



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Educação e Humanidades  
Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo

Rozely Menezes Vigas Oliveira

**No *Vale dos Lírios*: Convento de Santa Mônica de Goa e o modelo feminino  
de virtude para o Oriente (1606-1636)**

São Gonçalo  
2012

Rozely Menezes Vigas Oliveira

**No *Vale dos Lírios*: Convento de Santa Mônica de Goa e o modelo feminino de virtude para o Oriente (1606-1636)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Social do Território.

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

São Gonçalo

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CEH/D

O48 TESE	<p>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) / Rozely Menezes Vigas Oliveira. – 2012. 232 f.</p> <p>Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Célia Cristina da Silva Tavares. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.</p> <p>1. Convento de Santa Mônica (Goa) – Teses. 2. Goa, Damião e Diu (Índia) – Teses. 3. Religiosidade – Teses. I. Tavares, Célia Cristina da Silva. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.</p> <p>CDU 27-788</p>
-------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

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

---

Assinatura

Data

Rozely Menezes Vigas Oliveira

**No Vale dos Lírios: Convento de Santa Mônica de Goa e o modelo feminino de virtude para o Oriente (1606-1636)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Social do Território.

Aprovada em 30 de julho de 2012.

Orientadora:

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

Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo - UERJ

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Daniela Buono Calainho

Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo - UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Leila Mezan Algranti

Universidade Estadual de Campinas

---

Prof. Dr. William de Souza Martins

Universidade Federal do Rio de Janeiro

São Gonçalo

2012

## **DEDICATÓRIA**

Aos meus modelos de mulher virtuosa, minha avó Francisca (in memoriam) e minha mãe Neuzinalva.

## AGRADECIMENTOS

Mais uma fase da minha vida acadêmica está terminando e é chegado o momento de agradecer àqueles que estiveram presentes nesta caminhada.

Primeiramente, aos que são a base do que sou: minha família. Sem eles nunca teria chegado aqui. A quem eu recorri nos momentos mais turbulentos, e com quem compartilhei minhas alegrias e angústias. Principalmente, à minha mãe por estar sempre ao meu lado auxiliando. Foi muito importante tê-la como companhia no mês que passamos em Lisboa, sendo minha assistente de pesquisa e adiantando ou resolvendo coisas enquanto eu ficava tranquila pesquisando e transcrevendo. Obrigada por ter passado horas intermináveis nos arquivos e bibliotecas lisboetas. Sei que houve momentos que o tempo se tornava entediante, mas não sei o que teria sido de mim sem sua ajuda. Com certeza a viagem não teria tido o mesmo sabor!

Ao meu marido, João Luiz, agradeço pela eterna paciência, amor, carinho e companheirismo. Foram dois anos em que teve que exercitar muito a primeira das suas qualidades.

À minha orientadora, professora Célia Tavares, por ter sido realmente um orientadora durante toda minha vida acadêmica. Obrigada por acreditar em meu trabalho durante todos esses 10 anos de convívio. Seus ensinamentos foram deveras importantes, as dicas de viagem, os puxões de orelha, a paciência para ler e reler meus escritos (que não foram poucas as vezes!), as conversas de meninas, e, é claro, as fotos do mosteiro. Ficaram simplesmente lindas. Pena que não pude colocar todas nos anexos. Só aumentou minha vontade de conhecer pessoalmente o local!

Ao historiador Paolo Aranha, por auxiliar uma pessoa que mal conhecia, dando dicas e até sugerindo um tema de pesquisa. Foi muito engrandecedor conhecer uma pessoa ao mesmo tempo tão sábia e tão simpática.

À professora Daniela Calainho pelo convívio desde 2002, quando lecionou História Medieval do Ocidente para minha turma, e por ter aceitado participar da banca examinadora.

À professora Leila Algranti pela oportunidade de trabalhar, mesmo que por pouco tempo, em sua pesquisa. Foi muito prazeroso estar em arquivos e bibliotecas lendo e transcrevendo sobre um tema tão interessante como os hábitos alimentares do período colonial. Obrigada pelas dicas e incentivos e pela leitura cuidadosa do material de qualificação, suas sugestões e críticas foram de grande auxílio. Agradeço também por se dispor a participar da banca.

Ao professor William Martins, primeiramente por me receber em sua disciplina sobre experiências e práticas religiosas femininas como ouvinte. As leituras e as discussões em aula foram de grande importância para o desenvolvimento da presente dissertação. Obrigada pelos livros emprestados e pela simpatia e disponibilidade para ler meu trabalho e fazer parte da banca examinadora.

