de Constantino da Cunha Sotomaior, fidalgo da Casa de Sua Majestade. As irmãs eram órfãs e, desamparadas, não possuíam dote para um casamento à altura do nome que carregavam. Ambas ingressaram no mosteiro de Nossa Senhora da Conceição após assumirem sua situação, pagando um valor mais acessível para a atual realidade que viviam, que era inferior à de uma união matrimonial. Assim sendo, casaram-se com Cristo²³⁴. Isso permitia que as mulheres de classes sociais dominantes encontrassem, no convento, um espaço de seguridade social, além de ser uma forma de evitar honrosamente as desventuras de um matrimônio socialmente inconveniente, como aponta López²³⁵.

Mais uma situação relevante apontada por Araújo nos faz refletir a respeito das motivações que levavam mulheres à vida contemplativa. Em 1679, a viúva Maria Marques optou por seguir a vida religiosa no mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Braga, levando consigo sua filha, alegando que esta já teria interesse pela vida religiosa desde os 13 anos, afastando qualquer hipótese de casamento. Ao se referir a esse caso, a autora chama atenção ao fato de mulheres viúvas confessarem serem incapazes de conservarem a virtude de suas filhas. A referida viúva foi indagada pelo Paço, já que uma herança foi deixada pelo pai para a filha, na qual se especificava que fosse utilizada para o seu casamento. Nesse caso, o estado de religiosa foi considerado um “matrimônio espiritual” e, posteriormente, digno de receber o benefício deixado²³⁶.

Casos como os da filha de Maria Marques são recorrentes em outras instituições, inclusive em Santa Mônica. Trata-se de um perfil comum de profissão, de um grupo de religiosas oriundas de núcleos cuja riqueza estaria garantida por algumas posses de valor mediano, guardadas para este fim. López aponta que essas mulheres não teriam uma riqueza comparável à da elite, mas teriam dinheiro suficiente para pagar o dote. Em alguns casos, o do casamento; em outros, do convento. Tais grupos podem ser considerados médios, em uma escala cujo nível máximo representa a aristocracia local.

²³⁴ Ibidem, p. 122.

²³⁵ LÓPEZ, Rosalva Loreto. *Op. cit.*, 1990, p. 36.

²³⁶ **ADB, Livro das Escrituras...** F. 72, fl. 356. Apud: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *Op. cit.*, 2005, p. 124.

Os chefes dessas famílias ocupavam geralmente os cargos menores da administração civil, como notários, secretários de cabildo, capitães de milícia etc²³⁷.

O referido caso da filha de Maria Marques chama atenção também para a existência de profissões espontâneas que ocorriam em grande número. Na intenção de destacarmos casos atípicos de profissões e de examinarmos situações isoladas para problematizá-las, acabamos por omitir casos mais comuns, nos quais realmente há vocação e vontade própria de mulheres em seguirem a vida religiosa. Não sabemos se a jovem realizou os votos por influência de sua mãe, mas não cabe a nós fazer juízo de valor, apenas analisar os relatos nos quais as motivações estão explícitas.

A escolha pela vida religiosa também representaria uma possibilidade de autonomia das mulheres. Como aponta Oliveira, mesmo estando em um ambiente claustro e sob a tutela de homens religiosos, a independência dessas mulheres estaria principalmente no poder que assumiam sobre o seu corpo, que não estaria mais submetido a nenhum homem, a não ser Deus. Isso significava também um afastamento das obrigações sociais femininas para a dedicação total à vida contemplativa.

Em Santa Mônica, não podemos deixar de mencionar D. Maria do Espírito Santo, filha da madre fundadora da casa das agostinhas, D. Filipa da Trindade. Consideramos as profissões de ambas como a formação do primeiro núcleo de parentela do mosteiro. D. Maria tinha sua mãe como exemplo de vida, e Santa Maria ressalta que, ainda criança, praticava exercícios espirituais e se confessava “com tanto conhecimento dos Sacramentos da Penitência, e da Sagrada Eucaristia, que, quando chegou aos doze anos, mandaram-na que comungasse duas vezes na semana”²³⁸. A jovem demonstrava o desejo de ser Esposa de Cristo, e isso era muito bem visto aos olhos da mãe.

Dizia-lhe: não havia para os olhos de Deus esmeralda mais preciosa que a castidade porque é certo que o soberano Rei do Céu e da Terra, sobre as demonstrações de carinho a esta virtude, com que a celebrou neste mundo, ainda no céu, quando se ostenta com a pompa da majestade, quer que a sua glória represente uma brilhante esmeralda, com todas aquelas belas cores, e realces o arco-íris. Para nos dizer como observou um doutro que, sem castidade, denota nessa pedra, não tivera por essa a sua glória.²³⁹

²³⁷ LÓPEZ, Rosalva Loreto. Op. cit., 1990, p. 36.

²³⁸ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Op. cit., 1699, p. 489.

²³⁹ Ibidem, p. 490.

Rozely Oliveira afirma que Gaspar de Louzada teria profetizado que Maria seria freira, devido ao histórico de superações na vida da menina – complicações na hora do parto e a doença que a atingiu ainda bebê –, atribuídas a bênçãos divinas. Segundo a autora, era de praxe que nos textos de vidas exemplares fosse indicado algo profético no início da vida biografada²⁴⁰. Gonçalves esclarece que a vocação religiosa está ligada a um carisma pessoal, que o idealiza ao divino, e aquele que possui a inclinação, frequentemente, é aclamado ainda no período da infância. A sua vocação é colocada em teste durante toda a vida, e suas vitórias diante das tentações equivalem à afirmação progressiva do dom. Seguindo a mesma tendência, Santa Maria exalta que foi devido ao livramento de um grave mal de saúde que D. Filipa decidiu professar sua fé. Como promessa, a religiosa havia afirmado que, caso sobrevivesse, dedicaria-se de forma definitiva à vida contemplativa. Essa prática também esteve em voga na narrativa de Santa Maria sobre a vida da viúva de D. Francisco de Sousa: Soror Maria de Jesus. Segundo o religioso, desde menina, apresentava boa índole e uma “conatural inclinação às coisas de Deus”, que fizeram os pais da menina enxergarem um dom para a vida religiosa²⁴¹.

Ambas pertenciam à elite local, mas se encaixavam no perfil das mulheres que, apesar de possuírem uma descendência nobre, não possuíam bens materiais valorosos. Filipa casou-se na década de 1580 com o fidalgo cavalheiro Gaspar de Louzada de Sá. Em 1589, vivendo em Taná, o casal teve sua primeira e única filha, Maria. A religiosa abriu mão “a tudo o que era mundo, e vaidade [...] e se entregou toda a uma vida muito perfeita e santa”²⁴². O Frei enfatiza que D. Filipa não permaneceu rica de posses, pois Gaspar de Louzada gastou sua fortuna em fortalezas e em grandes postos na Índia, sem que pudesse usufruir dos frutos. Apesar dos bens não serem tão estimados, D. Felipa permaneceu “rica de bens da graça”.

Porque esta é a pérola que faz rica a concha e o diamante, que faz o inestimável anel. Era varonil no ânimo, como mostrou em muitas ocasiões: final certo da nobreza do seu coração [...] foi muito zelosa da honra de Deus, e desprezadora de tudo o que o mundo estima: os bens hão de desprezar de tudo o que o mundo estima, os bens hão de ser os imortais, porque todas as riquezas acabam por caducas, de que nasce o serem indignas de estimação.²⁴³

²⁴⁰ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2012, p. 159.

²⁴¹ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Op. cit., 1699, p. 636.

²⁴² Ibidem, p. 488.

²⁴³ Ibidem, p. 489.

Gonçalves explica que, no caso de Filipa, “a ausência de riqueza material foi compensada pelas marcas de fidalguia”, já que seus pais tinham origem portuguesa e “nobres de sangue”²⁴⁴.

A noção de fidalguia – que correspondia à combinação entre a cor e a origem portuguesa – acrescia-se a de nobreza de alma, preenchida pela condição de bom católico. Ainda entre as qualidades que modelavam o perfil do nobre eram enumeradas a discrição e o juízo, traços que compunham o ideal de fidalguia barroca[...]²⁴⁵

Como madre priora das Mônicas, Santa Maria afirma que D. Filipa da Trindade foi uma exímia cuidadora e administradora, um modelo a inspirar não só as mulheres da comunidade, mas as de todo o Oriente.

2.3 – A importância da instituição do dote em Santa Mônica

Assim como no casamento secular, ao ingressar em Santa Mônica, a religiosa estaria se casando com Deus. Desse modo, o pagamento do dote era fundamental para a nova vida da mulher que estivesse ingressando em uma instituição religiosa a fim de realizar este matrimônio divino. Como destaca Oliveira, se, no casamento, o marido tinha obrigação de sustentar sua esposa, na clausura, este sustento era assumido pela priora, que deveria cuidar da saúde e da alimentação, isto é, da vida da religiosa na comunidade²⁴⁶. Em Santa Mônica, o dote deveria ser de 2 mil xerafins para as freiras de véu preto, mas este valor sofria alterações de acordo com a categoria em que a mulher se encaixava. Em Apologia, Santa Anna escreve que as mulheres que entrassem como irmãs leigas deveriam pagar a quantidade equivalente a ¼ do valor pago pelas freiras de véu preto. Para se tornarem professoras de véu branco, essas mulheres deveriam pagar 500 xerafins²⁴⁷.

Conforme indicado pelo Glossário Luso-Asiático, um xerafim era o equivalente a 300 réis ou 5 tangas²⁴⁸. A nível de comparação, é interessante analisarmos o valor dos dotes de outras instituições nas colônias. Por exemplo, Algranti aponta casos de jovens que realizaram votos simples e levaram consigo dotes no valor de 200 mil réis ao Recolhimento de Santa Tereza, em São Paulo. Tratam-se das filhas de Guilherme da

²⁴⁴ GONÇALVES, Margareth de Almeida. **Império da Fé: Andarilhas da alma na era barroca**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005, p. 69.

²⁴⁵ Ibidem, p. 70.

²⁴⁶ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vidas. Op. cit., 2019, p. 268.

²⁴⁷ SANTA ANNA, Fr. Op. cit., 1613.

²⁴⁸ DALGADO, Sebastião Rodolfo. **Glossário Luso-Asiático**, vol. 2. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919, p. 424.

Veiga Bueno, membro de importante família da aristocracia local, no século XVIII²⁴⁹. Outro caso, dessa vez no Recolhimento das Macaúbas, a autora aponta que era exigido o pagamento de 900 mil réis de dote, 300 mil réis de propinas para fábrica da Igreja e sacristia, além do enxoval que fosse utilizar. No Convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, o dote era de 100 mil réis²⁵⁰. O valor oficial dos dotes era determinado por cada instituição, mas flexibilizações existiam, de acordo com a situação de cada religiosa, como veremos alguns casos adiante.

O costume de isentar religiosas do dote, ou de parte dele, foi comum nas instituições de reclusão nas possessões portuguesas, principalmente devido à influência de autoridades civis. No que se refere ao Reino, a intervenção de monarcas na administração de mosteiros produziu efeitos desastrosos, segundo Fortunato Almeida²⁵¹. Permissões de entrada de religiosas com isenção de pagamentos foram realizadas a fim de recompensar serviços, gratificar apaniguados e alargar rendas de pessoas da família real. Esse costume resultou na decadência de ordens religiosas no século XVI, fazendo com o Concílio de Trento determinasse medidas de reforço da autoridade do prelado diocesano sobre todas as fases da vida religiosa e a disciplina eclesiástica, destaca Adelaide Cardoso²⁵².

Contudo, a historiografia que trabalha com instituições coloniais em séculos mais à frente aponta que essa mazela se estendeu ao longo do tempo. Algranti menciona que, em 1810, foi solicitado por meio de ofício a entrada de uma educanda no convento d'Ajuda, localizado no Brasil. A solicitação foi acompanhada do pedido de isenção do piso que deveriam fazer as pupilas à comunidade. Não se sabe ao certo o que levou à necessidade de se pedir isenção, pois o ofício não é claro quanto a isto. Algranti atenta que, na América Portuguesa, a situação era altamente favorável a essas admissões, pois a maior parte dos estabelecimentos não era oficialmente um convento e também pelo fato de o Padroado permitir que o monarca pudesse se intrometer em assuntos de alçada da Igreja. Isso prejudicou a instituição a longo prazo. A autora exclama que o grande número de reclusas vivendo na Ajuda aumentou, conseqüentemente, o número de

²⁴⁹ ALGRANTI, Leila Meza. Op. cit., 1994, p. 189.

²⁵⁰ Ibidem, p. 200.

²⁵¹ ALMEIDA, Fortunato. **História da Igreja em Portugal**. Barcelos: Livraria Civilização, v. 2, 1968, p. 206.

²⁵² CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes. **As religiosas e a Inquisição no Século XVII. Quadros de vida e espiritualidade**. Dissertação de Mestrado em História Moderna. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 2003, p. 33.

despesas. A isenção de dotes e de propinas concedidos a algumas mulheres, aliada à má administração das rendas, proporcionou problemas nas contas da casa de reclusão²⁵³.

Em Santa Mônica, a possibilidade de isenção do dote para alguns casos já havia sido mencionada nas Constituições. De acordo com o texto presente no documento, mulheres “de virtude conhecida e provada” poderiam ingressar no mosteiro, pois, dessa forma, “ganhará mais o mosteiro”²⁵⁴. Oliveira destaca que, desde o século XII, a entrada de mulheres em monastérios tem sido flexibilizada, permitindo-se a entrada de mulheres de diferentes condições sociais. A busca por uma religiosidade mais aos moldes dos Evangelhos, por parte de ordens como as clarissas, permitiu que o valor dos dotes fossem reduzidos e possibilitou o ingresso de um grande número de religiosas²⁵⁵.

Uma análise atenta do *Livro das profissões* das Mônicas e o *Livro de registros* nos permitiu observar que muitas religiosas professaram sem o pagamento do dote, como podemos observar na tabela abaixo.

Tabela 1 – profissões solenes e dotes

Ano de profissão	Número de profissões	Número de dotes	Número de entradas sem dote
1607	20	15	5
1608	4	2	2
1609	5	5	0
1610	5	5	0
1611	11	11	0
1612	3	3	0
1613	6	5	1
1614	7	7	0
1615	7	7	0
1616	11	10	1
1617	4	4	0

²⁵³ ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1992, p. 239-240.

²⁵⁴ MENEZES, D. Fr. Aleixo de; Santa Ann, Fr. Diogo de. Op. cit., BPE, G.R, Armº III – IV, nº 24, fl. 69.

²⁵⁵ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 48.

1618	4	4	0
1619	6	5	1
1620	11	11	0
1621	7	7	0
1622	6	6	0
1623	5	4	1
1624	4	4	0
1625	3	3	0
1626	7	7	0
1627	2	2	0
1628	5	5	0
1629	3	3	1
1630	6	6	0
1631	2	2	0
1632	1	1	0
1633	3	3	0
1634	1	1	0
1635	3	2	1
1636	1	1	0
1637	7	6	1

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

A partir da tabela apresentada, levando-se em consideração o número de profissões, observa-se que doze religiosas foram isentas do pagamento do dote. Os

motivos que levaram a essa isenção são variados. Sabe-se que as fundadoras, Soror Filipa da Trindade e Soror Maria do Espírito Santo, não realizaram o pagamento ao professarem os votos. A leitura das relações de vida presentes na escrita de Santa Maria e no *Livro dos registros* permite compreender quem foram essas mulheres que realizaram os votos sem o pagamento do dote.

O *Livro de registros* foi escrito pela escritã Soror Barbara de Jesus, visto que a religiosa ocupava este cargo no período em que o documento é datado²⁵⁶. Como observa Oliveira, a leitura dos Livros nos permite perceber que a escritã fazia questão de ressaltar as isenções permitidas pelo mosteiro, a fim de ressaltar a caridade como forma de defesa da instituição²⁵⁷. A profissão de Antonia de Jesus (?-1618), em 1613, é um exemplo disso. A escritã do mosteiro registou que “Não arrecadamos nada do seu dote pollo dito seu pay falecer sem servir a sua fortaleza”²⁵⁸. Esse caso revela a intenção de exaltar a instituição por sua caridade e por sua benevolência.

Anna da Conceição (?-1632) foi uma das religiosas isentas ainda no primeiro ano da fundação do mosteiro. De acordo com os *registros*, “Não teve nenhum dote pelo senhor Arcebispo fundador a receber por ser neta de Dom Paulo de Lima, e estar desamparada, e até aqui ao mês da primeira profissão desta fundação”²⁵⁹. O caso de Anna nos chama atenção por ser uma profissão sem dote que ocorreu por desejo do Arcebispo. Os *registros* também nos indicam o caso de outras quatro mulheres que foram dispensadas do valor por determinação de Meneses. Anna de São Bartholomeu (?-1665), que professou em 1629, foi escusa do valor “por ser esta freira Recebida por parenta das Madres fundadoras e em graça dellas que em muito mais lhe devemos”²⁶⁰.

Jeronyma de Jesus (? – 1613), apesar de pertencer a uma família abastada, passava por dificuldades financeiras. Nas palavras de Santa Maria,

Seus pais se chamaram Jorge Mourato e Elena Simões. Casaram-na com um homem muito nobre, chamado Agostinho de Sousa, a quem deram competente, mas ele o soube gastar tão brevemente que morrendo ficou sua mulher com tantas dividas, que para se haver de

²⁵⁶ Apesar de não haver assinatura no *Livro*, foi possível chegar a esta conclusão a partir da leitura da *Apologia*, onde é apresentado uma certidão com data de 9/12/1632, assinada por Soror Barbara de Jesus. Apud: SANTA ANNA, Fr. Diogo de. **Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa, e resposta, e satisfação, e boa informação a queixa [...]**. 1632. ANTT, Manuscrito da Livraria, nº 0087, fl. 225.

²⁵⁷ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vidas. Op. cit., 2019, p. 271.

²⁵⁸ **Livro de registro...** APP, nº 249, CPG/018/Lv003, fl. 65.

²⁵⁹ **Livro de registro...** APP, nº 249, CPG/018/Lv003, fl. 55.

²⁶⁰ **Livro de registro...** APP, nº 249, CPG/018/Lv003, fl. 42.

recolher no convento, não teve coisa alguma para o seu dote: mas dispôs que Deus que o achasse na piedade de Arcebispo D. Frei Aleixo de Menezes, que atendendo à grande virtude, e recolhimento desta honesta viúva, a recolheu no convento, poucos meses depois de sua fundação²⁶¹.

É possível notar no tom elogioso do Frei que o comportamento exemplar da religiosa que, “com tanta alegria abraçou os rigores do instituto” e dedicou a vida à devoção ao Santíssimo Sacramento e à vivência em comunidade, foi suficiente para permitir a sua profissão, sem o dote.

Depois de professa, ainda procurou satisfazer com maior cuidado os empenhos em que Deus a havia posto, em a levar à sua casa, sendo tão pobre [...] Foi muito devota e nunca faltou em o receber o Santíssimo Sacramento todas as vezes que a comunidade o recebia, o que fazia com grande fervor a sua alma²⁶².

Nas relações de vida das religiosas, é dito que a serva de Deus “deixou as propriedades de benz que porservia trazendo consigo ao mosteiro o que tinha”. O registro de Jeronyma chama atenção para pagamentos realizados apenas com propriedades, viagens e demais serviços. Por exemplo, Soror Isabel do Rosário (? – 1627) tem sua data de profissão registrada no ano de 1620, e consta na documentação que “arecamos hu'a aldea q vendemos por mil e quinhentos xerafins e outra fazenda q se vendeo por oitocentos xerafins”. Também há o registro de Soror Barbara da Ressurreição (? – 1639), professa em 1622, em que consta apenas que “arecamos de seu dote dous mil xerafins e hua's boticas deq se tem perdido o preço”.

Sobre provento realizado por meio da contrapartida de serviços, há o registro de Soror Maria da Purificação, que realizou os votos sem o dote, “mas obrigou hu'a agvogado seu cunhado avogar pello mosteiro em sua vida”. Ou seja, o serviço prestado pelo cunhado advogado ao mosteiro serviu como pagamento. Quanto a embolsos realizados com viagens e com propriedades, os *registros* mencionam cinco, sendo duas promessas. O primeiro, de uma viagem à China, seria pago juntamente com algumas propriedades em nome do dote de Soror Catharina e das três filhas (já mencionadas acima no capítulo). A outra viagem, com destino a Moçambique, serviria para pagar o dote de Soror Izabel de Espírito Santo, que professou em 1607. Oliveira elucida que o

²⁶¹SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. **História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia, e do Império Lusitano do Oriente**. Lisboa, 1699, p. 724.

²⁶² SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Op. cit., 1699, p. 725.

pagamento do dote por meio de viagens demonstra como o mosteiro estava inserido nas dinâmicas econômicas do Oriente Português. Além disso, os serviços prestados em nome do dote também eram interessantes à instituição, pois, de qualquer forma, a administração sairia lucrando, evitando gastos²⁶³.

Também contam casos de mulheres que pagaram dotes acima do determinado e que entregaram o dote mais a herança, atingindo valores muito acima do determinado nas Constituições. Consta nos *registros* que Maria do Salvador (?-1616) professou em 161, pagando dote e herança de 4.500 xerafins. Outra religiosa, Maria da Assenção (?-1662), professou os votos em 1630 entregando “seu dote e herança dous mil e quinhentos xerafins com declaração que do Rendimento dos quinhentos avera tença em sua vida²⁶⁴”.

O *Livro dos Registros* nos mostra que a não isenção do dote não significa que o valor pago cumpriu a determinação dos 2 mil xerafins. Soror Barbara registra a entrada de algumas religiosas sob pagamentos que variavam entre 900 e 1.500 xerafins. Soror Mônica da Mãe de Deus (? – 1642), cuja profissão está datada no ano de 1609, “teve dote e herança de mil e quinhentos xerafins”²⁶⁵, como consta no *Livro dos registros*. A religiosa Soror Natalia de Jesus professou em 1607 e entregou apenas 900 xerafins de dote.

Os dotes mencionados foram fundamentais para o acúmulo de capital da casa, já que sua construção sofreu com a falta de um financiamento expressivo por parte do fundador e do não cumprimento da ajuda da vereação, como foi visto na introdução desta dissertação. O número considerável de profissões com dotes - atingindo ou não o valor de 2 mil xerafins – auxiliou no aumento do patrimônio conventual.

Oliveira assinala que as receitas de Santa Mônica provinham de diferentes meios. Ao ingressarem na instituição, as mulheres ficavam encarregadas das despesas da comunidade. A comunidade exigia uma quantia acertada para os custos da vida das religiosas enquanto pupilas ou noviças. Esse seria o valor a ser pago antes do dote, ou seja, antes da profissão²⁶⁶. Trata-se de um contrato de dote que estabeleceria o sustento da religiosa no período em que estivesse na instituição sem realizar os votos. Consta nas Constituições que esse valor seria de 100 xerafins ao ano, mas tal determinação poderia

²⁶³ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas de. Op. cit., 2019, p. 275 e 276.

²⁶⁴ **Livro de registro...** APP, nº 249, CPG/018/Lv003, fl. 83.

²⁶⁵ **Livro de registro...** APP, nº 249, CPG/018/Lv003, fl. 77.

²⁶⁶ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 262.

sofrer alterações, caso o prelado considerasse necessário, mediante o aumento de gastos²⁶⁷. De acordo com o texto das constituições,

como isto se trata da sustentação, que se regula conforme aos gastos das terras no comer, vestir e mais cousas necessárias, e enfermidade que se alteraõ com o tempo, posto que pera o diante não possamos determinar cousa certa, pera o presente conformandonos com os gastos da terra, que agora há²⁶⁸.

Foi localizado um contrato realizado em 1612, no qual José Alvares de Torres utilizaria o valor que sua filha, Antonia do Espírito Santo, havia herdado da mãe para pagar as despesas da menina. Seria a junção de 1588 xerafins, 10 tangas, 40 réis (da herança da mãe), mais 412 xerafins, 1 tanga e 20 réis, totalizando 2 mil xerafins. A menina realizou profissão três anos depois, em 01/11/1615²⁶⁹.

Oliveira acentua que a comunidade não poderia exigir o pagamento do dote antes da realização dos votos solenes, pois haveria a possibilidade de a família e a própria religiosa desistirem da entrada durante o período do noviciado. Por isso, o dotador poderia deixar o pagamento do contrato por meio de dinheiro, de ouro, de prata ou de alguma pessoa que ficasse responsável pelo pagamento no ato da profissão. A possibilidade de haver um fiador no contrato garantia o pagamento. A instituição se mostrava cuidadosa com a reclusa do pagamento do dote adiantado, pois, ainda de acordo com Oliveira, Meneses buscava reforçar a proibição dessas práticas, já arraigadas na Península Ibérica, que se espalharam pelas colônias, contrariando as determinações de Trento²⁷⁰.

2.3 – O conflito entre as Mônicas e poder camarário: acusações e defesas

Como visto anteriormente, os dotes foram a principal forma de riqueza das instituições femininas no mundo Ibérico e suas possessões. Esse bem levado pelas

²⁶⁷ Exemplos da alteração do valor do contrato foram citados por Oliveira em sua pesquisa. Ao analisar contatos realizados no século XVIII, a historiadora constatou pagamentos de 30 xerafins durante mensais, totalizando 360 xerafins anuais. Ou seja, um valor muito além do presente nas Constituições. Apesar dos recibos não demonstrarem o motivo destas mudanças, pode-se considerar que houve um aumento dos preços de alimentos básicos na Índia, já que os recibos se referem à alimentação de educandas. OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 263.

²⁶⁸ MENEZES, D. Fr. Aleixo e Santa Anna, Fr. Diogo de. **Op. cit.**, BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24, fl. 69v.

²⁶⁹ JESUS, Sor. Barbara de. Op. cit., APP, nº 249, CPG/018/Lv003, fl. 3v., 4v.

²⁷⁰ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 275.

mulheres se refletia nas relações sociais, familiares e econômicas das religiosas, como aponta López. A autora afirma que o ingresso de mulheres nos mosteiros fortalecia a identificação de determinados grupos sociais por meio dos laços de parentesco e que este fato é fundamental para compreender o fenômeno do crescimento econômico e o aumento do número de inaugurações de casas de reclusão feminina na América espanhola²⁷¹.

O Mosteiro de Santa Mônica gozou de grande fama e de crescimento econômico desde a sua fundação, atraindo mulheres de várias partes do Império luso-asiático. Timothy Coates destaca que, nas primeiras duas décadas de sua fundação, Santa Mônica já abrigava noventa e seis freiras de diversas partes do Oriente e cento e vinte nove dotes, chegando ao mais alto número de profissões em 1650, quando abrigou cento e quatro freiras²⁷².

Entre sessenta e cinco e setenta por cento das mulheres que entravam eram castiças, mestiças e goesas das terras à volta da cidade; as restantes vinham praticamente de todos os cantos do Estado da Índia. Apenas um punhado de mulheres vinha de áreas que se encontravam fora do controle político português. Consequentemente, Santa Mônica estava firmemente ligado à sociedade goesa, ao mesmo tempo que gozava, em todo império asiático, da fama de ser um convento distinto. O mosteiro veio a ser um elo mais na união dos postos avançados dispersos da Ásia portuguesa. Neste caso, o ela era uma poderosa instituição social e religiosa para mulheres e o primeiro convento cristão fundado pelos portugueses na Ásia²⁷³.

Por meio dos dados descritos na tabela 1, entre 1607 e 1626, o crescimento do número de monjas foi contínuo. Das primeiras vinte mulheres que realizaram os votos, na fundação do mosteiro, este número evoluiu para 101, até 1637. O elevado número de profissões em 1607 ocorreu devido à inauguração oficial da instituição, quando houve a procissão das primeiras freiras, vindas do Recolhimento da Serra. Não foi constatado nenhum outro ano em que houvesse uma quantidade de ingressos tão grande em tão pouco tempo. Os números máximos chegaram a sete e a oito profissões anuais. Isso ocorreu também devido à alta taxa de mortalidade. Observamos que as mortes, até o ano de 1636, atingiam o número de um a cinco mulheres. Oliveira também chegou a esses dados e acrescenta ainda que se tratam apenas de estimativas, pois, até 1732, não foi possível levantar a data de óbito de seis religiosas²⁷⁴.

²⁷¹ LÓPEZ, Rosalva Loreto. Op. cit., 1990, p. 34.

²⁷² COATES, Thimoty. Op. cit., 1998, p. 263.

²⁷³ Ibidem, p. 268.

²⁷⁴ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. Cit., 2019, p. 171.

O breve do Papa Gregório XV, de 10 março de 1622, fixou o número de monjas de véu preto em 100, e, durante os primeiros cinquenta anos, a quantidade ficou próxima a este número. Tendo contato com o Livro das profissões, foi possível averiguar que o ano em que as profissões chegaram ao número máximo foi em 1643, com 108 mulheres. A única fonte documental que apresenta informações quantitativas a respeito das diversas categorias existentes em suas diversas estratificações no mosteiro é o *Tratado...* de 1613²⁷⁵. Como consta nessa documentação, viviam no mosteiro, na década de 1610, 117 mulheres, desde as que ocupavam o topo da hierarquia – as de véu preto – às serviçais. Contudo, as cafras – mulheres escravas naturais, em geral, da costa leste de África – não são especificadas. Somente em *Apologia* (1632) essas mulheres são mencionadas de forma quantitativa. No breve tratado, Santa Anna registra 33 servidoras com correia de Santo Agostinho – em um total de 115 religiosas -, no ano de 1613²⁷⁶, enquanto na *Apologia* de 1632, o Frei registra 60 cafras, escravas e 50 servidoras de São Thomé²⁷⁷.

A partir de 1656, observa-se um declínio relevante do número de profissões, mas não é o nosso intuito nos aprofundarmos, pois ultrapassa o recorte temporal proposto para esta pesquisa. Apesar disso, vale ressaltar que essa queda é determinada por inúmeros fatores, dentre eles, o encolhimento do espaço de influência exercido pela casa conventual devido à crise que enfrentava o Império português no Oriente.

Oliveira lamenta que a única versão existente do *Livro das profissões* é a transcrição realizada por António Moniz Júnior, publicada pela revista Oriente Português, no início do século XX²⁷⁸. Apesar de muito relevante a transcrição, não temos acesso à documentação original. Isso não inviabiliza a utilização dessa publicação como fonte para nossa pesquisa, mas é importante ressaltar que as conclusões às quais chegamos a partir da análise desse material são apenas estimativas.

O rápido crescimento de profissões e de dotes contrastava com o declínio do Império Português na Índia, que amargava uma crise diante de embates que se estendiam há décadas. O Estado da Índia erguido por portugueses traduziu-se como um

²⁷⁵ Referência do Tratado.

²⁷⁶ SANTA ANNA, Fr. Diogo de. **Breve Tratado do muito Religiosíssimo mosteiro de S. Mônica de Goa de Religiosas do Insigne Doutor da Igreja S. Agostinho. 1613. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Ms. 1085.**

²⁷⁷ SANTA ANNA, Fr. Diogo de. **Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa [...]. 1632, ANTT, Manuscritos da Livraria, nº 0087.**

²⁷⁸ **Livro das profissões do Mosteiro de Santa Mônica de Goa. Apud: MONIZ (Júnior), António Francisco. Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Mônica de Goa. In: O Oriente Português, vol. XV, nº 07-08 a vol. XVII, nº 05-06, 1920.**

império marítimo-comercial, composto por colônias e por feitorias banhadas pelo Índico e pelo Pacífico. O poderio português no Índico atingiu grande êxito no início do século XVII, mas não contava com as concorrências comercial e militar dos novos atores europeus que viriam a surgir.

A concorrência de holandeses e de ingleses reduziu a influência lusa no Sudeste Asiático, no golfo Pérsico, na costa do Malabar e na baía de Bengala, como apontam Francisco Bethencourt e Diego Ramada Curto. Inglaterra e Holanda afrontavam o poderio de Portugal e instigavam os reis locais a enfrentarem seus colonizadores portugueses, fazendo com que as fortunas e os fidalgos do Império português no Oriente entrassem em declínio. O mosteiro das agostinhas assinalara um período de desalento, atravessado pela pressão de holandeses da VOC (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*) e por inúmeras perdas territoriais na Ásia e na América²⁷⁹. Chaudhuri, ao analisar a conjuntura, revela que a concorrência dessas potências europeias foi muito desfavorável às conquistas lusitanas no Oriente, provocando a perda gradual de importantes feitorias²⁸⁰. Bethencourt e Curto assinalam que, na década de 1630, os potentados locais, aliando-se por vezes a outras potências europeias, expulsaram Portugal de Bengala, de Ceilão, da Etiópia e do Japão, não obstante à continuada circulação das comunidades mercantis portuguesas²⁸¹.

Sanjay Subrahmanyam concorda que o poderio holandês, com sua forte capacidade militar, foi capaz de deter as investidas portuguesas no Oriente, mas afirma que o conflito entre os dois atores europeus não pode ser minimizado a este fator. A perda do monopólio do Japão e de territórios, como Sirião, Ormuz, Ugulim e portos do

²⁷⁹ GONÇALVES, Margareth de Almeida. **Gloria de Deus, ao serviço do Rei e ao bem desta República: freiras de Santa Mônica de Goa e a cristandade no oriente pela escrita do agostinho frei Diogo de Santa Anna na década de 1630**. História (São Paulo), v.32, n.1, 2013, p. 253.

²⁸⁰ CHAUDHURI, K. **História da expansão portuguesa**. v. II. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1998, p. 86.

²⁸¹ A expansão portuguesa é marcada por continuidade e discontinuidades, isto é, transformações nos padrões de duas atividades como atentam Bethencourt e Curto. Embora não seja de intuito aprofundar essa temática e alongar a análise a respeito da crise enfrentada por Portugal em suas áreas de influência no Índico, pois o conflito se estende mais do que o recorte temporal proposto por esta dissertação – tendo seus indícios iniciais no século XVI, se alongando até o século XVIII –, é preciso mencionar que a região de Goa retorna a poderio luso nas décadas de 174, 1750 e 1760, como mencionam os autores. O confronto travado ainda no século XVI intensifica-se com a ocupação definitiva de Mombaça, pelo Império Omani e conquista da Província do Norte pela Confederação Marata. Na opinião dos historiadores, esses episódios confirmaram a emergência da concentração de forças ao redor de Goa e prefiguraram a posição cada vez mais periférica das possessões portuguesas no continente asiático, quando comparado a demais potências europeias.

Canará não está diretamente relacionada às ações holandesas. O envolvimento de outros participantes, sobretudo asiáticos, não pode ser marginalizado, determina o autor. Entre as primeiras décadas dos seiscentos, os holandeses - e os ingleses, com menor participação, – teriam conquistado espaço no continente asiático por meio da exploração de redes políticas e comerciais anti-portugueses; por exemplo, a aliança entre os ingleses e a Pérsia safávida²⁸².

Quanto à questão do “protagonismo” na disputa entre as potências europeias na Ásia, Anthony Disney afirma que o sucesso de ingleses e de holandeses nos embates com portugueses pode ser explicado pela maior eficiência das companhias com relação à organização comercial. Um maior financiamento da expansão que contrastava com a dificuldade de Portugal em investir na defesa de seu império já estabelecido, devido a recorrentes casos de corrupção e de negligências internas de um corpo burocrático, que ainda possuía forte presença eclesiástica, considerada ultrapassada pelo autor. Tais fatores teriam colaborado para o declínio da Companhia Portuguesa das Índias Orientais.

Oliveira aponta que o raio de ação do mosteiro foi afetado pelas sucessivas perdas territoriais de Portugal²⁸³. A partir do Livro das profissões, é possível observar que o número de ingressas de outras partes do Oriente diminuiu de forma expressiva, fazendo com que o Santa Mônica possuísse ter uma dimensão mais local²⁸⁴. Isso não significa que a instituição perdeu sua importância para aquela sociedade.

Não foi a primeira vez que o dote esteve à luz de crises entre Portugal e seu Império no Oriente. A concessão de dotes, como clarifica Thimoty Coates, integrava um costume recorrente na política de casamentos entre as *órfãs d’el rey* – moças de Portugal enviadas a Goa para se casarem e se instalarem – e soldados do rei. As primeiras órfãs vinham do Recolhimento do Castelo, em Lisboa, e, ao desembarcarem na capital do Estado da Índia entre as décadas de 1570 e 1580, ficavam sob a tutela de famílias fidalgas e eram sustentadas pela Misericórdia de Goa, pela Câmara e pelo vice-rei e pelo governador²⁸⁵. Coates especifica que esse regime de envio de órfãs pretendia

²⁸² SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O Império Asiático Português. 1500-1700: uma História Política e Econômica.**São Paulo: Difel, 1995, p. 221-223.

²⁸³ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 396.

²⁸⁴ A origem das freiras do Mosteiro de Santa Mônica será analisada mais atentamente no capítulo 3.

²⁸⁵ José Ferreira Martins esclarece que era responsabilidade da Misericórdia de Goa viabilizar a permanência das *órfãs*, garantindo moradia e alimentação até se casarem. Cabia ao poder camarário providenciar o casamento por meio dos casamenteiros. O vice-rei ou governador

recompensar os nobres e os fidalgos por seus serviços à Coroa e acalantar a mazela enfrentada por Portugal com o aumento considerável de órfãs e, claro, incentivar o povoamento nas colônias²⁸⁶.

As primeiras décadas de implantação dessa política de casamentos ocorreram como bem planejou a Coroa. O vice-rei ou governador oferecia os dotes em dinheiro ou em cargos de burocracia imperial, de terras, de fortes e de feitorias. O contínuo desembarque de órfãs reinóis e o aumento de órfãs nativas – filhas de portugueses que morriam servindo à Coroa em Goa – causou um desequilíbrio no projeto português. As instâncias responsáveis pelas órfãs já alertavam o rei quanto à dificuldade em aparar ambas as órfãs em um momento delicado que o império português do Oriente vivia²⁸⁷. Como bem ressaltou Oliveira, essa instabilidade favoreceu a criação do Recolhimento de Nossa Senhora da Serra²⁸⁸, uma das obras do legado de Frei Aleixo de Meneses, “que se destinava a dar seguro abrigo às filhas, às mulheres, às irmãs daqueles que se punham a sua espada ao serviço da pátria e do seu Rei”²⁸⁹.

Foi nesse conturbado cenário que a Câmara goesa intensificou a pressão sobre o mosteiro, então administrado por Frei Diogo de Santa Anna. Coates defende que o conflito foi ocasionado principalmente pela queda do número de casamento entre os soldados e as jovens locais – eventualidade que amedrontava a Coroa portuguesa antes da fundação da casa.

Lisboa sentia que o convento no Estado da Índia afetaria o número de casamento portugueses, desse modo frustrando os planos de colonização, designadamente os projetos subjacentes ao envio de raparigas órfãs [...] O Senado da Câmara, em contrapartida, estava reocupado não só com o fato de Santa Mônica contribuir para a diminuição do número de eventuais esposas portuguesas, mas também com o fato de o convento se estar a tornar demasiado rico²⁹⁰.

O segundo momento da crise, em 1620, teve como cerne o número de professoras na instituição. O rei Felipe II, em carta ao governador Fernão de Albuquerque (1619-1622) e à Inquisição de Goa, pediu que o número de freiras chegasse ao máximo de 40,

deveria conceder o dote do casamento. MARTINS, José Frederico Ferreira. **Historia da Misericórdia de Goa**. In: O Oriente Português. Nova Goa: Imprensa Nacional, v.6, n. 9-10, 1909, p. 317.

²⁸⁶COATES, Timothy. **Degredados e Órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português, 1550-1755**. Lisboa: CNPCDP, 1998, p. 366.

²⁸⁷ Ibidem, p. 364.

²⁸⁸ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *Op. cit.*, 2012, p. 110.

²⁸⁹ MARTINS. *Op. cit.*, 1909, p. 307.

²⁹⁰ COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 259.

conforme pedido da Câmara, e que não houvesse mais ingresso de religiosas, para que o mosteiro fosse extinguido quando todas que o habitavam viessem a óbito. O argumento utilizado para defender esse pedido era que o elevado número de mulheres impedia a política matrimonial na região²⁹¹. Essa preocupação fica evidente na carta.

[...] e também me propôs que pelas mesmas razões que a Câmara aponta, se devia extinguir o dito Mosteiro por morte das freiras que há nele, [...] porque para conservarem a virtude e recolhimento das pessoas virtuosas era bastante meio casa de recolhimento [...] sempre se tivera por necessário para a conservação daquele estado fora naturalizar nele a nação portuguesa valendo-se de todos os meios possíveis por efetuar casamento de soldados portugueses com as naturais da terra a custa de minha fazenda, e deppos se ajudou este intento com se enviarem órfãs deste Reino (como ainda agora se faz) a que se dão dotes por minha conta, [...] parece contra o bom governo dar-se ocasião a se impedirem casamentos principalmente das mulheres mais nobres e ricas, que são as que professaram no dito Mosteiro²⁹².

A Vereação também alegava que o envio de filhas excedentes para preservação dos bens familiares impedia a expansão do sistema matrimonial nas colônias. Em outra carta, desta vez do rei a D. Francisco da Gama, então vice-rei em 1624, um novo limite de freiras foi pedido, sendo estendido de 40 para 50²⁹³. Em correspondência, o inquisidor Francisco Borges de Souza saiu em defesa da casa das agostinhas, afirmando que o mosteiro representava um importante papel na vida das mulheres no Oriente e que os bens conventuais não eram tão prejudiciais à Coroa, em comparação à perda de uma embarcação de mercadorias em viagens ao Reino²⁹⁴. As limitações pedidas em cartas trocadas entre rei e vice-rei de nada adiantaram, pois os breves papais que determinavam a profissão de 100 mulheres por vez saíram ganhando.

Além de pôr em cheque a política de matrimônio, o mosteiro era acusado de tirar as riquezas da Índia ao atrair donzelas e viúvas ricas em idade de casar. Maria de Lourdes Fernandes elucida que a situação complexa das viúvas na sociedade cristã poderia ser multifacetada, já que era definida por fatores diversos, como a idade, o

²⁹¹**BNRJ, Inquisição de Goa, 25, 1.** Apud: PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e Rego, Antonio da Silva (dir.). 1880-1982, p. 251.

²⁹²**BNRJ, Inquisição de Goa.**Cód. 8. Doc. 128. Apud: PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e Rego, Antonio da Silva (dir.). 1880-1982, p. 253.

²⁹³**Carta Régia de 23 de março de 1624.** Apud: PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e Rego, Antonio da Silva (dir.). 1880-1982, pp. 363-364.