Aos professores da UERJ-FFP por serem agentes na minha formação acadêmica e por alguns ainda estarem presentes nas disciplinas do programa do mestrado. As leituras e debates em sala de aula também auxiliaram na construção deste trabalho.

À CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo financiamento da pesquisa.

Apesar do período de escrita da dissertação ser preenchido por momentos solitários, alguns amigos foram essenciais para amenizar um pouco a solidão. Sendo assim, gostaria de agradecer aos amigos do mestrado: Renata Moreira, Luiz Gustavo, Gelson Gomes, Sara Brito, Leonardo Gonçalves e outros, pelo compartilhamento de dúvidas, apoio mútuo, discussões, surtos e brincadeiras na hora do almoço. Principalmente, aos amigos Thiago Nascimento, Camila Bogéa e Larissa de Andrade - embora esta não seja do mestrado - com os quais compartilhei horas de verdadeiras reuniões no facebook, onde tiramos dúvidas uns dos outros, lemos e demos sugestões nos trabalhos, dividimos angústias e rimos delas.

Aos amigos do Museu da República pelo apoio mesmo que distante. Em especial a Silvia Pinho, minha ex-chefe e grande amiga. Sem o trabalho que fiz no museu minha viagem a Portugal nunca teria ocorrido.

À amiga Alexandra Alves pela correção ortográfica e gramatical desta dissertação. Sei que o momento não foi oportuno, mas agradeço muito por nossa amizade de longa data.

À amiga Regiane Botelho pela leitura crítica dos primeiros trabalhos no mestrado. Era sempre bom ter uma opinião externa.

Ao pe. Leandro Freire pela tradução de algumas cartas de D. Frei Aleixo de Menezes que estavam em italiano. E aos amigos da Mitra Arquidiocesana de Niterói pelo apoio e conversas divertidas que quebraram a solidão da escrita.

A Teresa Vital e esposo por auxiliarem a mim e minha mãe na nossa estadia em Lisboa. As dicas foram essenciais e as caronas mais ainda.

Enfim, a todos, mencionados ou não, meu muito obrigada!

I

Passeiam as Donas e mais as Donzelas  
No Vale dos Lírios cheiroso de flores.  
Curiosas perguntam ás Madres mais belas  
Como é que se pode viver sem amores?

II

As Monjas têm leves sorrisos discretos.  
Acendem velinhas a Santo Agostinho.  
Que lindas parecem no alvíssimo linho  
Dos véus, e nas dobras dos hábitos pretos.

III

À Crasta de cima vão passos ligeiros,  
Talvez que já entrem na Aguada os navios...  
Que tristes as guerras, que longos cruzeiros,  
Por esses traiçoeiros terrenos tão frios!

IV

Já tudo de roxo e vermelho se enflora.  
As punas floridas de sangue parecem.  
Sorriem-se as Madres, nas sombras que crescem,  
Ouvindo os versinhos de "Vênus e Flora".

V

As Monjas mais novas, Donzelas, e Donas,  
Segredam na cerca, risonhas as bossas.  
Cuidado! Já saem cabelos das tocas,  
Espreitam nos lírios e nas manjeronas.

VI

Recolhem as Donas, Madres, e Donzelas,  
Da Cerca ou da Crasta cheirosas de flores.  
Jesus! Como hão de monginhas tão belas  
Saber se se pode viver sem amores!

VII

Se vissem!... As portas do Coro de Baixo  
De noite se abriram sem ninguém mexer.  
E Madre Maria de Jesus, num facho,  
Parecia viva, seu corpinho a arder.

As Monjas

*Goa, agosto de 1906. Alberto Osorio de Castro*



## RESUMO

OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *No : normal">Vale dos Lírios: Convento de Santa Mônica de Goa e o modelo feminino de virtude para o Oriente (1606-1636): normal">*. 2012. 232 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2012.

No ano de 1606 era fundado na cidade Goa o primeiro mosteiro feminino no Império português do Oriente. O Convento de Santa Mônica de Goa foi instituído pelo então arcebispo de Goa e governador da Índia, D. Frei Aleixo de Menezes sob a proteção da Ordem de Santo Agostinho. Criado com o intuito de proteger a honra das mulheres no Estado da Índia e de ser uma alternativa de vida para as filhas da nobreza e fidalguia local que não conseguiam casar, o convento foi a principal fundação feminina de frei Aleixo, por ser território perfeito para o cultivo de modelos de santidade e virtudes. Juntamente com os recolhimentos de Nossa Senhora da Serra e de Santa Maria Madalena, o convento formava uma tríade de instituições caracterizadas pela assistência e pela caridade à mulher - grande incentivo do Concílio de Trento e da Reforma católica. A presente dissertação procura discutir como os discursos dos freis agostinianos de exaltação das virtudes e perfeição religiosa das mônicas refletiram no processo de fundação e reconhecimento régio e papal do convento.

Palavras-chave: Goa (Índia). Convento Santa Mônica. D. Fr. Aleixo de Menezes. Religiosidade.

## ABSTRACT

The *Convento de Santa Mônica de Goa* was the first nunnery in the East Portuguese Empire. It was founded in the year of 1606 by *D. Frei Aleixo de Menezes*, archbishop of Goa and governor of India, and under the protection of the Augustinians. The nunnery was created with the purpose of to protect the honor of *Estado da Índia* women and to be an alternative live for the daughters of the local nobility that couldn't marry. It was also the brother Aleixo's principal female foundation, because was perfect place to create models of holiness and virtues and to provide the religious perfection. With the *Recolhimentos de Nossa Senhora da Serra* e de *Santa Maria Madalena*, the nunnery formed a triad of institutions characterized by the charity and assistance to women - big incentive of Council of Trent and the Catholic Reformation. The objective of this dissertation is to analyze how Augustinians' discourse reflected in the process of the foundation.

Keywords: Goa (India). Convento de Santa Mônica. D. Fr. Aleixo de Menezes. Piety.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 -	Agostinianos em Portugal (séculos XII-XVI).....	78
Mapa 2 -	Cidade de Goa segundo Linschoten.....	100
Tabela 1 -	Origem das freiras em ordem alfabética (1607-1637).....	133
Tabela 2 -	Número de profissões de fé por ano (1607-1637).....	135

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AHU	Arquivo Histórico Ultramarino
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo
BNRJ	Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
RGPL	Real Gabinete Português de Leitura

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
1	<b>TODA SILÊNCIO E SUBMISSÃO: O IDEAL DE PERFEIÇÃO RELIGIOSA FEMININA NA REFORMA CATÓLICA</b> .....	21
1.1	<b>"Fome de Deus": a crise religiosa do século XVI e a Reforma Católica</b> .....	24
1.2	<b>As esposas de Cristo e o Concílio de Trento: o universo feminino da clausura na recepção dos decretos tridentinos em Portugal</b> .....	37
1.3	<b>Ao badalar do sino: o ideal de vida religiosa feminina na Península Ibérica (séculos XVI e XVII)</b> .....	47
1.4	<b>Religiosas para o Império: a relação entre as ordens religiosas femininas e os Padroados Ibéricos</b> .....	68
2	<b>VIDA DE DEUS NA TERRA DOS HOMENS: OBRAS REFORMADORAS E PREOCUPAÇÃO COM A VIRTUDE FEMININA DE D. FREI ALEIXO DE MENEZES, OESA, NA ÍNDIA</b> .....	76
2.1	<b>Propagando o reino de Cristo: a atuação da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho no Padroado Português do Oriente</b> .....	76
2.2	<b>Entre o jovem Pedro de Menezes e o Dom Frei Aleixo de Menezes: a vida antes de sua ida ao Oriente como arcebispo e primaz da Índia</b> .....	85
2.2.1	<u>A família Menezes</u> .....	86
2.2.2	<u>Frei Aleixo de Jesus: o religioso</u> .....	88
2.2.3	<u>D. Frei Aleixo de Menezes: a nomeação para arcebispo de Goa</u> .....	90
2.3	<b>Uma sociedade para reformar: a Goa encontrada por D. Frei Aleixo de Menezes</b> .....	93
2.4	<b>Entre fundações de igrejas, visitas pastorais e concílios: as obras reformadoras realizadas por frei Aleixo no Arcebispado de Goa</b> .....	110
2.5	<b>Maria e o padre: a preocupação do arcebispo com a manutenção da virtude feminina</b> .....	115
2.5.1	<u>Entre Maria e Madalena: a fundação da Casa de Recolhimento Nossa Senhora da Serra e da Casa de Recolhimento Santa Maria Madalena em Goa</u> .....	117
3	<b>"STATUS RELIGIOSORUM": A PRODUÇÃO DO TERRITÓRIO DE PERFEIÇÃO NO CONVENTO DE SANTA MÔNICA DE GOA</b> .....	124
3.1	<b>Fundação e Constituições: a idealização da santidade por Dom Frei Aleixo de Menezes</b> .....	129
3.1.1	<u>"Amor, perfeição e recolhimento"</u> .....	138
3.1.2	<u>Governar para o "bem da observância" e "grande aproveitamento espiritual"</u> .....	153
3.2	<b>Espelhos de perfeição no Monte Santo: as vidas exemplares de Sor. Filipa</b>	