²⁹⁴**Carta do Inquisidor de Goa ao rei de 20 de março de 1623.** Apud: PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e Rego, Antonio da Silva (dir.). 1880-1982, pp. 82-83.

grupo social e o fato de ser ou não mãe. A autora assinala um dos pontos da acusação da Câmara à casa das monjas agostinhas: a idade das viúvas. Aquelas que enviuvassem mais cedo, era preferível que se encaminhassem ao mosteiro para debruçarem suas esperanças em Deus a se manterem viúvas. Contudo, as segundas núpcias poderiam ser aconselhadas para que não se perdessem na imoralidade, pois, de acordo com São Paulo, “mais vale casar-se que embarçar-se”. Pelo que podemos notar, de forma contrária à Igreja, a Câmara enxergava na viúva mais jovem a possibilidade de manutenção da política de casamentos e a circulação de dotes e, conseqüentemente, maior arrecadação no comércio e nos impostos – que, de acordo com as lamentações camarárias, sofreram declínio após a fundação do mosteiro²⁹⁵.

Os ataques às profissões de viúvas ricas ficam ainda mais evidentes no parecer de Gonçalo Pinto da Fonseca. Em carta, o presidente da Relação de Goa questiona quanto ao número elevado de freiras no mosteiro ainda nos primeiros oito anos de sua fundação, o alto valor de dote pago por cada uma delas revela, de forma acusatória, e que a instituição tinha interesse maior em aceitar as enviuvadas. Fonseca afirma que acúmulo se deu pela grande entrada de órfãs que entregaram ao mosteiro tudo o que herdaram dos pais e de viúvas ricas “que o convento pretende como noviças, e não as órfãs pobres e desamparadas [...] as quais eram realmente admitidas no convento[...]”²⁹⁶.

Bethencourt divide o conflito em três momentos mais relevantes. O primeiro momento seria no ano de 1613; o segundo, na década de 1620; por último, o período entre 1632 e 1636, quando o milagre do crucifixo era considerado peça-chave na defesa da casa conventual, como veremos mais adiante.

D. Catarina de Lima, esposa do falecido Sancho de Vasconcelos²⁹⁷, “que ficando viúva, soube dar as costas ao mundo e ir buscar o seguro porto da casa de Deus, e nela obrou sempre com raro exemplo”²⁹⁸. Ao tomar o hábito, adotou o nome de Soror Catarina de Santa Mônica (? – 1620). A viúva ingressou no mosteiro onde suas filhas já se recolhiam. Essas eram Soror Helena da Madre de Deus, Soror Barbara de Jesus e Soror Ignácia das Chagas. De acordo com o *Livro de registro*,

²⁹⁵ Ibidem, p. 260.

²⁹⁶ Trecho do parecer de Gonçalo Pinto da Fonseca, retirado do livro de Coates. O autor não apresenta a referência do trecho citado. Apud: COATES, Thimoty. Op. cit., 1998, p. 261.

²⁹⁷ Conforme explica Manuel Lobato, Sancho Vasconcelos foi capitão da fortaleza de Amboíno e capitão geral do Sul. A fortaleza, também denominada Forte de Nossa Senhora de Anunciadas. Localizava-se na Ilha de Amboíno, no Arquipélago as Molucas, atual Indonésia. Cf: LOBATO, Manuel. Forte de Nossa Senhora de Anunciada. Kota Ambon [Ambom/Amboino], Maluku, Indonésia.

²⁹⁸ SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. Op. cit., 1699, p. 661.

[...] veio do estado de viúva e era viúva do insigne capitão e geral do sul Sancho de Vasconcelos, muito assinalado nele em vitórias e fundações e recuperações de fortalezas, e mais de três filhas q atrás ficam professoras, e veio com todas elas a pretensão de uma viagem da china, que até o presente não teve efeito, e tão bem vieram umas casas que se venderam por setecentos e cinquenta xerafins e umas escrituras de dinheiro de suas órfãs de que se não arrecadou coisa alguma por tudo ser mal administrado pelo juízo dos órfãos e mal parado a Majestade de El Rey nosso senhor mandou que se desse neste mosteiro a cada uma destas quatro freiras mãe e filhas cem xerafins de tença enquanto cada uma vivesse são falecidas duas e das outras duas que vivem é uma delas, a velha que passa de oitenta anos de idade, e desde que o Conde de Linhares entrou no governo do estado, não se lhes paga nada devendo-lhe os serviços e a fazenda Real, mais q a todas quantas viúvas enviuvaram na Índia como consta pelos papéis que disso há [...]²⁹⁹

As filhas de Catarina estiveram entre as primeiras mulheres a tomarem hábito no mosteiro. Como consta na documentação, Sor. Elena de Madre de Deus e Sor. Barbara de Jesus ingressaram em 8 de setembro de 1607, enquanto Sor. Ignacia das Chagas, em 9 de novembro de 1608. A mãe das religiosas tomou hábito em 5 de julho de 1609.

Soror Catarina enviou uma carta em que reclamava o pagamento das dívidas reais à sua família pelos serviços prestados por seu marido e por dois filhos já falecidos e uma viagem à China – de grande importância econômica –, que havia sido dada a uma de suas filhas. O objetivo era que o dinheiro fosse dado ao convento. Sendo assim, em uma carta régia ao vice-rei D. Jeronimo de Azevedo (1612-1617), o rei determinou que fosse concedido à viúva tudo o que ela havia pedido e ainda acrescentava uma tença de 100 pardaus por ano para cada uma das filhas e para a própria viúva³⁰⁰. Bethencourt alertou que poderia ter sido por esse motivo que o vice-rei passou a se posicionar contra o mosteiro, reclamando dos gastos excessivos com a construção. Esse dissabor ocorreu, provavelmente, devido ao fato de o vice-rei ser obrigado a retirar essas quantias de seus empreendimentos bélicos, destinados à defesa dos territórios portugueses³⁰¹. Não se sabe se o valor foi realmente pago, pois, até a data da escritura do *Livro de registro*, não constava o pagamento.

A entrada de Catarina ocorreu antes mesmo que seu marido tivesse sido sepultado. Além de agitar as relações entre a Câmara e o mosteiro, a profissão da viúva

²⁹⁹ Livro de registro da entrada das primeiras madres e noviças no Convento de Santa Mônica. APP, nº 249, CPG/018/Lv003.

³⁰⁰ Ibidem, p. 634.

³⁰¹

também abalou a oligarquia local, como afirma Bethencourt. Isso porque as irmãs eram oriundas de uma família rica de Cochim³⁰².

Outro caso envolvendo uma viúva rica nos chama atenção, no início da década de 1632. Esse pode ser considerado o segundo momento da crise, apontado por Bethencourt. Catarina Vieira (?-1633)³⁰³ ingressou na instituição após a morte do marido, Pedro Mascarenhas. Consta na documentação que Soror Catarina também já tinha duas irmãs no mosteiro: Soror Gracia da Trindade e Soror Joanna da Coluna, que professaram em 6 de fevereiro de 1613 e em 21 de outubro de 1620, respectivamente. O núcleo familiar formado por essas monjas sofreu uma perda na entrada de Soror Catarina, em 1633, pois sua irmã, Gracia, faleceu no final do mesmo ano³⁰⁴. Esse episódio iniciaria o terceiro e o último momentos relevantes do conflito entre o Mosteiro e a Câmara.

Oliveira demonstra que a entrada da viúva de Mascarenhas deixa clara a rejeição da vereação – e, conseqüentemente, da população – em relação à entrada de viúvas ricas no mosteiro. A insatisfação se dava a partir da alegação de que a riqueza da família era transferida aos cofres da instituição. Com isso, as acusações se acirraram, e o poder régio passou a acusar os agostinhos de raptos, que tinham como hábito o sequestro de viúvas nobres e ricas para tomarem posse de suas fortunas em benefício da casa³⁰⁵. A vereação acreditava que Soror Catharina da Madre de Deus favoreceria a ordem das carmelitas, à qual seu marido fez uma doação de 20 mil xerafins para construção da Igreja das carmelitas³⁰⁶. Devido a isso, a profissão da viúva no mosteiro da ordem dos agostinhos surpreendeu a todos.

Gonçalves explica que a petição inicial da Câmara, de 10 de fevereiro de 1632, acusava o mosteiro de raptar a viúva de Mascarenhas no próprio dia de sua morte, ocorrida em 8 de fevereiro. Após completar o período de noviciado, com o nome de Catharina de Madre de Deus, a viúva não pôde realizar a profissão, por proibição do

³⁰² BETHENCOURT, Francisco. Op. cit., 1994, p. 636.

³⁰³ Não se sabe ao certo o nome religioso assumido por D. Catarina, pois, no *Livro de profissões* e no *Livro de Registro* seu nome aparece como Catharina de Madre de Deus, enquanto na *H.F* de Santa Maria, o frei a chama de Catharina de Nossa senhora do Monte do Carmo. Em *Apologia*, Santa Anna não menciona seu nome de religiosa, apenas relata o evento que foi mencionado no corpo do texto.

³⁰⁴ **Livro de registro da entrada das primeiras madres e noviças no Convento de Santa Mônica.** APP, nº 249, CPG/018/Lv003.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 176.

³⁰⁶ SALDANHA, Manoel José Gabriel. **História de Goa (Política e Arqueológica)**. Nova Goa: Livraria. Coelho, 1925, p. 106. Apud: GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2013, p. 264.

Conde de Linhares. A religiosa realizou os votos de véu preto, tomando o nome de Catharina de Monte do Carmo – provavelmente, homenageando a ordem das carmelitas³⁰⁷.

Diante de fervorosas acusações contra a instituição cuja administração estava sob sua responsabilidade, Santa Anna escreve extensa defesa do mosteiro, que teria como destinatário o rei. Em *Apologia*, o confessor das Mônicas defende a instituição, utilizando-se de argumentos laudatórios, típicos deste gênero de escrita³⁰⁸. Margareth Gonçalves explica que a extensa narrativa “exibe a maestria do religioso na composição de um conjunto retórico de peças de origens diversas, unificadas como num instrumento de *inquisito*, organizando testemunhos que propõem desvelar a verdade”³⁰⁹. Trata-se de um escopo com registros variados – cópias das correspondências trocadas entre o Senado da Câmara de Goa e o vice-rei conde de Linhares, das cartas de Filipe IV, decretos, sermão, relação das monjas de véu preto e demais documentos que seguem um padrão escriturário de redação distinto. Ainda de acordo com a autora,

A escrita de Santa Anna reflete os procedimentos retóricos do ambiente letrado ibérico na alta idade moderna. Na *inuentio*, apresenta as partes do discurso, e tem especial desvelo na *dispositio*, com a distribuição dos argumentos, demonstrando algum treinamento nos procedimentos da dialética³¹⁰.

O documento é composto por quatro partes que se distinguem. Na primeira parte, Santa Anna descreve a perseguição que sofreu por parte do poder régio e apresenta a defesa que foi enviada ao conde de Linhares (1632). A segunda permanece narrando as acusações e mantém sua defesa (1634 – 1635). Na terceira parte, faz duras críticas ao governo do conde de Linhares (1629 – 1635) e, por último, relata o milagre do crucifixo, no qual se utiliza do argumento de santidade para defender as Mônicas³¹¹.

³⁰⁷ Idem.

³⁰⁸ SANTA ANNA, Fr. Diogo de. **Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa, e reposta, e satisfação, e boa informação a queixa, e acordo, ou para melhor se declarar a invectiva, q'a Varação da mesma cidade de Goa metrópole do estado da índia oriental, em dez de fevereiro de mil e seiscentos e trinta e dous fez contra o dito Religiozissimo Mosteiro que He de freiras da sagrada ordem dos eremitas do glorioso patriarcha sancto agostinho exímio doutor da santa Igreja.** MSLIV, número 87, 290 folhas.

³⁰⁹ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2013, p. 254.

³¹⁰ Idem.

³¹¹ SANTA ANNA, Fr. Diogo de. **Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa [...]** 1632. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 2236.

Com intuito de reforçar a defesa, pautando-se no argumento de elevação das monjas agostinianas, temos o sermão pregado por Santa Anna em dedicação à nova igreja do mosteiro, inaugurada em 1627, já mencionado³¹². Esse seria mais um documento acrescido ao arsenal já existente, potencializando argumentos do mosteiro.

Como destaca Gonçalves, o sermão introduziu variações na escrita de combinação hagiográfica, de crônica, de tratado espiritual, na alternância de exempla das *virgines illustris*, na modulação de um cristianismo crioulo, indianizado³¹³. Os sermões influenciaram no imaginário seiscentista no cerne de uma propaganda moral, sendo um grande expediente de propagação e de edificação religiosa. De acordo com Gonçalves, esse recurso foi assinalado por um repertório de oratória eclesiástica disseminado no reino e apropriado nos diversos contextos locais de evangelização do ponto de vista das devoções, dos perfis cultural e social. Pode-se dizer que o texto sermonístico foi uma importante forma de comunicação e de exposição da doutrina teológico-política do catolicismo romano, sendo, muitas vezes, ferramenta de reflexões a respeito do cotidiano de uma sociedade.

O sermão proferido em celebração do “novo templo de mulheres com aura de santidade” seguiu as formalidades vigentes de eloquência divina.

O repto da impressão demonstra o uso da parênese na irradiação política do púlpito na cidade metrópole do Estado da Índia, comovicejava no reino. O texto fixado na impressão potencializaria a perenidade da memória do mosteiro e a multiplicação de auditórios. Como assinalaremos ao longo do artigo, o sermão de frei Diogo de Santa Anna obedeceu aos protocolos correntes da oratória sagrada da segunda escolástica, que ordenou uma releitura cristã do legado do humanismo na recuperação da retórica clássica sobretudo de Cícero³¹⁴.

Vitor Serrão expõe que, no Sermão, Santa Anna elogia a perfeição da capela mor e do belo sacrário e “ornato de tão feliz igreja”, sobretudo, para propagandear os

³¹²SANTA ANNA, Fr. Diogo de. **Sermão que o padre Fr. Diogo de Santa Anna natural da cidade de Bragança, Religioso da ordem dos Eremitas do grande patriarcha Santo Augustinho; e provincial nella, e deputado do Santo officio, e da segunda instancia das ordens militares, pregou em dezanove de dezembro de mil e seis centos e vinte e sete, na dedicação da nova Igreja do insigne mosteiro da gloriosa santa Mónica da Cidade de Goa metrópole do estado da India Oriental, em missa Pontifical do Illmo e Rmo Sr Arco. Primza do oriente, Religioso da mesma ordem e Prelado do mesmo mosteiro. 1628.** Academia de Ciências de Lisboa, Ms. 696. Série Vermelha.

³¹³ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2015, p. 369.

³¹⁴ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2015, p. 369.

sucessos na empresa agostinha e o seu significado no contexto do Império³¹⁵. Em *Apologia*, Santa Anna manifesta seu orgulho diante da nova construção do Monte Santo e exclama que participou pessoalmente das obras do prédio. É possível enxergar, na fala do confessor das Mônicas, sua intenção em exaltar mais um grande feito na instituição para vincular a construção aos agostinhos, demarcando sua territorialidade dentro da ordem, aponta Oliveira. A historiadora acredita que realmente o frei tenha participado ativamente da construção, já que as dificuldades enfrentadas para erguer o prédio principal do mosteiro foram muitas³¹⁶.

Não somente das obras da igreja Santa Anna participou ativamente, como também da reconstrução da instituição. Ao final 1636, às vésperas do Natal, um acontecimento trágico assolou o mosteiro. Um incêndio ocorrido no prédio principal destruiu grande parte das acomodações. Gonçalves caracteriza o fato como um ordálio ao religioso mosteiro, logo após ter sido colocado sob padroado da coroa, acrescentando-se ao seu nome o título de Real³¹⁷. Oliveira afirma que o frei assumiu a responsabilidade de conduzir todo o processo de redecoração do cenóbio³¹⁸. Devido a esse acontecimento, as freiras deixaram a clausura, pela primeira vez, para permanecerem no Colégio do Povo³¹⁹.

As marcas da presença da Ordem dos Agostinhos estavam em toda a estrutura física da casa das monjas. Uma análise do interior do sítio no Monte Santo exhibe a maestria da decoração da casa e explica por que a construção levou onze anos para ser finalizada. Vitor Serrão descreve a igreja como um “ambiente de suave harmonia”. Toda a estrutura se enquadrava ao universo feminino do convento e mostra que a concepção das figuras e dos valores picturais apontam para o trabalho de um artista que conseguiu interpretar modelos de maneiristas italianos de concepção tradicionalista para

³¹⁵ SERRÃO, Vitor. **Pintura e devoção em Goa no tempo dos Flipes: o mosteiro de Santa Mónica no “Monte Santo” (c. 1606-139) e os seus artistas**. Oriente, nº 20, p. 11-50, 2011, p. 21.

³¹⁶ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 244.

³¹⁷ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2013, p. 273.

³¹⁸ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 245.

³¹⁹ Enquanto Arcebispo de Braga, D. Frei Agostinho de Castro, da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, fundou o Colégio de Nossa Senhora do Pópulo, em 1596. Trata-se de um espaço para a formação do clero diocesano e para a formação de religiosos que deveriam viajar em missão à Ásia. Essa instituição estabelecia uma conexão entre Braga e Goa, fazendo parte do complexo institucional dos agostinhos portugueses no Monte Santo da Cidade de Goa, completando um cenário de sacralidade. GONÇALVES, Margareth de Almeida. **A edificação da cristandade no Oriente português: questões em torno da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho no limiar do século XVII**. Revista História, São Paulo, nº 17 0, p. 107-141, jan-jun., 2014, p. 123; GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2013, p. 252.

o século XVII³²⁰. Traços maneiristas portugueses também foram encontrados nas pinturas, de acordo com o autor. O uso de cores quentes e de ouro nos nimbos nas pinturas que representa a Virgem Maria e o Menino Jesus em uma cercadura de flores. Todas os desenhos com vivos dourados, tapetes e acessórios que marcam os costumes goeses em uma espécie de crônica familiar que retrata a dimensão da vida monacal³²¹.

As reformas após o incêndio marcaram singelas mudanças na decoração do mosteiro. Por exemplo, a capela foi decorada sob influências de um modelo maneirista europeu até então não assumido por pintores que fizeram as imagens anteriores. Em uma das capelas, cenas do martírio de santos lançados às feras em um *pathos* religioso e desenhos que remetiam à fauna e à flora dos arredores das construções foram realizados durante o processo de reconstrução, como explica Serrão³²².

De acordo com Oliveira, o território foi construído de forma que combinasse com a espiritualidade feminina, seguindo as caracterizações tridentinas e uma territorialidade agostiniana. O mosteiro foi concebido para ser um símbolo de uma ideologia de clausura no Oriente³²³. Isso reforçou o seu importante papel no Oriente, não somente no período de crise com o poder régio, mas durante os longos anos em que se manteve em funcionamento.

2.4 - Eventos extraordinários no Monte Santo: o milagre do crucifixo e as chagas

João Teles e Cunha explica que o conhecimento dos milagres ocorridos em Santa Mônica, por meio dos escritos de Santa Anna e, posteriormente, de Santa Maria, torna a análise problemática, diante do tom elogioso que caracteriza o texto apologético, principalmente diante do contexto em que a obra foi escrita. Considerando a perseguição movida pela edilidade goesa à Santa Mônica, o Frei obra possui um teor encomiástico à comunidade³²⁴. Muitos foram os acontecimentos divinos que ocorreram no território do Monte Santo, aumentando a áurea do lugar. Claro que esses

³²⁰ SERRÃO, Vitor. Op. cit., 2011, p. 21 e 22.

³²¹ Ibidem, p. 24.

³²² Nesse sentido, os dotes foram essenciais não somente para a construção do mosteiro, mas para a sua reconstrução após o trágico episódio. Todos esses serviços prestados elevam a figura de Santa Anna não só como confessor, administrador e defensor, mas também como mecenas. SERRÃO, Vitor. Op. cit., 2011, p. 24.

³²³ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 245.

³²⁴ CUNHA, João Teles. **O inusitado no cotidiano de Goa: O mosteiro de Santa Mônica e o milagre da Cruz em 1636**. Blogue de História Lusófona, ano VI, agosto de 2011, p. 83.

acontecimentos foram utilizados a favor da casa das agostinhas, a fim de ressaltar a santidade do lugar frente às investidas do Conde de Linhares.

Faremos uma análise dos milagres que envolveram crucifixos para compreendermos a representatividade deste objeto sagrado no ambiente claustral e, assim, entender de que forma tais eventos divinos foram utilizados na defesa da instituição. Foram três acontecimentos extraordinários atribuídos às cruzes que existiam no Mosteiro. O primeiro, datado na noite de 8 de fevereiro de 1636, na primeira sexta-feira da Quaresma, refere-se à imagem de Cristo crucificado, que, como consta nos relatos, abria e fechava os olhos diante das monjas. Santa Anna relata que a imagem abriu e fechou os olhos vinte e seis vezes. Algumas religiosas afirmavam terem visto o Cristo arquear o peito, enquanto outras diziam que a imagem aparentava ter o desejo de falar algo. Outros acontecimentos de cunho milagroso foram descritos, ainda no mesmo mês de fevereiro. No dia 12, o Frei relata que a imagem mexeu a cabeça e abriu os olhos diante dos fiéis presentes na igreja e, mais tarde, sangue “que parecia vivo” escorreu do crucifixo enquanto a igreja estava cheia. Santa Maria relata a “espantosa maravilha”:

Esse sangue [...] mostrava ter decido uma ha gota do lugar da coroa para o rosto, a qual afirmavam as religiosas não terem visto nunca, nem ter ali pintado. Os sinais dos açoutes também mostravam ser frescos, como de pessoa que então acabava de açoutar, e entre os demais sinais, se via um novo de hum açoute pela espada esquerda, descendo para baixo [...] Ouve mais em esta Santa Imagem ações, que representavão a ha pessoa posta em agonia de morte [...]³²⁵

Lá estavam presentes Frei Gaspar de Amorim, D. Frei Miguel Rangel e outros prelados. Já no dia 15, esses fenômenos ocorreram novamente, diante de autoridades eclesiásticas. O acontecimento extraordinário remetia às chagas de Jesus na *via crucis*. Era como se o símbolo do seu sofrimento, tão usado de exemplo às freiras - como foi abordado no capítulo anterior -, materializasse-se ali, perante todos. Gonçalves atenta que a imagem do Cristo crucificado ganha materialidade no universo de fetiches religiosos. A força representada pela cruz se mantém presente na mensagem nela contida, do Cristo morto. A presença de inúmeras cruzes no ambiente do cenóbio vão além do artifício do ornamento, formando o veículo por meio do qual a mensagem da

³²⁵ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Op. cit., 1699, p. 432.

divindade chega às religiosas, promovendo, por parte do receptor, um movimento de exegese³²⁶.