	<b>da Trindade e Sor. Maria do Espírito Santo</b> .....	157
3.3	<b>"Cidadela de virtudes": o processo de afirmação do convento como território sagrado</b> .....	170
4	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	187
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	191
	<b>ANEXO A</b> - Mapa 1 - Império português do Oriente.....	208
	<b>ANEXO B</b> - Mapa 2 - Índia (séculos XVI-XVII).....	209
	<b>ANEXO C</b> - Mapa 3 - Sítios Arqueológicos de Goa.....	210
	<b>ANEXO D</b> - Foto 1 - Pórtico do Museu de Arte Cristã de Goa (dentro do antigo Convento de Santa Mônica de Goa).....	211
	<b>ANEXO E</b> - Foto 2 - Entrada do Convento de Santa Mônica de Goa.....	212
	<b>ANEXO F</b> - Foto 3 - Altar da igreja do Convento de Santa Mônica de Goa.....	213
	<b>ANEXO G</b> - Foto 4 - Púlpito da igreja do Convento de Santa Mônica de Goa.....	214
	<b>ANEXO H</b> - Foto 5 - Crucifixo Milagroso.....	215
	<b>ANEXO I</b> - Quadro 1 - Lista das religiosas que professaram no Convento de Santa Mônica de Goa (1607-1637).....	216
	<b>ANEXO J</b> - Quadro 2 - Priorosas que governaram o Convento de Santa Mônica de Goa (1607-1637).....	232

## INTRODUÇÃO

O desejo em pesquisar sobre a vida religiosa feminina começou ainda na graduação, quando me interessei pelas figuras da beneditina Hildegard de Bingen e da cisterciense Beatrice de Nazareth – monjas dos séculos XII e XIII, respectivamente. Paralelamente, a esta minha curiosidade sobre seus escritos, visões e modo de vida, fui chamada pela professora Célia Tavares para ser pesquisadora de iniciação científica em seu projeto sobre a Inquisição de Goa. Passei o restante da graduação dividida entre as freiras medievais e as cartas inquisitoriais do Oriente.

Já formada, o impasse foi optar pelo tema para dar continuidade aos meus estudos. Dilema que perdurou por quase três anos, quando formulava esboços de pesquisas sem muito êxito. No início de 2010, fui apresentada a um historiador italiano, descendente de indianos, Paulo Aranha, com quem pude conversar na FFP (Faculdade de Formação de Professores). Foi ele quem me indicou um objeto de pesquisa com o qual eu conseguiria fazer dialogar meus dois interesses: o Convento de Santa Mônica de Goa. Deste modo, eu poderia continuar a pesquisa sobre a religiosidade feminina sem sair do contexto do Oriente Português, que outrora tanto me atraía.

Durante os poucos meses que se passaram entre a ideia e a concretização do anteprojeto, dediquei-me à busca por estudos e fontes sobre o mosteiro. Durante este processo, muitos questionamentos surgiram acerca da origem da instituição, seu contexto histórico, seu fundador e suas habitantes. Para além disso, passei a interrogar sobre o carisma delas com a sociedade, a fama que possuíam, como também seu cotidiano, rituais, devoções, vestuário, entre outros tópicos.

A pesquisa se mostrou, por vezes, difícil, diante da escassez de estudos voltados para o tema das ordens e congregações femininas de Portugal e suas colônias. Para Portugal foram encontrados trabalhos como os de Lúcia Bellini – que analisou a partir dos escritos das clarissas os aspectos da vida monástica – e de Georgina Santos – que estudou a presença de monjas judaizantes nos conventos das clarissas de Beja<sup>1</sup>. No que se refere aos estudos sobre

---

<sup>1</sup> Alguns dos trabalhos de ambas historiadoras: BELLINI, Lúcia. Vida monástica e práticas da escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime. In: *Campus Social*, 2006/2007, 3/4; BELLINI, Lúcia. *Espiritualidade, autoridade e vida conventual feminina em Portugal no Antigo Regime*. Comunicação no Simpósio Temático Gênero e Religião; SANTOS,

os conventos e instituições femininas no Brasil colônia, podem-se listar alguns nomes, cujos trabalhos auxiliaram no entendimento das religiosas num contexto colonial, tais como Leila Algranti, Susan Soeiro, Suely Creusa de Almeida e Adínia Ferreira<sup>2</sup>.

No caso do convento das mônicas de Goa, a produção historiográfica, por muitas vezes, dá maior ênfase às relações de poder e aspectos econômicos presentes na fundação e história do mesmo, principalmente, na relação deste com a Câmara de Goa<sup>3</sup>. Já em estudos mais tradicionais, em que a figura do fundador do Convento de Santa Mônica de Goa, D. Frei Aleixo de Menezes – arcebispo de Goa, entre 1595 e 1610, e governador da Índia no período de 1606 a 1609 –, é objeto, os trabalhos foram desenvolvidos principalmente por religiosos ou teólogos<sup>4</sup>, sendo o convento tratado como apenas um de tantos feitos do religioso. Outro tipo de produção historiográfica sobre a instituição são os trabalhos voltados para a História da Arte, já que o mosteiro foi ricamente ornado e até hoje preserva sua arte<sup>5</sup>. Sua construção é

Georgina Silva dos. A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício. In: VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (orgs.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009; SANTOS, Georgina Silva dos. Entre Jesús y Moisés: el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII. In: MARINAS, María Isabel Viforcós e LÓPEZ, Rosalva Loreto. *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León, 2007; SANTOS, Georgina Silva dos. Isabel da Trindade: o criptojudaísmo nos conventos portugueses seiscentistas. In: VAINFAS, Ronaldo, SANTOS, Georgina Silva dos e NEVES, Guilherme Pereira das (orgs.). *Retratos do Império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EdUFF, 2006.

<sup>2</sup> ALGRANTI, Leila. *Honradas e devotas: mulheres na Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993; ALGRANTI, Leila. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Editora HUCITEC / FAPESP, 2004; FERREIRA, Adínia. *A reclusão feminina no Convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador – século XVIII)*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2006; SOEIRO, Susan A. The feminine orders in colonial Bahia, Brazil: economic, social, and demographic implications, 1677-1800. In: LAVRIN, Asunción (ed.). *Latin American Women: Historical Perspectives*. Westport: Greenwood Press, 1978; ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português – XVI-XVIII*. (Tese de doutorado). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

<sup>3</sup> Segue referência de alguns trabalhos que enfocaram a relação de poder entre o fundador do convento e as autoridades locais, ou então, entre o próprio convento – representado muitas vezes por Frei Diogo de Santana – e a Câmara de Goa: BETHENCOURT, Francisco. Os conventos femininos no Império Português: o caso do Convento de Santa Mônica em Goa. *Sep. Cadernos Condi*. Lisboa, 1995; MARTINS, José Frederico Ferreira. *Dom Fr. Aleixo de Menezes e a Misericórdia de Goa: um esboço historiográfico*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1909; PINTO, Carla Alferes. Notas para o estudo do mecenato de D. Frei Aleixo de Menezes: os recolhimentos da misericórdia de Goa. In: *Anais de História de Além-Mar*, ed. João Paulo Oliveira e Costa, vol. 7, Dez. 2006; SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Dom Frei Aleixo de Menezes (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde*. Disponível em: <<http://www.persee.fr>> Acesso em: 20 fev. 2010. Trabalhos de cunho econômico: COATES, Thimoty. *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimientos Portugueses, 1998. E The Convent of Santa Mônica of Goa and single women in the Estado da Índia, 1550-1700. In: *Faces de Eva: estudos sobre mulher*, nº 8. pp 67-81. Lisboa: Edições Colibri/Universidade Nova de Lisboa, 2002;

<sup>4</sup> Vide: ALONSO, Carlos. *Alejo de Menezes, O.S.A. (1559-1617), Arzobispo de Goa (1595-1612): Estudio biográfico*. Valladolid: Ed. Estudio Agustiniiano, 1992; COSTA A. de J. da. D. Frei Aleixo de Menezes, Arcebispo de Goa e Primaz de Oriente. In: *Didaskalia*. 1986, vol.16, nº1-2, pp.10-28. 1986; COSTA, Pe. Avelino de Jesus da. Acção missionária e patriótica de D. Frei Aleixo de Menezes, Arcebispo de Goa e Primaz do Oriente. In: *Congresso do Mundo Português*, Vol. VI, Tomo 1º, Lisboa 1940, 211-247.