Todos esses milagres ocorreram no ambiente do coro, pois era ali onde se encontrava o crucifixo, sob audiência das mulheres da comunidade, de Santa Anna e, mais tarde, de D. Frei Miguel Rangel e de D. Frei Gaspar de Amorim, ou seja, o círculo eclesiástico próximo ao mosteiro, como aponta Cunha. A movimentação da imagem ocorrida em 15 de fevereiro foi vista por um número maior de pessoas, servindo como prova de autenticação do ocorrido. A notícia rapidamente se espalhou por Goa, atraindo pessoas aos arredores da igreja para presenciarem o milagre³²⁷.

Cunha reflete sobre o significado de acontecimentos místicos em uma sociedade marcada pela violência, cenário de disputas políticas e religiosas, como Goa. O milagre cria uma sensação de esperança de salvação, visto como um sinal de revelação divina. Seria um estreitamento das relações entre o fiel e Deus. Isso explica a comoção popular diante do milagre do crucifixo do coro. Especialmente, em Santa Mônica, os sucessivos acontecimentos extraordinários reforçaram a proteção divina do mosteiro no contexto de enfrentamento com os “inimigos” holandeses. Os milagres afloraram o sentimento de temor que, conseqüentemente, envolve o respeito para com a casa conventual, pois, como indaga Cunha, quem se atreveria a perseguir um mosteiro após tantas manifestações divinas?

O milagre foi, de certa forma, a sanção definitiva da intenção inicial de D. fr. Aleixo de Meneses, caucionada pelo reconhecimento papal e o régio. Mais uma vez os *signa, prodigia, virtutes, signorum, monstra, magnalia, mirabilia, ostenta, mira e portenta* de Santo Agostinho desempenharam o seu papel no processo. Donde o milagre ser tanto propaganda religiosa como arma política.

A grande audiência foi interessante para os planos de Santa Anna, que queria reforçar a santidade do mosteiro. Era o início da movimentação para cessar, enfim, os conflitos entre os poderes régios e os eclesiásticos que envolviam Santa Mônica³²⁸. As palavras de Santa Maria ao exclamar que as freiras do mosteiro e outras tantas incontáveis pessoas haviam visto o acontecimento milagroso buscam dar credibilidade aos ocorridos no Monte Santo. Essa exaltação parece ter dado resultado, quando, em 24

³²⁶ GONÇALVES, Margareth de Almeida. **Império da Fé: Andarilhas da alma na era barroca**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005, p. 91.

³²⁷ CUNHA, João Teles. Op. cit., 2011, p. 206.

³²⁸ Oliveira afirma que o impacto dos milagres se perpetuou de forma duradoura na vida dos goeses. A relação com a Câmara se tornou pacífica, relativamente, apenas com pequenas tensões ocorridas diante de reclamações feitas, mas em menor frequência.

de agosto de 1636, uma junta composta por trinta e seis autoridades se pronunciou favorável à autenticação do milagre, por unanimidade³²⁹.

Vitor Serrão explica que a madre fundadora das Mônicas, Filipa da Trindade, ordenou que retratassem um mural relacionado ao evento milagroso do Cristo que escorreu sangue, no andar inferior da casta. A essa religiosa também podemos atribuir alguns acontecimentos místicos, nos quais, no isolamento de suas orações e nos sonhos, a própria revela sua estreita relação com o divino. Inclusive, a religiosa instruía Santa Anna com mensagens enviadas por Deus ao Frei³³⁰.

Ao relatar o sonho ao próprio Frei, este se calou, como decodificando a alegoria como uma mensagem de Deus. Dessa forma, Filipa instituiu seu diretor espiritual no caminho a ser seguido para melhor chegar a Deus. O relacionamento entre confessor e religiosa remete a um território de cumplicidade presente no companheirismo e na amizade. A despeito da posição de poder ocupada pela figura masculina do confessor, estabelece-se uma dimensão de intimidade projetada na aventura religiosa. Assim, o texto acima revela um transbordamento de afeição e carinho, quase ingênuo aos olhos de hoje³³¹.

Segundo Gonçalves, a prática individual e solitária da oração singularizou uma mudança nas formas de vivência da religiosidade que progressivamente atingiu uma massa de fiéis que não habitava os mosteiros. Essa transformação aponta para uma nova organização da subjetividade, na qual o sujeito se apossa de si, dominante no ocidente moderno. Ainda de acordo com a autora, essa expressão do amor divino projetou o sujeito, por meio da prática de oração, para uma interiorização profunda que significou um dilaceramento tensional oferecido pelo Barroco³³².

Os sonhos de Filipa lhe revelavam suas missões enquanto religiosa no plano terreno. Santa Maria descreve as inúmeras visões que a priora tinha enquanto dormia. Segundo o autor, “lhe comunicava o Senhor estes avisos, e lhe dava estas doutrinas e direções para governar, e dirigir bem a suas súbditas, livrando-as a sua grande prudência, e charidade dos laços do inimigo”³³³. Gonçalves elucida que as visões e os sonhos manifestam a importância da materialização da mensagem religiosa. Cheios de segredos e de significados que exigiam uma interpretação mais profunda, esses sonhos

³²⁹ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Op. cit., 1699, p. 447.

³³⁰ SERRÃO, Vitor. Op. cit., 2011, p. 22.

³³¹ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., p. 86.

³³² Idem, p. 85.

³³³ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Op. cit., p. 504.

acompanhavam Filipa mesmo antes da religiosa se recolher em clausura, como vimos no início deste capítulo.

O ambiente místico do mosteiro não se resume aos milagres atribuídos ao crucifixo do coro. Os escritos de Santa Maria mencionam Soror Maria de Jesus, que, após a morte, foi encontrada repleta de chagas espalhadas pelo corpo, como as de Cristo.

Seu marido Manuel de Sousa (D.) faleceu em 1624, durante viagem de Lisboa para Goa. Após viúva, professou no mosteiro de Santa Mônica em 23/04/1624, com nome de religião de Soror Maria de Jesus. Faleceu no Mosteiro de Santa Mônica, com cheiro de santidade, tenho-lhe descoberto nas palmas das mãos e peito dos pés sinais de chagas. Teve uma filha adotiva que também professou no mosteiro.

Sua morte é descrita como “venerável” por Santa Maria, mas o ocorrido com seu cadáver representou o fim de uma vida exemplar. A religiosa foi priora e porteira da instituição, o que demonstrava seu comportamento impecável, já que estes cargos requeriam muita confiança, como abordado no capítulo a respeito dos cargos existentes no mosteiro.

As qualidades da freira ficam evidentes nos textos que se referem à sua passagem no cenóbio, dentre elas, a pobreza é a mais exaltada. Consta nos *registros* que Soror Maria entrou no convento apenas com o dote a ser pago ao realizar a profissão e com uma tença. Todo o seu patrimônio foi entregue pelo seu pai à sua irmã, D. Izabel Crom³³⁴. Por ter se desfeito de tudo o que tinha, a religiosa vivia com muito pouco e, por vezes, pedia ajuda às demais mulheres do mosteiro. Sobre a religiosa, o manuscrito a descreve da seguinte forma:

foy cazada com Dom Manoel de Souza, veo do estado vidual entrou por contrato de deserdamento do mosteiro e por Renúnciação de seus bens no dito seu pay, trouxe de puro dote dous mil xerafins q tudo temos arecadado, e tão bem avemos de aver por seu falecimento tres mil xerafins de sua tença q corre fora do mosteiro, e tudo o mais deste contrato pertença a outras obrigações sobresy³³⁵.

Soror Maria era proveniente de família nobre. Seu pai, Fernão de Crom, era um fidalgo alemão, “ilustre e muito respeitado na Índia e tão grande soldado como seus

³³⁴ Ibidem, p. 224.

³³⁵ Memórias da Congregação do Oriente. 1637, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. MSLIV 674, fl. 54.

avós”, exerceu o cargo de governador na vacância do conde de Redondo em 1619³³⁶. Sua mãe, D. Maria Leitoa, pertencia à fidalguia goesa e foi batizada por D. Frei Aleixo de Meneses na Igreja da freguesia de Santo Aleixo – uma das mais tradicionais de Goa. Casou-se com treze ou quatorze anos e foi viúva sete anos depois. A religiosa se culpava por não ser mais donzela como as demais irmãs de voto e, por isso, diminuía-se. Santa Maria afirma que Mariana de Sousa teria sido a única filha do casal e entrou no mosteiro com sua mãe, ainda com seis anos de idade, cujo nome só é registrado na parte das assinaturas das religiosas testemunhas³³⁷. O Livro das profissões acrescenta ainda que Mariana foi adotada por D. Maria e por D. Manoel³³⁸. Enquanto casada, D. Maria expressava sua religiosidade e sua dedicação à fé antes mesmo de realizar os votos solenes. Segundo Oliveira, a religiosa deixava o marido dormindo para ir ao oratório fazer orações, penitências e pequenos martírios ao próprio corpo. Isso demonstra como Maria possuía desprezo pelo corpo, tão difundido pela espiritualidade da época³³⁹. Conforme Gélis, o martírio, por meio do sofrimento suportado, era uma prática comum no mundo espiritual após Trento. No combate entre alma e corpo, tudo o que pudesse debilitar o corpo fortaleceria a alma³⁴⁰.

A obediência também foi uma virtude elogiada, pois, ao longo de sua vida, renunciou da própria vontade para obedecer com humildade aos seus superiores. Descrita como silenciosa, a religiosa não mostrou as chagas que cresciam em seus pés e em suas mãos, que só foram descobertas na extrema unção. No leito de morte, falava o nome de Jesus insistentemente, com dificuldade, “porque já não podia explicar com a boca a firmeza de sua fé”³⁴¹.

O relato do frei sobre os exames realizados no corpo de Soror Maria, após a morte, foi baseado no documento de Luís Gonçalves Cotta, datado em 24 de janeiro de 1683, e encomendado pelo vice-rei Francisco Távora, para ser encaminhado ao rei. Sob sua pena, Cotta afirma que, após constatarem a morte da religiosa, um exame foi feito e, após, Soror Maria foi enterrada, mas não definitivamente. Um processo de exumação e mais três exames foram realizados para averiguar as chagas, se eram sobrenaturais ou

³³⁶ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Op. cit., 1699, p. 458

³³⁷ Ibidem, p. 460.

³³⁸ **Livro de registro da entrada das primeiras madres e noviças no Convento de Santa Mônica.** APP, nº 249, CPG/018/Lv003, fl. 72.

³³⁹ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. **A vida exemplar de Sor. Maria de Jesus, uma agostiniana estigmatizada do Convento de Santa Mônica de Goa (1604-1683).** Anais do XVII Encontro de História da Anpuh-Rio. Rio de Janeiro, 2016, p. 4.

³⁴⁰ GÉLIS, Jacques. Op. cit., 2010, p. 70.

³⁴¹ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Op. cit., 1699, p. 457.

fruto de algum tipo de farsa³⁴². Mais pessoas ilustres apareciam para analisar o fato milagroso e dar credibilidade ao ocorrido. Como afirma Oliveira, enfim, a religiosa foi enterrada com ares de santidade no dia 4 de janeiro de 1683. Consta na crônica de Santa Maria que a religiosa morreu tendo setenta e oito anos de idade, sendo cinquenta e dois ou cinquenta e três de religião³⁴³.

As chagas de Soror Maria indicam uma máxima comunhão com Deus, contudo, não significa que a religiosa era uma santa. Isso explica o cuidado de Santa Maria ao manifestar, ainda no prólogo de sua obra, que o livro se dedica a apresentar relatos de vidas santas e milagres em Santa Mônica. As determinações tridentinas deixam claro que cultos às pessoas não podem ser realizados sem o devido processo de canonização, como indica Oliveira. É provável que o envio do documento do secretário do Estado ao rei tenha tido o intuito de incitar um processo de beatificação³⁴⁴. Apesar desse episódio ter ocorrido em um período que foge ao nosso recorte temporal, entende-se que é relevante para a pesquisa mencionar esse fato de cunho milagroso que ocorreu no mosteiro.

A relação de admiração que preside as escrituras de Santa Maria e de Santa Anna reflete uma feminilização dos estados místicos, comum em textos religiosos sobre a espiritualidade de mulheres, esclarece Gonçalves³⁴⁵. No medievo ocidental, a vivência e a relação com o divino recorrem a uma simbologia feminina. Dessa forma, nos estados de possessão mística, religiosos homens manifestam-se com características atribuídas ao sexo feminino. Imaginam-se com características físicas de mulheres, como exibindo seios³⁴⁶.

³⁴² COTTA, Luis Gonçalves. **A dois deste mês se vio aqui hum cazo portentoso, de que he per muitas razões justo, que VA. Tenha inteira notícia...** Goa, 24 de janeiro de 1683. DAA, Livro das Monções do Reino 47, nº 54. Apud: OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2016.

³⁴³ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Op. cit., 1699, p. 457.

³⁴⁴ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2016, p. 7.

³⁴⁵ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., p. 85.

³⁴⁶ Idem, p. 86.

Capítulo 3 –Autonomia e obediência: os núcleos familiares e a relativa independência das religiosas

Neste terceiro capítulo, buscamos compreender a formação dos grupos de parentela que integravam mulheres de véu preto no espaço conventual. Partimos de algumas questões: é possível indicar perfis para esses conjuntos de mulheres?; qual a dimensão da participação de núcleos parentais na dinâmica do mosteiro de Santa Mônica? Para além dessas questões, propomo-nos a compreender de que forma o ambiente claustral permitia uma independência feminina até então inacessível na vida secular.

3.1 – Freiras de todas as partes do Oriente: a origem das Mônicas

Tendo em vista, ao decorrer dos capítulos anteriores, as particularidades de Santa Mônica, é possível observar que as Mônicas possuíam uma relativa autonomia de si mesmas e na administração do mosteiro. Oliveira aponta que a educação diferenciada dessas mulheres – que, em grande parte, pertenciam a famílias abastadas –, a consciência da riqueza que possuíam e o apoio de outras instituições religiosas e civis permitiram que estivessem aptas a entrarem em um jogo de poder, com o intuito de defenderem seus interesses e seus privilégios. Neste capítulo, busca-se entender que o mosteiro não foi um mero local de clausura de mulheres, como pretendia a Igreja, mas um território em que interesses espirituais, econômicos e políticos se mesclavam a espelho da sociedade colonial³⁴⁷.

Quadro 1 – Origem das freiras de véu preto que professaram em Santa Mônica de Goa (1606-1638)³⁴⁸

Goa	103	60%
Cochim	12	7%
Baçaim	10	6%

³⁴⁷ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vagas. Op. cit., 2019, p. 41.

³⁴⁸ MONIZ (Júnior). António Francisco. **Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Mônica de Goa**. In: O Oriente Português, vol. XV, nº 07-08, 1918, pp. 177-198; vol. XVI, nº 9-10, pp. 284-287.

Taná	10	6%
Lisboa	6	2%
Malada	7	2%
Tarapur	4	2%
Chaul	3	2%
Jafanapatão	2	1%
Mombaça	1	1%
Alemquer	1	2%
Sem informação	5	9%
Total	174	100%

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

Pode-se observar que, de um total de 174 monjas, a grande maioria é natural de Goa. Logo atrás, temos um contingente considerável de mulheres da praça comercial de Cochim e de outras regiões da Índia, totalizando 34%. Isso demonstra como o mosteiro possuiu uma área de influência que excedia as fronteiras do Estado da Índia. As religiosas que eram reinóis, provavelmente, seriam as *órfãs d'el rey* que foram enviadas ao Recolhimento da Serra para se casarem, mas, por opção, resolveram realizar os votos em Santa Mônica. Gonçalves explica que a distribuição das religiosas por terras de proveniência projeta as freiras de véu preto das paróquias da cidade-metrópole do Oriente no topo da hierarquia do mosteiro de Santa Mônica. Isso confirma como a comunidade de Santa Mônica abrigou mulheres dos segmentos superiores da sociedade goesa, a despeito de um dossel dos mundos portugueses que abarcava importantes pontos mercantis e políticos do Estado da Índia³⁴⁹.

Além da conquista de Goa, a presença portuguesa se fez necessária em outras regiões, principalmente, para assegurar a formação do Império Português no Oriente. De acordo com Kirt Chaudhuri, as feitorias nas cidades de Calicute e Cochim foram

³⁴⁹ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2015, p. 378.

desenvolvidas ainda em 1500, nas primeiras viagens de Pedro Álvares Cabral à Índia. A região de Malaca foi conquistada em 1511 e, mais tarde, Ormuz, na entrada do Golfo Pérsico, em 1515. Estas conquistas, já ocorridas no período de Albuquerque, permitiram o controle comercial dos portugueses em negociações intercontinentais de especiarias, prata, animais, etc³⁵⁰. A *Apologia* aponta registros de matrículas das monjas de véu preto, nos quais se obtiveram informações sobre a procedência destas mulheres. A maioria era natural de Goa – predominantemente das freguesias da Sé e de Nossa Senhora do Rosário -, ao passo que uma parcela menor procedia da Província do Norte – Taná, Baçaim, Tarapor -, que era um local de concentração de núcleos de portugueses³⁵¹. Algumas provinham de Diu, que foi um cobiçado entreposto no golfo de Cambaia, no Guzerate, região central da malha comercial, entre o Índico e o sudeste da Ásia³⁵².

Desta forma, é possível observar como a política lusa no Oceano Índico teve a busca por controle naval e mercantil como caráter predominante, buscando desenvolver e fortalecer relações comerciais com a regiões locais e, conseqüentemente, ampliar a influência político e militar. Observa-se, então, que a maior parte das religiosas era oriunda das regiões urbanas e de espaços de atividades mercantis. Isso era comum nas instituições espalhadas pelos domínios portugueses. No que concerne à região Sudeste da colônia portuguesa na América, as casas fundadas em São Paulo e no Rio de Janeiro eram habitadas por mulheres vindas dos espaços urbanos, embora um grupo pequeno tivesse vindo de pequenas vilas interioranas das capitâneas, ou até mesmo de outras capitâneas. O Recolhimento de Macaúbas, como explica Algranti, situava-se em uma zona rural, e, por isso, as mulheres eram naturais de regiões de Minas Gerais, próximas da Bahia. Nessa casa de reclusão, foram encontrados registros de cinco irmãs, filhas do mesmo pai e da mesma mãe, advindas do sítio de Morrinhos, sertão do Rio Verde, no bispado da Bahia³⁵³.

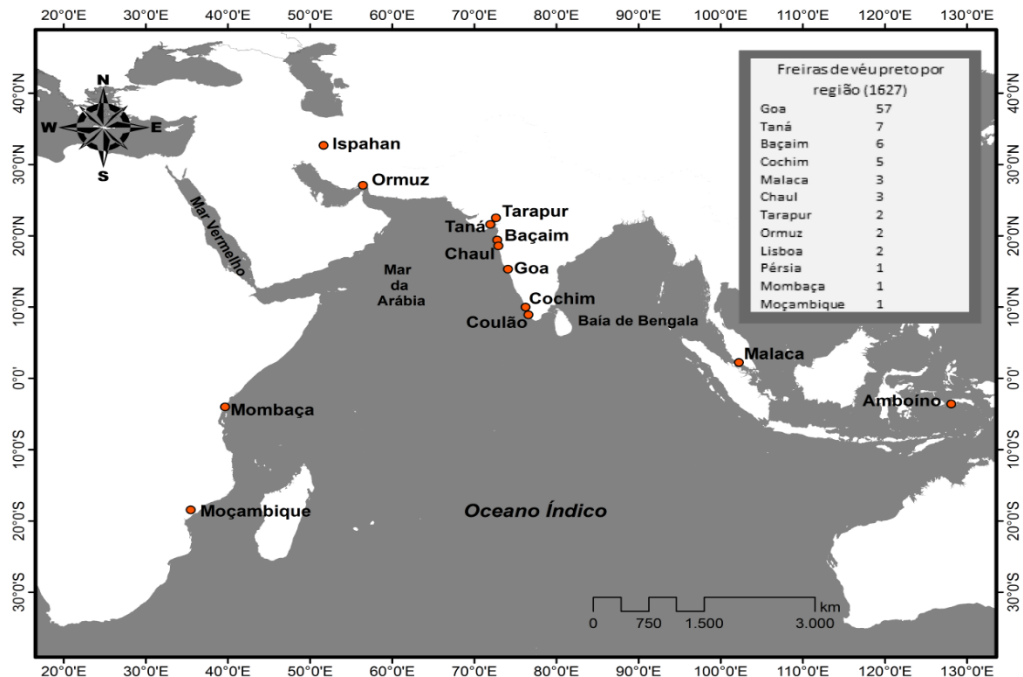
³⁵⁰ CHAUDHURI, Kirti. **O estabelecimento no Oriente**. In: Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (dirs.), **Op.cit.**, p. 173.

³⁵¹ As informações foram consultadas a partir da certidão de autoria da escritã Soror Barbara de Jesus, de título *Certidão da Madre escrivã do mosteiro das freiras de Santa Mônica de Goa, do numero das mesmas freiras, e dos dotes e heranças que com elas se receberam no mesmo mosteiro*. Esta certidão está incluída na *Apologia*. SANTA ANNA, *Apologia...Op. cit.*, fls. 211-229.

³⁵² GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2013, p. 265.

³⁵³ ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1994, p. 169-174.

Figura 1: Origem das monjas de véu preto do Mosteiro de Santa Mônica de Goa (1606-1638)



Fonte: GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2015, p. 376.

A diversidade de profissões não se manteve com o passar dos anos. O *Livro das profissões* nos revela que, entre 1638 e 1668, apenas 39 mulheres de regiões do além Goa realizavam os votos. Esse número contrasta com o do primeiro triênio, quando 68 monjas não eram da capital do Estado. A quantidade diminui mais ainda três décadas à frente, quando 22 mulheres de origens diversas professaram. A dimensão mais concentrada em terras goesas ocorreu em uma sucessão de décadas em que o mosteiro apresentou uma queda significativa no número de profissões. Nos 30 anos primários da fundação, são registradas as entradas de 171 mulheres. Esse número cai para 86 entre 1638 e 1668 e para 60 entre 1669 e 1699. Conforme Maria de Jesus Lopes, o mosteiro emergiu no contexto de conversões em massa que intensificou a presença da Igreja Católica no Oriente, mais especificamente em Goa. Isso explica o alto número das profissões iniciais que inflamaram as denúncias camarárias. Oliveira acrescenta que esse decréscimo pode ser justificado pela intensificação dos ataques holandeses e ingleses e pelas perdas sucessivas de territórios no Oriente pelos portugueses. Nota-se a

presença de locais que não estavam sob o controle português, mas em que havia a presença de missionários, de agostinhos e de jesuítas, como Pérsia e Japão³⁵⁴.

Maria Eugenia Ferreira explica que a análise da origem geográfica das religiosas que professaram em instituições femininas é muito importante para se detalhar o perfil dessas mulheres. Ao entrar em contato com as fontes sobre o Mosteiro de Santa Clara do Porto, no século XVIII, a autora apresenta dados que demonstram como a emigração de portugueses para o Brasil fez parte do perfil dessa comunidade. De um total de 89 freiras, 45 são residentes do Porto (50,5%), ao passo que 31 são de fora da cidade (14,6%). Desse número, sete habitaram no Brasil e seriam filhas de pais emigrantes que pertenciam à burguesia e aproveitaram o ingresso em uma comunidade religiosa para se nobilitarem ou, pelo menos, ascenderem à hierarquia social³⁵⁵. Algo muito comum nos cenóbios fundados nas áreas de influências portuguesa e espanhola.

Em Santa Mônica, o considerável número de mulheres provenientes de Lisboa nos chama atenção para a emigração de portugueses para Goa. A tabela nos aponta que 6 mulheres da capital do reino professaram no mosteiro entre 1607 e 1638.

Tabela 2 – Filiação de religiosas provenientes de Lisboa

Nome	Data de profissão	Filiação
Beatriz de São Paulo	07/04/1614	Baltazar Lopes da Índia e Catarina Vaz de Moura
Guiomar de Assunção	15/12/1613	Luis Alures de Touguia e D. Antonia Coutinho
Maria da Purificação	06/02/1611	João Trez Horne e Margarida da Costa
Maria da Trindade	25/06/1617	Estevão da Costa e Lianor de Abreu
Mariana da Trindade	02/06/1613	Baltazar Lopes da Índia e Catarina Vaz de Moura
Ursula da Graça	01/05/1616	Baltazar Lopes da Índia e Catarina Vaz de Moura

³⁵⁴ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 165.

³⁵⁵ FERNANDES, Maria Eugênia Matos. **O mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do século XVIII (1730-1780)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Porto, Porto, 1992, p. 47.

Dentre elas, temos o registro de Soror Guiomar da Assunção (?-1623), filha de Luis Alures de Touguia e de D. Antonia Coutinho, que realizou a profissão em 15/12/13. As relações de vida apontam que a religiosa era parente do vice rei Ruy Loureço de Távora, que pagou o seu dote. Nossas fontes apontam que essa foi a única religiosa que apresentou alguma anotação a mais sobre o dote pago. Sobre as demais, os registros só apontam que a instituição recebeu os dois mil xerafins de pagamento³⁵⁶.

Na conjuntura colonial dos impérios português e espanhol, pertencer a uma clausura religiosa representava *status*, já que a limpeza de sangue era um dos requisitos para a profissão dos votos³⁵⁷. Como aponta Lúcia Bellini, a entrada no Real Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Beja estaria condicionada ao nome, à influência e à riqueza da família aspirante ao hábito, conferindo prestígio social. Isso se devia graças à política bem sucedida de troca de favores notáveis, levada a efeito pelas abadessas³⁵⁸.

Oliveira explica que a mulher levava consigo toda a influência da vida secular para o interior dos muros claustrais. A vida religiosa estava marcada em conciliar as regras da vida contemplativa, dedicada a Deus, com a dinâmica da sociedade que circundava essas mulheres. A própria estrutura conventual explicita essa prática, já que havia uma hierarquia com estrutura governamental, e a presença de criadas e de escravas refletia o ambiente extramuros.

Como expõe Rosalva López, os conventos surgiram a partir de beatérios ou de recolhimentos, sendo considerados uma parte da evolução característica do monacato feminino na América Espanhola. A relação íntima dessas instituições com as elites locais fez com que essas fundações se tornassem peças-chave para a compreensão da cultura religiosa americana, por meio da formação fornecida às mulheres, com demonstrações de religiosidade. As clausuras influenciaram o território e a vida material urbana, pois controlavam uma boa parte das propriedades das cidades, por meio dos dotes. Sendo assim, essas instituições se tornaram detentoras de terras, fazendo parte de uma complexa rede social urbana e, dessa forma, contribuíram para a configuração dos modelos de vida hispanoamericanos³⁵⁹.

³⁵⁶ **Memórias da Congregação do Oriente**. 1637, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. MSLIV 674.

³⁵⁷ ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1992, p. 202.

³⁵⁸ BELLINI, Lúcia. Op. cit., 2007, p. 2013.

³⁵⁹ LÓPEZ, Rosalva. **La función social y urbana dela monacato femenino novohispano**, p. 237-235. In: LÓPEZ-CANO, María de Pilar Martínez (coord.). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 238-240.

Como visto, a maioria das religiosas eram naturais de importantes áreas de atuação portuguesa no Oriente, tanto comercial quanto religiosa, com a presença das ordens missionárias. Algranti afirma que, por meio de um melhor conhecimento das famílias das religiosas, pode-se avaliar se os estabelecimentos eram redutos da elite colonial³⁶⁰. A fileira historiográfica sobre as inúmeras casas de monastério fundadas no Mundo Ibérico aponta que essas instituições foram fundadas com apoio de famílias nobres e, portanto, eram destinadas à nobreza. A tradição de encaminhar filhas à vida espiritual se estendeu desde a Idade Média, como abordado no capítulo anterior. Portanto, o interesse em fundar novos claustros, muitas vezes, partia das famílias mais abastadas dessas regiões, que pressionavam as autoridades eclesiásticas.

Em estudo sobre as casas monásticas franciscanas, Bellini teve contato com o *Anno histórico, diário português*, de Francisco de Santa Maria. Trata-se de um documento que apresenta fatos ocorridos em Portugal e figuras a eles associadas, entre os séculos XVII e XVIII. Segundo a autora, o documento indica que cerca de 50% do total eram membros das elites portuguesas, sendo elas destacadas por “sua santidade, seu domínio das letras, sua longevidade ou fenômenos extraordinários em que estiveram envolvidas”. A autora chama atenção ao fato de que essas mulheres tinham maior visibilidade social, portanto, eram as mais citadas nas crônicas do período³⁶¹.

No que tange às casas religiosas fundadas na América Portuguesa entre 1750 e 1822, Leila Algranti explica que as instituições da região Sudeste eram, primordialmente, de mulheres da elite, sendo, em maior parte, filhas de legítimo casamento, brancas e solteiras. A fixação de dotes limitava a entrada das mulheres de origens mais humildes e, quando a pobreza não impedia a profissão, a limpeza de sangue era uma exigência em alguns recolhimentos. Contudo, a autora aponta que em Minas Gerais, considerada uma terra de mestiços e de alta mobilidade, o estatuto de pureza de sangue não obteve tanta importância quanto nas demais capitais. Ao apresentar dados quantitativos, Algranti esclarece que o número de filhas ilegítimas e mestiças atingiu o maior percentual na comunidade das Macaúbas. A documentação dessa instituição negligencia a cor da pele de muitas recolhidas, com intuito de “esconder” a alta presença dessas mulheres, por se tratar de um assunto delicado em uma sociedade com alto índice de miscigenação³⁶². De acordo com Oliveira, o número

³⁶⁰ Ibidem, p. 186.

³⁶¹ BELLINI, Lígia. Op. cit., 2007, p. 2013.

³⁶² ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1994, p. 186.

alto de mulheres brancas enclausuradas deveria causar preocupação, tendo em vista a grande proporção de negros e de mestiços para brancos, na sociedade colonial dos séculos XVII e XVIII. Isso impossibilitaria casamentos e, conseqüentemente, a procriação entre os de “sangue puro”, indo contra a preservação da sociedade de origem portuguesa nas colônias³⁶³.

O costume de enviar filhas excedentes para vida contemplativa acabava por permitir a profissão de mulheres da mesma família na mesma instituição, como foi abordado ao longo desta pesquisa. Esse costume acabou por permitir a entrada de filhas ilegítimas nas instituições. Algranti argumenta que, por serem frutos de relações ilícitas, essas mulheres eram consideradas bastardas, o que as privava de certa dose de dignidade social. Não eram exatamente mulheres sem honra, mas estabeleciam a fronteira entre a honra e a desonra por trazerem intrinsecamente a pecha do pecado. Nas reclusões fundadas nas colônias portuguesas na América, a ilegitimidade de um mulher era acobertada pela ausência de registro de filiação para que a profissão fosse realizada³⁶⁴.

Gonçalves explica que os privilégios concedidos a portugueses que se casavam com mulheres da mesma origem não eram estendidos aos que se uniam em matrimônio com mouras ou com índias. A preservação da ascendência portuguesa e a legitimidade comprovada pela Coroa são elementos para a confirmação da condição e da nobreza³⁶⁵. Se o casamento entre pessoas de origens diferentes não era visto com bons olhos, uma filha, fruto de uma relação não oficial ou adúltera, também não era.

No Recolhimento das Macaúbas, localizado na região de Minas Gerais, considerada uma terra de aventureiros e de mestiços de alta mobilidade, a legitimidade de nascimento e a pureza sanguínea, aparentemente, não representaram tanta importância à administração espiritual. De acordo com Algranti, essa foi a instituição religiosa na América portuguesa que mais apresentou filhas ilegítimas em seus registros. No total, 28,3% de mulheres eram ilegítimas, e 32,9% eram moças pardas, ao longo do século XVIII. A presença dessas religiosas é negligenciada pelas escritãs que deixaram de anotar a cor da pele de mais de 100 recolhidas³⁶⁶.

A presença de filhas ilegítimas, de filhas de oficiais mecânicos e de cristãos novos inflamaram as denúncias da Câmara contra o mosteiro de Santa Mônica, ainda na

³⁶³ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vagas. Op. cit., 2019, p. 99.

³⁶⁴ ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1992, p. 140.

³⁶⁵ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2005, p. 71.

³⁶⁶ ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1992, p. 186.

década de 1620. As Constituições das agostinhas não apontam claramente a proibição da entrada de conversas, apenas ressaltam que não seriam recebidas mulheres acusadas de crime de heresia, estrangeiras e castigadas pelo Santo Ofício³⁶⁷.

Religiosas ilegítimas não são indicadas na documentação à qual se teve acesso, mas é possível notar alguns registros de religiosas cuja filiação está incompleta. Isso pode indicar um possível disfarce por parte do Prelado, mas não há confirmação a respeito. Por exemplo, Soror Joanna da Ressureição (?-1645), natural de Goa, professou em 1638. Nas relações de vida, só consta o nome do pai da religiosa, D. Hjeronimo de Azevedo³⁶⁸. Como elucida Oliveira, a preocupação na instituição estaria mais voltada à perpetuação e à contaminação, dentro do convento, de práticas de gentilidade e menos à presença de conversas ou cristãs novas. Isso fica claro em um outro trecho do regimento, que incentiva a denúncia ao Prelado, caso haja a presença dessas mulheres na comunidade. Como punição, seriam expulsas da casa ou rebaixadas para a condição de servidoras³⁶⁹. Contudo, mulheres com essa procedência deveriam ser evitadas, pois não se encaixavam no modelo ideal de servas de Deus, promulgado pelo mosteiro. Portanto, a observância deveria ser ativa. A denúncia da Câmara era caluniosa ou se referia exclusivamente às cristãs novas que realmente estiveram presentes no cenóbio. Quanto às filhas de oficiais mecânicos, não foram encontradas quaisquer referências em nossas fontes.

Apesar da questão da pureza sanguínea, nota-se a presença de cristãs novas nos registros de Santa Mônica de Goa. Santa Anna cita, na *Apologia* de 1637, uma menina de origem armênia, vinda do Reino da Pérsia e que chegou a Goa com apenas 4 anos³⁷⁰. A relação do mosteiro com a Pérsia pode ser explicada pela atuação de Diogo de Santa Anna, que, ao assumir a administração e o cargo de confessor de Santa Mônica em 1609, havia acabado de chegar de Ispahan – capital do reino da Pérsia, eleita por Xá Abbas (1587-1629), onde realizou o trabalho de prior do convento de Nossa Senhora da Graça, acumulando notoriedades política e religiosa de romanização dos velhos povos da Igreja armênia. Ao longo de sua passagem pela região, Santa Anna promoveu a

³⁶⁷ MENEZES, D. Frei Aleixo. e Santa Anna, Frei Diogo de. **Constituições que hão de guardar as religiosas da ordem de nosso padre Santo Agostinho, assim neste mosteiro de nossa madre Santa Mônica fundado nesta cidade de Goa.** ANTT. Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01. 3ª parte, [f.51] (fólio enumerado manualmente).

³⁶⁸ **Memórias da Congregação do Oriente.** 1637, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. MSLIV 674, fl. 68.

³⁶⁹ OLIVEIRA, Rozely Vigas Menezes. Op. cit., 2019, p. 156.

³⁷⁰ SANTA ANNA, Frei Diogo de. Op. cit., 1637, fl. 85v.

redução do Patriarca e dos bispos da Igreja da Armênia, em obediência ao papado romano, como apontam as memórias da sua Ordem. A menina foi batizada por D. Frei Aleixo de Meneses e tomou profissão em 1 de novembro de 1616, adotando o nome de Mônica de Santo Agostinho. De acordo com Gonçalves, a pequena armênia servia de elo entre os dois espaços de missão agostinha no Oriente³⁷¹.

A presença das princesas de Jafanapatão no livro das profissões também salta os olhos de quem analisa a fonte. Suas profissões, datadas em 1637 e em 1638, são ainda mais interessantes de se analisarem, devido ao conturbado contexto político que envolve a chegada de ambas a Goa³⁷². Jafanapatão foi um pequeno Reino hindu, localizado em uma península ao Norte da Ilha de Ceilão, atualmente conhecida como Sri Lanka. Após a morte do pai, as princesas foram trazidas para Goa, ao lado do tio – que usurpou o trono do irmão –, da mãe, do irmão e de toda a família real de Jafanapatão, que foi convertida ao cristianismo. As jovens tomaram o nome de D. Izabel e de D. Maria, enquanto a mãe adotou o nome de D. Clara. O príncipe assumiu cargos importantes, como guardião, definidor e reitor do Colégio dos Reis Magos, e suas irmãs ingressaram em Santa Mônica, onde realizaram os votos solenes, com o nome de Soror Maria da Visitação e Soror Isabel dos Anjos (professa em 1638).

Soror Maria tem profissão datada em 1637 e foi a vigésima quinta priora do mosteiro, governando em 1682. Nas palavras de Santa Maria, “Era religiosa de muitas virtudes, e de muito claro entendimento e por isso mereceu que aquelle convento a collocasse no lugar de sua Prelada”³⁷³. No entanto, cumpriu menos de um ano de governo, pois veio a falecer.

No mesmo tempo em que exercia este officio, a chamou nosso Senhor para lhe dar na gloria outra melhor coroa, que aquella que havia deixado na terra. Fez-lhe o seu enterro, e exéquias com muita grandeza, e pompa que parece que também nella lhe quis mostrar

³⁷¹ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2013, p. 252.

³⁷² A chegada dos portugueses a esse reino está datada em 1619, devido ao interesse no comércio de especiarias. As relações entre ambos os reinos se tornaram complicadas devido às ações de grupos de Kotte – localizado ao sudoeste da ilha de Ceilão – contra as investidas lusas no território. Após longas negociações e assinaturas de tratados, em 1597, os portugueses reclamaram Kotte para si, sob alegação de que o último rei havia doado todo o seu reino para Portugal. Enquanto isso, persistiam as ações para conquistar Jafanapatão. Durante uma crise de sucessão régia, portugueses invadiram a corte e colocaram no trono o filho do antigo rei que estava sob regência de Portugal, Ethirimanna Cinkan. Esse permitiu a atuação de franciscanos naquela área. OLIVEIRA, Rozely Vigas Menezes. Op. cit., 2019, p. 158.

³⁷³ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Op. cit., 1699, p. 481

aquelle senhor a quem buscou, que ainda na terra queria remunerarlhe ou buscalo naquele estado de vida que havia escolhido³⁷⁴.

Tanto Soror Maria da Visitação quanto seu irmão, assumiram importantes cargos nas Ordens às quais pertenceram. Como visto, a religiosa alcançou o mais importante cargo da comunidade agostinha, enquanto seu irmão obteve destaque como franciscano. Isso demonstra a importância que ambos tiveram em Goa.

Mesmo após as tensões vividas por Soror Maria enquanto ainda estava no seu reino, a religiosa esteve no centro de estratégias políticas na Índia. Oliveira cita um pedido de casamento, por parte do rei da Kandia, à D. Maria, antes de sua entrada em Santa Mônica, que visava o matrimônio entre os dois devido ao interesse em Jafanapatão. Em 1634, quando ela e sua irmã ainda estavam no Recolhimento da Serra, o vice-rei Conde Linhares enviou uma carta ao rei de Portugal, a respeito do desejo de D. Maria e de D. Izabel em professarem no mosteiro. Devido a isso, foi pedido o valor necessário para o pagamento dos dotes, já que era de suma importância que a jovem se encaminhasse à vida contemplativa para não haver risco de casamento. Linhares alegou que, mesmo se a coroa se recusasse a realizar o pagamento, o mosteiro deveria aceitar sua profissão, devido ao perigo que um possível matrimônio representaria a Portugal³⁷⁵.

Após completar um ano de profissão, Soror Maria da Visitação enviou uma carta ao rei para solicitar uma tença. A ajuda mensal se fazia necessária, pois a religiosa vivia em condições miseráveis e era menosprezada por suas irmãs espirituais. A perda de sua irmã de sangue e o fato de ser uma convertida indicavam que a convivência com as demais professoras não seria das mais amistosas. A tença solicitada foi aceita, e Soror Maria passou a receber a ajuda. Tal pedido chama atenção para um perfil que está sendo desenhado das freiras de Santa Mônica. Para ser tratada com igualdade por suas irmãs de profissão, a religiosa necessitou provar seu prestígio social por meio de uma mercê régia, prestígio que a fez chegar ao cargo de priora do mosteiro.

Muito mais do que casos de profissões de cristãs novas em Santa Mônica, as princesas de Jafanapatão nos atentam à existência de religiosas que não vestiram o hábito por vocação, mas por necessidade. Oliveira aponta que o esforço dos poderes civil e eclesiástico foi efetivo na realização da conversão dessas mulheres para que pudessem entrar no cenóbio. Além do temor de uma possível união matrimonial, como dito anteriormente, havia a necessidade de afirmação da fé cristã por meio da conversão

³⁷⁴Idem.

³⁷⁵ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 159.

desses irmãos. A presença dessas mulheres em Santa Mônica demonstra que as instituições religiosas fortaleceram a identificação não somente das famílias dos setores sociais dominantes.

Adelaide Cardoso atenta ao clima de tensão que, muitas vezes, pairava os núcleos familiares de instituições religiosas. Conflitos externos, anteriores à entrada dessas famílias, eram inseridos na rotina da comunidade, interrompendo a paz e a tranquilidade propícias ao louvor a Deus. Cardoso aponta que os desentendimentos eram acirrados pelos contrastes de origens das monjas. A autora aponta o caso de Francisca Josefa do Evangelista, do Convento de Nossa Senhora da Esperança, em Abrantes. Apesar da origem humilde, a religiosa professou com os mesmos direitos que as oriundas de parentela nobre, e isso instigava a hostilidade entre elas. A fim de apaziguar o clima conflitante em que a instituição vivia, em 1751, o então Arcebispo de Braga, D. José de Bragança, exigiu a saída de algumas religiosas para que a casa retornasse ao número inicial de habitantes, sob o discurso de que muitos distúrbios entre mulheres de diversas qualidades e de diferentes gênios estariam incomodando a paz no claustro. Como esclarece a autora, esses pormenores acabavam por revelar a faceta humana das religiosas³⁷⁶.

A questão do dote proporcionou o surgimento de uma hierarquia entre os conventos. Alguns eram considerados destinados à elite, enquanto outros, às camadas intermediárias, esclarece Algranti. A autora ressalta que alguns monastérios eram considerados reais, por serem compostos, em suma, por mulheres de origem nobre. Foi o caso do Convento de Odivelas, em Portugal, onde a princesa Joana se dirigiu ao deixar o palácio real. Esse convento era conhecido como um reduto de membros da nobreza³⁷⁷.

A presença de mulheres nobres nessas fundações pode ser justificada, inclusive, pelas circunstâncias e pelos padrões familiares e matrimoniais, explica Bellini.

De acordo com o preceito medieval que permanecia em vigência, determinando *aut maritus aut murus*, o destino das mulheres que não constituíam casa na vida laica era o convento, ou ao menos a condição de beata, membro de uma ordem terceira [...] O convento podia servir como uma solução para as preocupações patrimoniais das classes abastadas que, destinando filhas à vida monástica, evitavam os elevados dotes maritais requeridos para casamentos com indivíduos de

³⁷⁶ CARDOSO, Adelaide. **As Religiosas e a Inquisição no Século XVII. Quadros de vida e espiritualidade**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Porto, Porto, 2003.

³⁷⁷ ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1992, p. 201

igual status. Famílias aristocráticas e burguesas muitas vezes preferiam encaminhar as filhas aos monastérios que as casar, com menos despesa, com alguém de posição inferior³⁷⁸.

Esse fato foi abordado no capítulo anterior, mas é necessário destacar como a questão do dote constituiu a principal razão de entrada de mulheres em instituições de reclusão. Trata-se também de uma importante forma de se compreender a formação de núcleos familiares no interior dessas fundações. Bellini cita que no *Anno histórico, diário português*, há o registro de duas mulheres de famílias nobres que já tinham filhas no convento franciscano e, após ficarem viúvas, decidiram optar pela vida conventual. Segundo a autora, esse caso sugere que houve a formação de um núcleo substituto para o antigo núcleo familiar leigo³⁷⁹.

3.2 – “mulheres de nobres virtudes”: noções de nobreza e de fidalguia no Antigo Regime

Muito se falou a respeito de famílias nobres, pertencentes à elite local, ao longo da redação desta dissertação. Dessa forma, faz-se necessário esclarecer esses conceitos de fidalguia. Nuno Monteiro afirma que a noção de nobreza na modernidade se diferencia da existente no medievo português, estando associada menos a uma função cavaleiresca e mais a uma “qualidade”, isto é, um estatuto sociojurídico vinculado a cada indivíduo, antes mesmo do seu nascimento. Segundo o historiador, a nobreza no Antigo Regime era dividida entre alta e baixa. Fidalgos e nobres titulados faziam parte da alta nobreza, enquanto, da baixa, juízes, vereadores, oficiais de tropas pagas, milícias e ordenanças³⁸⁰.

Monteiro explica ainda que o ideal nobiliárquico se manteve relacionado ao “referencial originário e fundador [...] associado às funções militares”. Os diferentes graus de nobreza, que faziam parte da institucionalização das honras e distinções, passaram a ser cada vez mais regulamentados pela Coroa, que se esforçou para controlar o acesso a esses estatutos. Esse fenômeno passou a adquirir expressões paradigmáticas nos casos ibéricos, principalmente no que tange à pureza de sangue. A transformação da nobreza em “qualidade” herdada - passível de comprovação - e o recurso da monarquia

³⁷⁸ BELLINI, Lúcia. Op. cit., 2007, p. 2013.

³⁷⁹ Ibidem, p. 214.

³⁸⁰ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **O ‘Ethos’ Nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social.** Almanack braziliense, São Paulo, n. 02, 2005, p. 7-8.

à atribuição dos diversos graus de nobreza para remunerar serviços constituíram sempre duas dimensões que podiam contrapor-se e colidir-se entre si³⁸¹.

De forma mais simples de se abranger a noção de nobreza, Ronald Raminelli aponta que há a existência de uma nobreza hereditária e de uma nobreza civil ou política. A hereditária se refere à nobreza definida no nascimento, já a civil ou política estaria associada às criaturas enobrecidas pelo soberano, devido aos seus méritos e aos seus serviços³⁸². A baixa nobreza ou nobreza civil foi alargada durante todo o período do Antigo Regime, a partir da distribuição de mercês. Monteiro aponta que os serviços militares foram uma via decisiva para se receber mercê de um hábito de cavaleiro de uma ordem militar³⁸³.

Esta fidalguia “titulada” teve suas representações no Império português na Índia, como D. Pedro Mascarenhas, mestiço nascido na Índia, esposo de D. Catarina, mencionada no capítulo anterior. O nome do capitão de Diu esteve envolvido em um dos episódios da crise entre o poder camarário e o mosteiro das Mônicas. Como aponta Gonçalves, Mascarenhas é descrito na Apologia como “fidalgo velho”, com procedência familiar de bela estirpe. Seu meio irmão, Jorge de Mascarenhas, viria a ocupar a presidência da Câmara de Lisboa, da Companhia das Índias e da Junta da Fazenda e foi nomeado vice-rei do Brasil pelo monarca Habsburgo, em 1640, antes da Restauração. Gonçalves cita que, em 1601, efetuou-se uma carta do vice-rei acerca do pedido de mercê da capitania de Diu a Pedro Mascarenhas, que, naquele momento, recebeu a capitania da fortaleza de Baçaim, de menor projeção que de Diu. Ainda de acordo com a autora, um segundo despacho, datado em 26 de fevereiro de 1602, do vice-rei Aires de Saldanha (1542-1605) ao conselho de Portugal, menciona que Mascarenhas recebeu por mercê a capitania de Diu, firmada por carta do soberano ao vice-rei de 26 de dezembro de 1601³⁸⁴. Observa-se que, embora fosse mestiço, Mascarenhas foi tratado como fidalgo e recebeu a mercê por seus serviços prestados à monarquia. Gonçalves acrescenta que o exemplo citado indica que

[...] as questões de origem, nascimento e procedência familiar compõem um jogo complexo de manipulação de códigos de pertencimento social nos mundos portugueses. E apontam ainda para a

³⁸¹ Ibidem, p. 9.

³⁸² RAMINELLI, Ronald. **Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 23.

³⁸³ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Op. cit., 2005, p. 11.

³⁸⁴ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2013, p. 265.

maleabilidade das grades classificatórias e o componente contingencial dos arranjos sociais – Pedro Mascarenhas, nos ofícios administrativos do centro, bastardo, na cabeça do Estado da Índia, “fidalgo velho”. No entanto, as grelas classificatórias fixam e consolidam hierarquias no distante Estado da Índia³⁸⁵.

Em Goa, os já mencionados *casados* recebiam benesses régias ao se casarem com as indo-portuguesas. Oliveira, embora nem todos chegassem a receber o foro de fidalgo ou os hábitos de cavaleiro, é evidente que os casados com portuguesas de origem fidalga estavam socialmente em um patamar acima dos demais, além de serem mais propensos a esse tipo de mercê³⁸⁶.

A noção de fidalguia correspondia à combinação entre cor, origem portuguesa e se acrescia à noção de nobreza de alma preenchida pela condição do bom católico. A descrição e o juízo moldavam o perfil do bom católico, segundo Gonçalves³⁸⁷. No caso da madre fundadora do mosteiro, D. Filipa Ferreira, a ausência de riqueza material foi compensada pelas marcas de fidalguia. Natural de Ormuz, foi filha de uma *órfã d’el rei* com um reinol, descritos como “nobres de sangue”. Casou-se em 1580 com o fidalgo Gaspar de Louzada de Sá, conhecido por ser um nobre cavaleiro³⁸⁸. Segundo Santa Maria, a honra do casal se dava não somente pelo sangue, mas por suas virtudes³⁸⁹. Sendo assim, o ideal de fidalgo estaria associado a uma gramática social que prezava comportamentos fundamentais da vida na corte, como a discricção – que se opõe à vulgaridade -, para detenção da imagem externa que projeta na sociedade, confirmando a importante posição na hierarquia social, explica Gonçalves³⁹⁰.

Fernandes explicita que a burguesia portuguesa ambicionava obter um verniz aristocrático que, por muitas vezes, a proveniência familiar negava. O poder econômico, nesse sentido, permitiu a compra de títulos nobiliárquicos, visando a uma ascendência social. A entrada em uma comunidade religiosa estaria diretamente associada a essa necessidade de promoção social. Isso explica o motivo pelo qual muitas famílias de vincada extração burguesas adotaram, face a seus descendentes, o ingresso nas instituições religiosas. A entrada em um convento de cariz nitidamente nobre atribuía a essas famílias um lugar na sociedade que, até então, estaria vedado. Dessa forma,

³⁸⁵ Ibidem, p. 265.

³⁸⁶ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 146.

³⁸⁷ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2005, p. 70.

³⁸⁸ Ibidem, p. 69.

³⁸⁹ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Op. cit., 1699, p. 75.

³⁹⁰ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2005, p. 70.

colocavam-se a par dos grupos propriamente ditos nobres, com a vantagem indiscutível do poderio econômico³⁹¹.

3.4 – Os grupos de parentela na dinâmica da comunidade agostinha

Rosalva López, ao analisar os núcleos familiares em Puebla de Los Angeles, separou-os em três tipos distintos, que seriam os mais comuns. O primeiro seria o das religiosas oriundas de famílias da elite, em que um ou mais membros da família pertencem às altas hierarquias do clero secular, além de contarem com um forte capital simbólico, de caráter religioso. A autora indica que ter um parente presbítero havia sido um fato que antecedeu, em vários casos, o ingresso de monjas em conventos. Esse era o grupo com maior presença nas instituições femininas nas regiões de poderios portugueses e espanhol.

O segundo grupo seria o de religiosas que provinham de núcleos cuja riqueza estava apenas garantida por algumas propriedades de valor mediano, como casas no centro da cidade ou fazendas. Geralmente, pertenciam a esse grupo indivíduos que ocupavam cargos menores na administração civil, como notários, secretários de cabildo, capitães de milícia etc. A riqueza desse grupo não se comparava à da elite, mas tinham condições suficientes para realizarem o pagamento do dote exigido pelas casas de reclusão. Em Puebla de Los Angeles, López indica que o valor era de 3 mil pesos por filha enviada. Em Santa Mônica, como visto, o dote era de 2 mil xerafins, podendo sofrer algumas alterações, dependendo das especificidades de cada caso. As relações de vida das agostinhas nos indicam mulheres que não pagaram o dote em xerafins, mas com bens imobiliários que possuíam. Esse foi o caso de Soror Isabel do Rosário, que professou em 1627 e entregou à administração do mosteiro uma fazenda e mais o valor de 1.500 xerafins como dote. Além dela, temos o registro de Soror Barbara da Ressurreição, professa em 1622, que entregou umas boticas que não constam o valor. Também temos o caso de Soror Maria da Purificação, que realizou os votos sem dote, pois o teria pago a partir do serviço de advogado que seu cunhado oferecia ao mosteiro. Todas mencionadas no capítulo anterior.

O terceiro grupo, de acordo com a divisão proposta por López, seria o de religiosas que não poderiam reunir o valor exigido do dote, mas contavam com as

³⁹¹ FERNANDES, Maria Eugênia. Op. cit., 1992, p. 52

características étnicas e culturais reconhecidas socialmente como necessárias para a entrada no convento. Essas eram as chamadas leigas ou de véu branco e eram encaminhadas para a realização de trabalhos manuais.

A análise das nossas fontes nos permitiu encontrar casos de religiosas que não se encaixam nos grupos propostos por López. Soror Maria da Lux e Soror Anna de Santa Maria, ambas irmãs de sangue, oriundas de Baçaim, ingressaram em Santa Mônica no mesmo dia, em 07/06/1626, mas não realizaram os mesmos votos. Soror Maria da Lux realizou a profissão dos Rosários – que seria o mesmo que véu branco –, mesmo tendo pago a quantia de 2 mil xerafins. Sua irmã também fez o mesmo pagamento, mas realizou os votos como freira de véu preto. Não há registros explicativos sobre o porquê de Soror Maria ter sido uma religiosa do Rosário, mas, diante da apuração dos fatos, acredita-se que isso ocorreu por vontade da própria religiosa, já que nas Constituições consta que as mulheres nobres que tivessem vontade de realizar tal profissão teriam esse direito.

Como afirma Sheila Faria, é pela e para família, consanguínea ou não, que todos os aspectos da vida cotidiana, pública ou privada, originam-se ou convergem. É ainda a família que confere a estabilidade ou movimento aos homens e mulheres, bem como uma situação na classificação social³⁹². Isso explica, de certa forma, o fato de ser bastante comum, mulheres de famílias nobres, se dedicarem à vida espiritual após a morte do marido, inclusive, com as filhas presentes no mesmo convento. Deste modo, conforme aponta Bellini, as instituições femininas se tornavam uma espécie de substituto para o antigo núcleo familiar³⁹³.

A vida monástica tendeu por reproduzir as mesmas formas e os hábitos culturais das famílias de suas moradoras, sendo um espaço de intercâmbio constante nos aspectos econômico e familiar³⁹⁴. As instituições religiosas fortaleceram e identificaram não somente famílias, mas setores sociais dominantes. Isso fica claro nos requisitos para a realização dos votos, como a limpeza de sangue e a exigência do pagamento de um valor de dote alto – havendo alguns casos de isenção ou de flexibilidade na forma de pagamento, como visto no Capítulo 2.

³⁹² FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em Movimento: família e fortuna no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 21.

³⁹³ BELLINI, Lígia. “**Penas, e glórias, pesar e prazer**”: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime”. In: Formas de crer. Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: EDUFBA; Corrupio, 2006, p. 87.

³⁹⁴ LÓPEZ, Rosalva. *Op. cit.*, 1990, p. 45.

Na maior parte dos casos, as religiosas possuíam uma ou mais irmãs na mesma instituição. Primas, tias, mães e filhas também foram encontradas em Santa Monica. Entre 1606 e 1636, das 174 profissões analisadas, 17 (29,5%) possuíam algum grau de parentesco com outra religiosa no mosteiro e 11 (19,1%) possuíam pelo menos uma irmã.

Tabela 3 - Núcleos familiares em Santa Mônica de Goa (1606-1638)

Número do núcleo	Nome da religiosa	Profissão	Filiação	Parentesco	Origem
1	Soror Filipa da Trindade	08/09/1607	Belchior Vaz Cernache e Elena Menezes	Mãe de Soror Maria do Espírito Santo	Ormuz
1	Soror Maria do Espírito Santo	08/09/1607	Gaspar de Louzada e Filipa Ferreira	Filha de Soror Filipa da Trindade	Taná
2	Soror Elena da Madre de Deus	08/09/1607	Antonio Correa Botelho e D. Maria de Mendonça Furtado	Filha de Soror Ana Maria de Almeida, irmã de	Amboíno
2	Soror Barbara de Jesus	08/09/1607	Sancho de Vasconcelos e D. Catarina de Lima	Irmã de Soror Elena da Madre de Deus e Soror Ignacia das Chagas	Amboíno
2	Soror Ignacia das Chagas	09/11/1608	Sancho de Vasconcelos e D. Catarina de Lima	Irmã de Soror Barbara de Jesus e Elena da Madre de Deus	Amboíno
2	Soror Catarina de Santa Mônica	05/07/1609	Henrique de Lima e D. Maria	Irmã de Soror Barbara de Jesus, Elena da Madre de Deus e Ignacia das Chagas	Malaca
3	Soror Catarina de Jesus	30/11/1607	Gaspar de Dias do Reverendo e Anna de Mendonça	Tia de Soror Maria dos Anjos e Elena da Madre de Deus	Goa
3	Soror Maria	05/07/1612	Mauro Pinto e	Sobrinha de	Goa

	dos Anjos		D. Isabel de Mendonça	Soror Catarina de Jesus	
3	Soror Catarina de São Miguel	14/09/1614	Mauro Pinto e D. Isabel de Mendonça	Sobrinha de Soror Catarina de Jesus e irmã de Soror Maria dos Anjos	Goa
4	Soror Graça da Trindade	06/02/1613	Antonio Rodrigues e Maria Vieira	Irmã de Soror Joanna da Coluna	Cochim
4	Soror Joanna da Coluna	21/10/1621	Antonio Rodrigues e Maria Vieira	Irmã de Soror Graça da Trindade	Cochim
5	Mariana da Trindade	02/06/1613	Baltazar Lopes da Índia e Catarina Vaz de Moura	Irmã de Soror Ursula	Lisboa
5	Soror Ursula da Graça	01/05/1616	Baltazar Lopes da Índia e Catarina Vaz de Moura	Irmã de Soror Mariana da Trindade	Lisboa
6	Soror Maria da Lux	23/02/1620	Bento da Costa e CNA. De Arvellos	Irmã de Soror Anna de Santa Maria	Cochim
6	Soror Anna de Santa Maria	23/02/1620	Bento da Costa e CNA. De Arvellos	Irmãs de Soror Maria da Lux	Cochim
7	Soror Maria da Visitação	27/12/1638	El Rei de Jafanapatão e D. Clara de Austria	Irmãs de Soror Izabel do Anjos	Jafanapatão
7	Soror Izabel dos Anjos	27/12/1638	El Rei de Jafanapatão e D. Clara de Austria	Irmã de Soror Maria da Visitação	Jafanapatão

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

Apesar da afinidade sanguínea, a permanência na instituição de uma não implicava na outra. Em Santa Monica, nossas fontes não apontaram mulheres que

desistiram da vida contemplativa entre os anos privilegiados em nossa pesquisa e, sobre todas, constam registro de óbito na comunidade. Em instituições das colônias, onde a profissões em família também foram comuns, as desistências ocorreram com certa frequência. Algranti aponta que em Macaúbas, as profissões de cinco irmãs legítimas, filhas de Manoel Pereira dos Anjos e Catarina Siqueira Gonçalves, de importante família de comerciantes da Freguesia de Santo Antonio das Almas no Bispado da Bahia. Apenas os óbitos de duas das religiosas são apontados e, a respeito das outras três irmãs, não constam óbitos e nem saída do recolhimento. Em Santa Tereza de São Paulo, duas filhas de Guilherme de Veiga Bueno, membro de importante família da aristocracia paulistana são registradas como desistentes da vida religiosa, em 1763³⁹⁵.

É preciso mencionar algumas informações que, por questão de organização, não foram possíveis de serem inseridas na tabela. Por exemplo, o fato de que Soror Catarina de Santa Mônica, Soror Filipa e Soror Catarina de Jesus realizaram as profissões em condição de viúvas. Dentre as religiosas presentes no quadro acima, algumas delas assumiram o cargo de priora. A primeira foi a madre fundadora, Soror Filipa da Trindade, que governou três vezes, sendo a primeira vez entre 1607 e 1616 (ou 1617), a segunda entre 1621 e 1622 e a terceira em 1626 (esta última posse durou apenas um ano). Sua filha, também fundadora, Soror Maria do Espírito Santo, teve o seu governo datado em 1616 (ou 1617) e foi madre do conselho, anteriormente, em 1612. Soror Catarina de Santa Mônica, viúva de Sancho Vasconcelos, foi priora duas vezes. A primeira em 1619 e a segunda em 1621 (os governos duraram apenas 1 ano cada), sendo madre do conselho em 1612. Soror Maria da Visitação e Joanna da Coluna também assinaram o cargo. Soror Maria ficou apenas um ano, como dito anteriormente, enquanto Soror Joanna esteve entre 1663 e 1665³⁹⁶.

Sobre outros cargos de importância na administração do mosteiro, Soror Barbara de Jesus foi escritã em 1634 e 1648. Quanto às que assumiram um único cargo, o Livro aponta Soror Catarina de Jesus como sub priora em 1612³⁹⁷.

³⁹⁵ ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1992, p. 188.

³⁹⁶ AVE-MARIA, Fr. Manuel da. **Manuel Eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de Nosso Padre Santo Agostinho**. Apud: REGO, Antonio da Silva. **Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente**. Vol. XI e XII (1569-1572). Lisboa: Fundação Oriente; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1966, pp; 128-131; SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. Op. cit., 699, p. 457.

³⁹⁷ AVE-MARIA, Fr. Manuel da. Op. cit., 1569-1572; SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. Op. cit., 1699.

Indicar quais foram as monjas pertencentes aos núcleos familiares e quais ocuparam cargos importantes, como os de priora e de sub priora, foi uma tarefa difícil, pois as fontes, muitas vezes, apresentam informações conflitantes. A respeito dos governos de Soror Filipa da Trindade, Frei Manuel da Ave Maria e o *Livro das profissões* apontam que o primeiro ocorreu até 1616, enquanto Santa Maria afirma ter sido encerrado em 1617. Sobre Soror Maria do Espírito Santo, o Livro das profissões indica que se iniciou em 04/05/1617 e terminou em 13/12/1618, já Frei Manuel indica que se iniciou em 15/08/1616 e terminou em setembro de 1618.

Soror Catarina de Santa Mônica tem a morte datada em 1620 no Livro, mas Frei Manuel afirma que a religiosa assumiu como priora, pela segunda vez, em 1621. Aquela aparece na crônica de Santa Maria como sucessora de Soror Maria de Santa Cruz, que faleceu em 1621, enquanto, no Livro, é indicado que Soror Catarina assina antes de Soror Maria, que ocupou o cargo entre 1619 e 1620 e, após, em 1621. Soror Maria da Visitação tem seu governo registrado na data de 1682 em Santa Maria e Frei Ave Maria, mas sua profissão não consta no Livro neste mesmo período.

Devido a essas informações diversas, apresentadas acima, optou-se por escrever no corpo do texto quais religiosas ocuparam os cargos de priora e sub priora, em vez de inserir uma coluna a mais na tabela³⁹⁸.

Soror Filipa da Trindade e Soror Maria do Espírito Santo representam a importância e o pioneirismo de Santa Mônica não somente por serem as fundadoras do primeiro mosteiro no Império Português no Oriente, mas por terem sido prioras da instituição, enquanto o determinado por Roma era que viessem freiras de outro convento da mesma ordem, ou mais próximo, para ocuparem esse cargo principal, indica Oliveira. Contudo, D. Frei Aleixo de Meneses solicitou autorização papal para que mulheres locais fossem fundadoras, devido à dificuldade de transferência de freiras de Portugal a Goa, de alguma instituição feminina da Ordem. A exemplaridade da vida das religiosas reforçava o pedido do Arcebispo e deixa claro que, além do sentimento de pertencimento ao grupo mais alto da sociedade que essas mulheres já tinham, devido à sua origem, o fato de não terem sofrido influências de nenhuma personagem feminina completamente externa pode ter sido um fator crucial para a formação de uma identidade particular da comunidade das agostinhas³⁹⁹.

³⁹⁸ Idem; Idem.

³⁹⁹ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 232.

As duas mães fundadoras, mãe e filha, são figuras muito importantes, pois formaram o primeiro núcleo familiar da instituição e serviram como espelhos de santidade às demais. Filipa, assim como Santa Mônica, mãe de Santo Agostinho, refletia o papel de mediadora, intercedendo a Deus, em suas orações, pela fundação de um território único para a formação de uma vida perfeita, ressalta Oliveira. Como mãe, na vida secular, representava a perfeição, educando sua filha a partir dos ensinamentos cristãos e a incentivando a seguir a vida contemplativa como esposa de Cristo. Enquanto exerceu seu papel de mãe das agostinhas, educou, orientou e formou por meio de uma ação perseverante e penitente⁴⁰⁰. O bom trabalho de Soror Filipa como mãe é representado pela vida exemplar de Soror Maria, descrita e exaltada nas palavras de Santa Anna e Santa Maria, principalmente por ser a primeira virgem do Oriente a professar solenemente os votos no mosteiro. Sua figura era associada à personagem de Maria, como filha obediente que aceitou os desígnios do pai divino e se tornou a mais sublime religiosa, destaca Oliveira. As duas, por meio do grau de parentesco e de suas origens, que ultrapassavam as fronteiras de Goa, demonstravam a grandiosidade do mosteiro. A fama das duas chegou rapidamente ao Reino como exemplos reais e representativos do modelo criado e afirmado pelos freis que disseminavam o discurso da Igreja em terras longínquas como as da Índia. Nesse sentido, mãe e filha serviam como transportadoras das ideias dos freis agostinhos⁴⁰¹.

3.5 – Liberdade na clausura: a vida em comunidade e a relativa autonomia das religiosas

Muitos foram os esforços da Coroa e da Igreja para reprimir resistências ao disciplinamento no universo conventual feminino, como afirma Isabel Braga. Visitas pastorais e inquisitoriais, censura de livros de caráter pedagógico e persuasivo, confissões, pregações e divulgação de livros de devoção, como hagiografias, foram utilizadas como instrumentos de difusão do discurso religioso em meados do século XVII⁴⁰². As visitas pastorais já ocorriam anteriormente a Trento, contudo, foi após o

⁴⁰⁰Ibidem, p. 169.

⁴⁰¹ Idem.

⁴⁰² As ações de Trento foram adaptadas em Portugal, como a lei durante a regência do cardeal infante, D. Henrique, na menoridade de D. Sebastião, reforçando a presença do direito canônico na legislação lusa. A bula de Pio V, datada em 26 de janeiro de 1564, confirmou o Concílio. O documento foi lido em uma celebração solene e, posteriormente, publicado na Sé de Lisboa,

Concílio que o clero desempenhou ações mais efetivas, no que concerne ao controle do comportamento de fiéis – um assunto diretamente ligado à política⁴⁰³. Oliveira aponta que os antístites buscavam punir as habitantes que se desviassem das regras e das normas estabelecidas por cada monastério. Contudo, após o término das pastorais, tudo voltava ao normal, e as freiras retornavam às suas práticas costumeiras, ressaltando que a obediência era tão flexibilizada como todos os outros votos. Essa autonomia, mesmo atingida por meio de práticas proibidas e das experiências de governo da comunidade, deram às religiosas uma experiência de vida que não seria possível vivenciar no mundo secular.

Mary Laven aborda alguns casos escandalosos, de cunho sexual, que ocorreram no Convento de San Iseppo, no século XVI, considerado uma das instituições mais nobres da cidade de Veneza. Uma freira professa e uma conversa abriram um buraco no muro da instituição para dar acesso à entrada de dois homens, a fim de manterem relações sexuais. Todo o plano contou com a ajuda da professa Laura Querini, de mais uma criada e de seu marido, sendo arquitetado a partir de trocas de correspondências e de visitas ao locutório. Um julgamento foi realizado, terminando com todos os envolvidos sentenciados pelo poder secular, com exceção das professoras e da conversa, que, por estarem fora à jurisdição secular, foram punidas no âmbito claustral⁴⁰⁴.

Ainda sobre a presença de homens não autorizados em cenóbios femininos, Algranti cita um caso ocorrido no Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Braga, constado em Carta Régia de 1633. Um homem chamado Bento de Mello, filho de nobre homem daquela cidade, foi encontrado em uma das celas da reclusão. O arcebispo de Braga foi avisado sobre o caso por meio da abadessa, mas, enquanto nenhuma atitude era tomada por parte do Prelado, as religiosas da casa atearam fogo na arca, matando o homem. Esse ocorrido revela a que extremo poderia chegar a indisciplina das reclusas que desafiavam não só as ordens das superiores, mas também dos bispos⁴⁰⁵.

Como visto, a quebra de votos solenes não foi algo incomum nas reclusões femininas do mundo católico. Segundo Oliveira, mesmo as casas fundadas sob regras

pelo próprio cardeal. Os decretos também tiveram publicações em latim e em português, em edições de 1564. BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. **Vaidades nos conventos femininos ou das dificuldades em deixar a vida mundana (séculos XVII-XVIII)**. Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2019, p. 308.

⁴⁰³ CARDIM, Pedro. **Politics and Power Relations in Portugal (Sixteenth-Eighteenth Centuries). Parliaments. Estates and Representatios**, v. 13, n. 2, 1993, p. 98.

⁴⁰⁴ LAVEN, Mary. **Virgens de Veneza: vidas enclausuradas e quebra de votos no convento renascentista**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003, p. 181-184.

⁴⁰⁵ ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1992, p. 232.

reformadas sofriam a quebra dos votos por alguma religiosa. Dentre eles, o de pobreza seria o primeiro a ser violado, ou melhor, flexibilizado, já que atividades econômicas dos conventos e das religiosas, certas vezes, eram permitidas pelos Prelados. Desde o Concílio de Trento, até os regimentos internos de cada instituição, as práticas econômicas individuais eram impedidas⁴⁰⁶.

O voto de pobreza impedia que as freiras possuíssem riquezas individualmente, somente por meio da comunidade, como integrante. O costume das freiras em receberem mesadas, como aponta Oliveira, por meio de tenças ou de pensões, permitia o sustento individual da monja. Com isso, celas individuais eram negociadas ou deixadas em testamento por parentes que teriam professado no mesmo claustro. A própria reprodução da sociedade moderna, colonial ou não, já induzia a flexibilização da pobreza, afirma a autora. Algumas instituições no reino e nas colônias eram tão grandes e confortáveis, que se assemelhavam às casas seculares. Religiosas viviam com ricos pertences, como roupas, livros, vinhos e joias. A transgressão do voto ocorria de tal forma, que as monjas deixavam seus pertences em testamento a outras irmãs da ordem, em maioria, parentes de sangue ou meninas criadas por elas desde tenra idade⁴⁰⁷. Como aponta López, as celas eram consideradas um bem particular que demonstrava o poderio econômico das freiras de Puebla de Los Angeles. Na instituição, as celas reproduziam as características do *status* social ao qual a religiosa pertencia. Foram essas demonstrações de riquezas em ambiente que deveriam preservar a virtude da humildade, que chamaram a atenção das reformas religiosas borbônicas⁴⁰⁸.

No Convento D'Ajuda, no Rio de Janeiro setecentista, como cita Algranti, as religiosas recebiam presentes enviados por seus familiares para suprirem as carências mundanas. Entre as religiosas de parentesco familiar, os presentes eram divididos de forma amistosa. O gesto carinhoso poderia até ser visto com bons olhos, se o voto de pobreza não fosse um dos requisitos fundamentais para a vida contemplativa. Essa prática contrastava com a vida humilde que as religiosas deveriam levar, sem qualquer tipo de luxo. A autora afirma que os presentes chamaram a atenção do bispo D. Antonio de Desterro durante a pastoral de 1760. Em visita à comunidade, o bispo ameaçou as mulheres sob pena de excomunhão, além de ter queimado todos os “trajes ricos” para

⁴⁰⁶ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 302.

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 303.

⁴⁰⁸ LÓPEZ, Rosalva. Op. cit., 1990, p. 36.

que servisse de exemplo. Tal ocorrido demonstra que a priora e a porteira da casa não estavam dando a devida importância a esse aspecto⁴⁰⁹.

Apesar de ser uma prática considerada errada, diante dos regimentos das instituições que exaltavam a completa abdição de bens materiais, o fato chama atenção para as relações familiares que existiam dentro e fora dos muros dos conventos. Apesar do pouco ou da ausência de contato com pessoas da vida secular, os sentimentos familiares ainda existiam, mesmo que de forma tímida, entre as religiosas.

O ocorrido narrado também atenta a relativa independência que as reclusas gozavam nas instituições, a partir da negligência na observância por parte do Prelado. Algranti afirma que, durante o século XVIII, isso se tornou recorrente na maior parte das casas nas colônias. A vida no claustro não pode ser enxergada como um confinamento sombrio e solitário. Nas comunidades, muitas mulheres viviam diariamente no mesmo ambiente, realizando tarefas em conjunto durante todo o tempo. Relações afetivas de amizade e de sentimento de solidariedade também estiveram presentes na vida monástica. O ingresso em uma casa religiosa implicava o “abandono” do mundo, portanto, as irmãs de ordem seriam as únicas companheiras das monjas durante a profissão. Apesar de existir uma hierarquia entre as monjas, devem-se considerar as comunidades como um universo povoado por mulheres diferentes umas das outras, em um espaço de sociabilidade.

A violação da clausura – que significava, sobretudo, a eliminação de algumas oportunidades de comportamentos escandalosos – seria uma tentação que deveria ser banida. Quanto às Mônicas, não foram encontrados documentos que se referissem a ações que violassem as regras ou apresentassem comportamentos rebeldes, no recorte temporal aplicado a esta pesquisa. Contudo, isso não significa que as religiosas se mantiveram silenciosas em momentos em que a instituição precisava de reações mais enérgicas. Diante de situações conflituosas em que o mosteiro esteve inserido, as Mônicas muitas vezes se mostraram imponentes na defesa da sua casa⁴¹⁰.

De certa forma, as mulheres experimentavam uma autonomia e se tornavam “senhoras de si”, algo que dificilmente ocorreria na vida secular. Segundo Oliveira, as vocacionadas teriam a oportunidade de conhecer e suprir melhor suas demandas espirituais, por meio das práticas de ascese, de mortificações e de penitência. Para as

⁴⁰⁹ ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1992, p.242.

⁴¹⁰ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vagas. Op. cit., 2019, p. 158.

mulheres, seria uma espécie de autogoverno do corpo⁴¹¹. Assunción Lavrin explica que, no círculo de governo interno, as monjas tinham autonomia e controle sobre elas mesmas. A divisão das tarefas da rotina diária era regida por uma ordem hierárquica estabelecida, que deveria ser respeitada por aqueles que viviam no claustro⁴¹². Silvia Evangelisti afirma que, na clausura, as responsabilidades assumidas pelas religiosas davam a elas o direito de decidirem como organizar e governar o espaço em que viviam⁴¹³.

A posição da mulher sempre foi vista precursora do patriarcalismo como dominada e enclausurada, afirma Almeida⁴¹⁴. As monicas, nesse sentido, detinham de uma certa liberdade no espaço em que estavam inseridas. O que visualizamos é uma pluralidade de atitudes femininas que estavam distantes dos concebidos à elas na sociedade fora dos muros do mosteiro. Todas estavam inseridas em uma linha vertical de autoridade, que dava preferência à idade, à experiência na administração da casa, aos anos de profissão, à riqueza social, à etnia e à origem, conforme Lavrin⁴¹⁵. Em Santa Mônica, as religiosas poderiam exercer suas ambições intelectuais e experiências espirituais sem muita influência masculina. As responsabilidades atribuídas a essas mulheres as tornavam livres dentro dos muros conventuais, pois, mesmo sob os olhares do confessor e do perscrutador do prelado, dentro do claustro, as decisões e tomadas de ordem eram tomadas por elas⁴¹⁶. Pode-se considerar, desta forma, o mosteiro como um local de exercício de poder e a possibilidade de uma vida autônoma, frente aos rigores da família. O fato de serem todas mulheres e estarem no mesmo ambiente já as colocavam numa realidade diferente da sociedade de predominância masculina.

No medievo, o domínio das letras garantiu certa autonomia feminina no universo cristão. Com o advento da modernidade, mais especificamente a partir do século XVI, a possibilidade de galgar posições menos subalternas na sociedade incentivou o acesso à educação, viabilizada, principalmente, no convento e na corte, de acordo com Bellini. O papel dos conventos na educação letrada foi perdendo espaço para a fundação de universidades, que se consolidaram como centros de conhecimento por excelência.

⁴¹¹ Ibidem, p. 321.

⁴¹² LAVRIN, Assunción. **Las esposas de Cristo. La vida conventual em La Nueva España.** Ciudad do México: Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 119.

⁴¹³ EVANGELISTI, Silvia. **Nuns: a history of convent life (1450-1700).** Oxford University Press, 2013, p. 7.

⁴¹⁴ ALMEIDA, Suely Creusa de. 2003, p. 15.

⁴¹⁵ LAVRIN, Assunción. Op. cit., 2016, p. 120.

⁴¹⁶ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 306.

Porém, isso não quer dizer que a educação monástica perdeu sua relevância para mulheres⁴¹⁷.

Fernandes explica que a educação religiosa e o ensino das primeiras letras eram restritos a quem pertencesse a estratos sociais mais elevados, isto é, estava vedada à população, sendo considerada um privilégio das camadas sociais nobres. Isso explica o motivo de a leitura de textos devocionais às demais irmãs do mosteiro ser responsabilidade das religiosas de véu preto. A educação religiosa, sob a qual as mulheres eram submetidas, também era responsável pela sua inadaptação social, já que são educadas para servirem a Deus em monastérios e para servirem ao marido, no casamento, ou seja, preparam as mulheres para dois estados sociais completamente distintos e inconciliáveis⁴¹⁸.

Como visto nos capítulos anteriores, nem sempre a vocação era uma característica possuída pelas mulheres que se inseriam na vida contemplativa. A dedicação à vida abnegada, de retiro e de oração, poderia ser resultado de pressões e de estratégias familiares. Sobretudo, esses espaços foram considerados locais de educação mais esmerada⁴¹⁹.

O ofício da leitura não somente era incentivado, como também ensinado em muitas casas conventuais e em recolhimentos. Algranti aponta o exemplo de Madre Helena Maria, do Recolhimento de Santa Tereza, em São Paulo. A religiosa, de origem humilde, entrou na instituição na condição de serva e acredita-se que tenha se instruído enquanto esteve no Recolhimento, pois as cartas assinadas por ela, destinadas à Morgado de Mateus, para fundação do Convento da Luz, podem ter sido escritas de próprio punho. As crônicas do Mosteiro, escritas por Frei Galvão, ressaltam o empenho da casa em ensinar às recolhidas o ofício da leitura⁴²⁰.

Os momentos de leitura coletiva ou individual, prescritos nas Constituições, foram inseridos no cotidiano das Mônicas. Mantinham o espírito ocupado e evitavam a ociosidade. No documento era requerido que, ainda durante o noviciado, as aspirantes à profissão solene aprendessem o Latim e o Português, por serem consideradas línguas fundamentais para o desempenho de certas atividades na comunidade. O progresso do aprendizado das línguas era mostrado nos momentos em grupo, principalmente durante as refeições, para demonstrar às demais monjas que estavam se dedicando aos estudos.

⁴¹⁷ BELLINI, Ligia. Op. cit., 2007, p. 215.

⁴¹⁸ FERNANDES, Maria Eugênia. Op. cit., 1992, p. 43

⁴¹⁹ ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1992, p. 189.

⁴²⁰ Ibidem, p. 276.

Oliveira afirma que, provavelmente, muitas não conseguiam desenvolver, na prática, uma boa leitura ou uma boa escrita, o que as desobrigava dos cargos mais importantes⁴²¹.

No que diz respeito à América Portuguesa, temos Jacinta de São José, que foi uma religiosa letrada em um contexto em que não era comum mulheres terem oportunidade de se dedicarem a qualquer tipo de atividade intelectual⁴²². Fundadora do Convento de Santa Teresa, no Rio de Janeiro, a religiosa cultivava a leitura e se preocupava em divulgar no seu convento as obras de devoção que circulavam em Portugal. Sendo uma mulher mística, tinha interesses em escritos como *Meditaciones Espirituales del Venerable*, do Padre Luiz de Puente⁴²³.

Por pertencerem a espaços de formação de uma cultura feminina letrada, os escritos de autoria de monjas se destacaram na Europa e nas conquistas ibéricas⁴²⁴. Resguardadas das tensões econômicas e sociais do mundo secular, libertas das funções do casamento e da representação negativa da sexualidade, as mulheres tinham melhores condições para se dedicarem às leituras e às produções textuais, como indica Bellini. Autobiografias, escritos devocionais e de caráter literário, de autoria de religiosas professas, são encontrados aos montes em conjuntos documentais referentes à história das casas de reclusão ao longo da modernidade. No período em que se restringe esta pesquisa, lamentavelmente, não foram encontrados relatos autobiográficos das Mônicas, apenas cartas enviadas às autoridades régias e documentos manuscritos pela escritã Soror Barbara.

As escrituras de autoria de religiosas que habitavam monastérios, na modernidade, foram muito úteis para reflexões acerca das instituições às quais pertenciam e, conseqüentemente, do contexto sociopolítico em que estariam inseridas. Bellini destaca que as memórias de conventos permitem um tratamento quantitativo, com o objetivo de se estabelecerem perfis socioeconômicos, trajetórias de vidas, relações entre religiosas e Prelados, manifestações de fenômenos extraordinários, ideais de virtude e de santidade, entre outros.⁴²⁵

⁴²¹ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Op. cit., 2019, p. 258.

⁴²² GONÇALVES, Margareth de Almeida. Op. cit., 2005, p. 132.

⁴²³ ALGRANTI, Leila. Op. cit., 1992, p. 274.

⁴²⁴ ALGRANTI, Leila. **Livros de devoção, atos de censura: ensaios de histórias do livro e da leitura na América Portuguesa (175-1821)**. São Paulo: Editora HUCITEC/FAPESP, 2004, p. 51.

⁴²⁵ Ibidem, p. 212.

As instituições femininas estariam mais acostumadas à escrita feminina e tendiam a preservar os registros das ideias e das expectativas religiosas das mulheres, garante Bellini. Mencionou-se a intensificação da burocracia eclesiástica na implementação das ações tridentinas no período da Reforma. Com isso, houve a tentativa de aumentar o controle da prática religiosa nas casas de reclusão no mundo católico. Tais ações proporcionaram um estreitamento das relações entre os conventos femininos e a corte, e isso pode ter sido um fator de incentivo às produções textuais de origem conventual. Bellini afirma que as reflexões de cunho devocional constituíam o domínio do saber letrado em que o gênero feminino tinha maior atuação. Isso conferia prestígio às monjas autoras de textos, sob o domínio da formulação de conceitos e da exegese, que, em geral, era um exclusivo elemento masculino⁴²⁶.

O universo da vida monástica envolvia condutas que envolviam muito além dos votos. O verdadeiro casamento com Cristo estaria associado às formas de autorrealização, de autogoverno e de uma relativa autonomia nunca antes experimentadas por mulheres do Antigo Regime. Portanto, buscou-se chamar atenção ao fato de que as casas de reclusão não eram meros depositórios de mulheres. Oliveira afirma que, em Santa Mônica, as agostinhas regeram suas vidas com uma autonomia que só o monastério poderia proporcionar, e isso foi reforçado por meio dos núcleos de parentela. Essas mulheres se mostraram grandes “senhoras de si” em diversos momentos, como na defesa da instituição diante do conflito com a Câmara e na administração de seus bens para pagamento de dotes, principalmente no caso das viúvas. Isso revela a importância do mosteiro, que vai além de arestas religiosas e se expande para o âmbito social⁴²⁷.

⁴²⁶ BELLINI, Lígia. Op. cit., 2007, p. 211-212.

⁴²⁷ OLIVEIRA, Rozely Vidas Menezes. Op. cit., 2019, p. 398.

Considerações finais

Procurou-se, ao longo desta dissertação, compreender as especificidades da reclusão feminina nas colônias portuguesas, tendo como foco principal o Mosteiro de Santa Mônica de Goa. Buscou-se perceber a importância das mulheres que se dedicaram à vida espiritual nos contextos político e social em que estiveram inseridas. No caso das agostinhas, atentamo-nos ao conflito entre a instituição e o Senado da Câmara de Goa, na década de 1630, e de que forma as religiosas estiveram envolvidas no cerne dos impasses entre o poder secular e o eclesiástico. Para tanto, dedicou-se a entender as queixas proferidas pelo Senado e, a partir disso, analisaram-se os argumentos da administração do mosteiro em defesa da casa conventual. Observou-se de que forma o engrandecimento da santidade dessas mulheres foi utilizado por Frei Diogo de Santa Anna como argumento de guarda da casa, por meio do seu discurso apologético.

Examinou-se a questão do dote oferecido pelas mulheres, ao realizarem os votos solenes, visto que uma das principais reclamações era a respeito do acúmulo de riqueza do mosteiro em um curto período de tempo. Os valores pagos pelas mulheres foram analisados, principalmente os dotes enviados por viúvas ricas, uma vez que uma das queixas era sobre a reclusão de mulheres em idade núbil que foram retiradas do mercado matrimonial, impedindo a circulação das fortunas familiares. Nesse sentido, empenhamo-nos na análise das inúmeras motivações que levaram mulheres de idades variadas a ingressarem em Santa Mônica para uma vida contemplativa como esposas de Cristo. Essas motivações variavam entre estratégias familiares de manutenção de fortunas, verdadeiras vocações religiosas e opções dignas às viúvas em função da preservação de uma boa reputação social.

No que se refere às artimanhas familiares de concentração da riqueza familiar, foram investigadas as profissões de mulheres de uma mesma família no mosteiro, algo recorrente em Santa Mônica e nas diversas casas conventuais erguidas nas possessões portuguesas e espanholas. Deve-se considerar o papel fundamental do mosteiro e de sua relação com a economia familiar. A boa imagem oferecida às famílias que tivessem filhas professoras em instituições religiosas foi um grande atrativo aos votos solenes entre parentes. Como visto ao longo dos capítulos, especificamente no capítulo 3, a vida contemplativa era apreciada por pais que, visando ao *status* social familiar, enviavam filhas secundogênicas às casas de reclusão. Além disso, o dote pago aos monastérios era inferior ao pago em uniões matrimoniais, portanto, a reclusão se tornava uma alternativa mais acessível àquelas famílias que desejavam poupar a herança do filho primogênito.

Sendo assim, por meio do parentesco, foi viável compreender a existência de grupos familiares que buscaram prestígio social.

Esses núcleos de parentela formados nas comunidades religiosas fortaleciam os laços familiares seculares e, conseqüentemente, espirituais na vida em comunidade. Nesse sentido, buscamos compreender o mosteiro como um espaço de relativa autonomia e de independência feminina, até então inacessível na vida secular. Dessa forma, as instituições femininas se conformaram como o elo fundamental na construção de uma religiosidade social e familiar.

As atribuições, as divisões hierárquicas e as responsabilidades direcionadas às mulheres que ali viviam tornavam a casa conventual uma cidadela à parte, mas não isolada. Ela era inserida na capital do Estado da Índia e possuía características orgânicas de estratificação social.

As instituições de reclusão feminina nas colônias ibéricas reforçavam seu papel como territórios de aperfeiçoamento espiritual, e, nessa perspectiva, os costumes claustrais foram transformados a partir da intensificação da prédica de controle do corpo feminino. Procurou-se aqui analisar nas Constituições do mosteiro como o discurso sobre o corpo esteve inserido em disciplinamento na busca pela elevação espiritual, por meio de exercícios de austeridade. Além disso, o contato com o regimento das Mônicas nos permitiu adentrar na rotina das religiosas, compreendendo a pirâmide hierárquica, a partir da divisão de tarefas administrativas e espirituais, e a heterogeneidade da comunidade. Em um comparativo com outras casas conventuais fundadas no mundo colonial, foi possível compreender a flexibilização das normas que permitiu a entrada de mestiças, nativas e convertidas. Essa população de mulheres reproduziria a organização social das colônias.

É interessante notarmos como o discurso de Frei Aleixo de Meneses, em convencimento pela fundação do mosteiro, assumiu um caráter nobilitador ao defender a instituição como um território de manutenção das virtudes cristãs reforçadas em Trento. Essa manutenção seria fundamental em terras que viviam em constante tensão devido aos diferentes núcleos sociais e religiosos, no contexto da expansão portuguesa na Época Moderna. Com as realizações empreendidas pelo religioso, para a reforma da cristandade no Oriente Português, Frei Aleixo desempenhou um importante papel de reformador e de impulsionador de sua ordem, ampliando a ação missionária dos agostinhos.

Ao compor este estudo, procuramos compreender como as especificidades locais estiveram presentes no mosteiro e de que forma os fluxos culturais entre esses dois “mundos” propiciaram o surgimento de um cristianismo “indianizado”, marcado pela partilha de costumes entre hindus e católicos. Buscamos analisar de que forma as traduções entre o catolicismo e o hinduísmo reforçavam, nas mulheres, uma tendência à pusilanimidade.

Para melhor compreensão dessas múltiplas origens das religiosas que integravam a comunidade plural de Santa Mônica, foi realizado um mapeamento das regiões em que as monjas de véu preto eram provenientes. Dessa forma, observamos como o monastério, onde havia mulheres de diferentes origens e realidades, foi um local de construção de uma identidade em conjunto.

A realização desta pesquisa também permitiu a análise sobre o Mosteiro de Santa Mônica de Goa, que ia além de um local de clausura de mulheres. A instituição agostinha foi um ambiente de manutenção da fé cristã, uma importante promulgadora das tradições católicas no Império Português no Oriente, representando os ideais reformadores da Igreja. Ao nos debruçarmos sobre a vida das monjas em comunidade, foi possível enxergar o mosteiro como um local de afirmação da autonomia atribuída a essas mulheres, e não um simples local de reafirmação da submissão feminina em relação às figuras masculinas. As Mônicas eram mulheres pensantes e silenciosas, mas que sabiam o momento de dar voz aos seus interesses. Elas tinham controle sobre o próprio corpo e sobre seus bens materiais. Foi possível concluir que as instituições religiosas na modernidade não foram simples territórios de clausura ou locais de depósito de mulheres, mas ambientes multifacetados, com uma importância que ia além do âmbito religioso e que avançavam no âmbito social.

Enfim, esperou-se contribuir com a historiografia a respeito do Real Mosteiro de Santa Mônica de Goa, ampliando-se os estudos sobre as casas conventuais nas colônias portuguesas e, sobretudo, oferecer uma análise sobre o “ser mulher” cristã no mundo cristão moderno.

Fontes manuscritas

Memórias da Congregação do Oriente. 1637, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. MSLIV 674.

MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANA, Fr. Diogo de. **Constituições que hão de guardar as religiosas da ordem de nosso Padre Santo Agostinho, assim neste mosteiro de nossa madre Santa Mônica fundado nesta cidade de Goa.** ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

SANTA ANNA, Fr. **Diogo de. Breve tratado do muito religiosíssimo mosteiro de S. Mónica de Goa de Religiosas de Insigne Doutor da Igreja S. Agostinho.** 1613. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Ms. 1085.

SANTA ANNA, Frei Diogo de. **Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa, e reposta, e satisfação, e boa informação a queixa, e acordo, ou para melhor se declarar a invectiva, q'a Vereação da mesma cidade de Goa metrópole do estado da índia oriental, em dez de fevereiro de mil e seiscentos e trinta e dous fez contra o dito Religiozissimo Mosteiro que He de freiras da sagrada ordem dos eremitas do glorioso patriarcha sancto agostinho exímio doutor da santa Igreja.**MSLIV, número 87, 1633.

SANTA ANNA, Frei Diogo de. **Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa, e resposta, e satisfação, e verdadeira informação, sobre o acordo, e queixa (ou para melhor se declarar, sobre a invectiva) que a vereação da mesma cidade de Goa metrópole do estado da india oriental, em dez de fevereiro de mil e seiscentos e trinta e dous, fulminou, contra o dito Religiosissimo mosteiro, que He de freiras da sagrada ordem dos eremitas do glorioso Patriarcha sancto Augustinho exímio Doutor da santa igreja.** MSLIV, número 2236, 1635.

SANTA ANNA, Frei Diogo de. **Resposta por parte do insigne Mosteiro das freiras de Sancta Mônica de Goa. E satisfação ao acordo, e queixa, e requerimento, que a vereação da mesma Cidade de Goa, metrópole dos estadosda India Oriental, em dez de fevereiro do anno de mil e seiscentos, e trinta e dous fez, contra o próprio Religiozissimo Mosteiro, e por papel seu apresentou a Dom Miguel denoronha Conde delinhares, e ao dito tempo actual vizoRey do mesmo estado da India.** ANTT, MSLIV, número 816, 1636.

SANTA ANNA, Fr. Diogo de. **Sermão que o padre Fr. Dioguo de Santa Anna natural da cidade de Bragança, Religioso da ordem dos Eremitas do grande patriarcha Santo Augustinho; e provincial nella, e deputado do Santo officio, e da segunda instancia das ordens militares, pregou em dezanove de dezenbro de mil e seis centos e vinte e sete, na dedicação da nova Igreja do insigne mosteiro da gloriosa santa Mónica da Cidade de Goa metrópole do estado da India Oriental, em missa Pontifical do Illmo e Rmo Sr Arco. Primza do oriente, Religioso da mesma ordem e Prelado do mesmo mosteiro.** 1628. Academia de Ciências de Lisboa, Ms. 696. Série Vermelha.

Fontes impressas

ANJOS, Frei Luis dos. **Jardim de Portugal: em que se da noticia de algumas Sanctas, e outras mulheres illustres em virtude, as quais nascerão, ou viverão, ou estão sepultadas neste Reino, & suas cõquistas.** Coimbra: Nicolao Carvalho Impressos del Rey, 1606.

AVE-MARIA, Fr. Manuel da. **Manuel Eremitico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de Nosso Padre Santo Agostinho.** Apud: REGO, Antonio da Silva. **Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente.** Vol. XI e XII (1569-1572). Lisboa: Fundação Oriente; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1966, pp; 128-131; SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. **História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia, e do Império Lusitano do Oriente.** Lisboa, 1699.

BLUTEAU, Rapahel. **Vocabulario Portuguez e Latino,** Coimbra: Colégio de Artes da Companhia de Jesus, V. I, 1712.

Livro das Profissões do Mosteiro de Santa Mônica de Goa. Apud: MONIZ (Júnior), António Francisco. Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Mônica de Goa. In: O Oriente Português, vol. XV, nº 07-08, 1918, pp. 177-198; vol. XVI, nº 09-10, 1919, pp.284-287.

Livro de registro da entrada das primeiras madres e noviças no Convento de Santa Mônica. APP, nº 249, CPG/018/Lv003.

JESUS, FreiFelix de. JESUS, FreiFelix de. **Crónica da Ordem de Santo Agostinho nas Índias Orientais.** In: HARTMANN, Arnulf. The Augustinians in Golden Goa: a manuscript by Felix of Jesus, O.S.A. Analecta Augustiniana, vol XXX, 1967, pp. 5-174.

MARTINS, José Frederico Ferreira. **Historia da Misericórdia de Goa.** In: O Oriente Português. Nova Goa: Imprensa Nacional, v.6, n. 9-10, 1909.

RIVARA, J.H. da Cunha. (org.) **Archivo Portuguez Oriental.** Nova Delhi: Asian Educational Services, 1992.

SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. **História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia, e do Império Lusitano do Oriente.** Lisboa, 1699.

O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez. Tomo II. Sessão XXIV, capítulo V,

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português – XVI-XVIII.** 2003. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

ALGRANTI, Leila. **Honradas e devotas: mulheres na Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822.** Brasília: Edunb, 1992.

_____. **Livros de devoção, atos de censura: ensaios de histórias do livro e da leitura na América Portuguesa (175-1821).** São Paulo: Editora HUCITEC/FAPESP, 2004.

ANJOS, Camila Domingos. **A Cruz e o Império: a expansão portuguesa e a cristianização das bailadeiras e viúvas em Goa (1567-1606).** 160p. (Mestrado em História; Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

BELLINI, Lígia. **Vida monástica e práticas da escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime.** Campus Social, n. 3/4, pp. 209-218, 2006/2007.

_____. **“Penas, e glórias, pesar e prazer”:** espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime”. In: Formas de crer. Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: EDUFBA; Corrupio, 2006.

BELLINI, Lígia e PACHECO, Moreno Laborda. **Experiência e ideias de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII.** Revista de História, 2009.

BETHENCOURT, Francisco. **Os conventos femininos no Império Português: o caso do Convento de Santa Mónica em Goa.** In: O rosto feminino na expansão portuguesa. Lisboa: Comissão para a igualdade e para os Direitos das Mulheres; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos portugueses; Caixa Geral de Depósitos; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Oriente, 1995.

BICALHO, Maria Fernanda Batista. **Mediação, Pureza de sangue e oficiais mecânicos. As câmaras, as festas e a representação do Império português.** In: PAIVA, Eduardo França; ANASTASIA, Carla Maria Junho. O trabalho Mestiço: maneiras de pensar e formas de viver, séculos XVI a XIX Belo Horizonte, ANNABLUME ,2002.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. **Vaidades nos conventos femininos ou das dificuldades em deixar a vida mundana (séculos XVII-XVIII).**). Centro de História de Sociedade e da Cultura, 2019.

BRANDÃO, Tanya Maria Pires. **A elite colonial piauiense: família e poder.** Teresina: Fundação Monsenhor Chaves, 1995.

BORREGO, Maria Aparecida de Menezes. **A teia mercantil: negócios e poderes em São Paulo colonial (1711-1765).** Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

BURNS, Kathryn. **Hábitos coloniais: Los conventos y la economia espiritual del Cuzco.** Lima: Institut Français d’Études Andines, 2008.

CARDIM, Pedro. **Politics and Power Relations in Portugal (Sixteenth-Eighteenth Centuries)**. Parliaments. Estates and Representations, v. 13, n. 2, 1993.

CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes. **As religiosas e a Inquisição no Século XVII. Quadros de vida e espiritualidade**. Dissertação de Mestrado em História Moderna. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 2003.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975, p. 242.

CHAUDHURI, K. **História da expansão portuguesa**. v. II. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1998.

CHAUDHURI, Kirti. **O estabelecimento no Oriente**. In: BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dirs.). História da Expansão Portuguesa. Navarra: Círculo de Leitores, 1998.

COATES, Timothy. **Degredados e Órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português, 1550-1755**. Lisboa: CNPCDP, 1998.

CUNHA, João Teles. **O inusitado no quotidiano de Goa: O mosteiro de Santa Mónica e o milagre da Cruz em 1636**. Blogue de História Lusófona, ano VI, agosto de 2011, p. 83.

DORÉ, Andréa. **Os casados na Índia portuguesa: a mobilidade social de homens úteis**. In: FLORES, Jorge; FEITLER, Bruno; CALAINHO, Daniela Buono; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. Raízes do Privilégio: Mobilidade social no mundo Ibérico do Antigo Regime. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DURÃES, Margarida. **Estratégias de sobrevivência econômica nas famílias camponesas minhotas: os padrões hereditários (sécs XVIII-XIX)**. In: Anais do XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais/ABEP. Caxambu-MG, 2004.

EVANGELIST, Silvia. **Nuns: a history of convent life (1450-1700)**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

FARIA, Patricia de. **Conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo em Goa (séculos XVI e XVII)**, Tese de Doutorado em História, UFF, 2008.

_____. **Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567-1606)**. *Topoi* (Online): revista de História, v.14, 2013.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em Movimento: família e fortuna no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FERNANDES, Maria de Lurdes. **Viúvas ideais, viúvas reais. Modelos comportamentais e solidão feminina (séculos XVI e XVII)**. In: Faces de Eva: Estudos sobre a mulher. Lisboa, n.1 e 2, 1999.

FERNANDES, Maria Eugênia Matos. **O mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do século XVIII (1730-1780)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Porto, Porto, 1992.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade. A vontade de saber**. 19 ed, Rio de Janeiro: Graal, 1997.

FRAGOSO, João. **A nobreza da República: notas sobre a primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII)**. Topoi I, Rio de Janeiro. (p.45-122), 2000.

GÉLIS, Jacques. **O corpo, a Igreja e o sagrado**. In: VIGARELLO, Georges (dir.) História do corpo, 1: Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2010.

GONÇALVES, Margareth de A. **“Despozorios divinos” de mulheres em Goa na época moderna: eloquência e exemplaridade no púlpito do mosteiro de Santa Mônica (frei Diogo de Santa Anna, 1627)**. In: Locus: revista de história, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, 2015, p. 365-395.

_____. **Gloria de Deus, ao serviço do Rei e ao bem desta República: freiras de Santa Mônica de Goa e a cristandade no oriente pela escrita do agostinho frei Diogo de Santa Anna na década de 1630**. História (São Paulo), v.32, n.1, 2013.

_____. **Império da Fé: Andarilhas da alma na era barroca**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005.

LAVEN, Mary. **Virgens de Veneza: vidas enclausuradas e quebra de votos no convento renascentista**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003,

LAVRIN, Asunción. **Las esposas de Cristo. La vida conventual em La Nueva España**. Ciudad do México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

LEBRUN, François. **A vida conjugal no Antigo Regime**. Lisboa: Edições Rolim, 1999.

LINSCHOTEN, Jan Huygen van. **Itinerário, Viagem ou Navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas**. Ed. Arie Pos e Rui Manuel Loureiro, Lisboa (1596). Lisboa: CNCDP, 1997, p. 163.

LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. **As recolhidas de Goa em setecentos**. In: Congresso Internacional O rosto feminino da expansão portuguesa, 1994. Anais... Lisboa: Comissão para igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1994.

LÓPEZ, Rosalva Lorte. **La función social y urbana dela monacato feminino novohispano, p. 237-235**. In: LÓPEZ-CANO, María de Pilar Martínez (coord.). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

_____. **Famílias y conventos em Puebla de Los Angeles durante las reformas borbónicas: los câmbios del siglo XVIII.** In: Anuario del IEHS, n. V. Tandil, 1990.

MANSO, Maria de Deus Beites. **A Mulher “Outra” no espaço ultramarino português: o caso da Índia Portuguesa.** Textos de História. *Revista da Pós-Graduação em História da UNB*, nº11, 2004, p. 176.

MARTINS, William de Souza. **Um espelho possível de santidade na Bahia colonial: madre Vitória da Encarnação (1661-1751).** *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 33, n. 66, 2013.

MARQUES, Teresa Cristina de Novaes. **Mulheres e seus direitos de propriedade: o dote versus o poder marital.** *Revista de História Econômica & Economia Regional Aplicada*, v.7, n.13, 2012.

MENDES, Paula Almeida. **“Vidas”, ‘Histórias’, ‘Crônicas’, ‘tratados’: sobre a escrita e a edição de hagiografias e de biografias devotas em Portugal (séculos XVI – XVIII).** In: *Lusitana Sacra*, 28, 2013, pp. 173-215.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **O ‘Ethos’ Nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social.** *Almanack braziliense*, São Paulo, n. 02, 2005, p. 7-8.

NAZZARI, Muriel. **O desaparecimento do dote. Mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NETO, Marcelo de Sousa. **Nos bastidores do poder: política e relações familiares no Piauí do século XIX.** *Revista Crítica Histórica*. Ano VII, nº 13, 2016.

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

_____. **A vida exemplar de Sor. Maria de Jesus, uma agostiniana estigmatizada do Convento de Santa Mônica de Goa (1604-1683).** *Anais do XVII Encontro de História da Anpuh-Rio*. Rio de Janeiro, 2016.

_____. **Elementos para o estudo da população conventual no Oriente português: servidoras, criadas e escravas do Convento de Santa Mônica de Goa.** In: XXIX Simpósio Nacional de História - contra os preconceitos: história e democracia, 2017.

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

PINTO, Carla. **Gênero, mecenato e arte: a criação das “casas de mulheres” em Goa.** In: *Parts of Asia, Portuguese Literary & Cultural Studies* - University of Massachusetts Dartmouth, n. 17/8, 2010

_____. **Notas para o estudo do mecenato de D. Frei Aleixo de Meneses: os recolhimentos da misericórdia de Goa.** In: OLIVEIRA, João Paulo e Costa (Ed.). *Anais de História de Além-Mar*, v. 7, 2006.

RAMINELLI, Ronald. **Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas – irmandades de africanose crioulos na Bahia setecentista.** São Paulo: Alameda, 2011.

RODOLFO, Sebastião. **Glossário luso-asiático.** Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919.

SANTOS, Georgina Silva dos. **Entre Jesús y Moisés: el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII.** In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós e LÓPEZ, Rosalva Loreto. *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina em España, Portugal y América.* Siglos XV-XIX. León: Universidad de León, 2007.

_____. **A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna.** In: *Representações do feminino: olhares revisitados e contemporâneo.* Caderno Socio Ambiental. Niterói: Museu de Arqueologia de Itaipu/Ibram/MinC, nº 1, 2013, pp. 30-42.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** In: *Educação e Realidade.* Porto Alegre: Faculdade de Educação/UFRGS, v. 16, n. 2, pp. 5-22, jul./dez, 1990.

SERRÃO, Vítor. **Pintura e devoção em Goa no tempo dos Filipes: o mosteiro de Santa Mónica no “Monte Santo” (c. 1606-1639) e seus artistas.** *Revista Oriente*, nº 20, 2011,

SOARES, Márcio de Souza. **Presença africana e arranjos matrimoniais entre os escravos em Campos dos Goitacazes (1790-1831).** *História: Questões & Debates*, Curitiba: n. 52, p.75-90, 2010.

SOUZA, Teotónio R. de. **Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII.** Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. **O Império Asiático Português, 1500-1700.** *Uma História Política e Econômica.* Lisboa, Difel, 1993.

THOMAZ, Luiz Filipe. **De Ceuta a Timor.** Lisboa: Ed. Difel, 1994.

XAVIER, Ângela Barreto. **“Nobres per geração”. A consciência de si dos descendentes de portugueses na Goa seiscentista.** In: *Cultura*, n 24, 2007.