<sup>5</sup> Vide: AZEVEDO, Carlos de. *Arte cristã na Índia Portuguesa*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1959 e *A arte de Goa, Damão e Diu*. [s.l.]: [s.n.], 1970; FRIAS, Hilda Moreira de. *Goa: a arte dos púlpitos*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006; SERRÃO, Vitor. *Pintura e devoção em Goa no tempo dos filipes: as encomendas agostinianas para o "Monte Santo" (1602-*



uma das poucas do período da Goa Dourada que estão em razoável estado de conservação em comparação a muitos que se encontram em ruínas ou pessimamente conservados. No que se refere à História de Gênero na Índia, foram encontrados estudos cujo enfoque era a situação social da mulher no Oriente, dentre os autores que se pode destacar estão Charles Boxer, Propécia Figueiredo, Fátima da Silva Gracias e Pratima Kamat<sup>6</sup>. Os estudos mencionados acima são, em sua maioria, realizados por portugueses ou indianos. Entretanto, no tocante a um estudo de análise de cunho religioso do convento, há o de Margareth Gonçalves<sup>7</sup>, historiadora brasileira que ao analisar o misticismo feminino nas colônias portuguesas compara o misticismo de Filipa da Trindade – fundadora das agostinhas de Goa – com o de Jacinta de São José – fundadora do já mencionado Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro. Sua análise aproxima-se ainda mais do tema presente nesta dissertação, ao valorizar mais os aspectos religiosos de Filipa através da análise da obra de Frei Agostinho de Santa Maria<sup>8</sup>.

Deste modo, tendo em vista a pouca produção historiográfica sobre instituições femininas nas colônias portuguesas, em detrimento da larga produção sobre as colônias espanholas, almeja-se na presente dissertação que se possam complementar os estudos desta linha historiográfica, cuja função é procurar discutir os aspectos da vida claustral feminina no período moderno. Pretende-se, portanto, fazer uma discussão sobre essas instituições na parte oriental do Império, dando maior ênfase ao elemento religioso presente na origem e afirmação do Convento de Santa Mônica de Goa.

O corte temporal aplicado à pesquisa abrange os primeiros trinta anos da instituição, partindo de sua fundação, em 1606, ao ano em que foi aceita no Padroado português, em 1636, a partir do qual foi denominada Real Convento de Santa Mônica de Goa. Contudo, devido à análise do processo anterior à fundação do convento por D. Frei Aleixo de Menezes, se viu necessário flexibilizar o marco inicial da pesquisa, ao que serão feitas algumas incursões aos anos finais do século XVI. Desta forma, será possível analisar a idealização da

---

1639). Relatório sobre pesquisa em Goa realizada no âmbito de uma bolsa de curta duração da Fundação Oriente. Janeiro, 2008.

<sup>6</sup> Vide: BOXER, Charles. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977; FIGUEIREDO, Propécia Correia Afonso de. A mulher indo-portuguesa. In: *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, nº 2-9. Nova Goa, 1928-1931; GRACIAS, Fátima da Silva. *Kaleidoscope of women in Goa, 1510-1961*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1996; KAMAT, Pratima. Instituições cristãs de caridade e a mulher em Goa. *Oceanos*, n. 21, 1995.

<sup>7</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da Fé: Andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005.

<sup>8</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa*. Lisboa, 1699.

instituição e dos modos de vida que seguiriam suas habitantes, como também abarcar as vidas exemplares das madres fundadoras e o esforço de afirmar o convento como instituição religiosa e necessária à sociedade. A narrativa do milagre do crucifixo do coro, que teria ocorrido no ano de 1606, mobilizou todos os fiéis à visitação da igreja do convento, sendo utilizado no discurso religioso como sinal do reconhecimento de Deus da legitimidade e da santidade das moradoras do convento. Evento que se tornou essencial para o reconhecimento do convento pelo papado e pelo Padroado Português.

Quanto ao recorte espacial, a análise estará centrada na cidade de Goa, capital do Estado da Índia, onde se situavam não só o Convento de Santa Mônica, como as outras instituições femininas fundadas pelo frei Aleixo, os Recolhimentos da Serra e de Maria Madalena. No início do século XVII, Goa era vista como grande centro comercial e ponto estratégico para a dinâmica imperial. Contudo, a sociedade de origem portuguesa da cidade era considerada decadente e desregrada moralmente pelos religiosos devido à complexa mistura de culturas e religiões dentro de seus muros. Essa característica social gerou uma necessidade por parte dos clérigos de reformar os costumes da sociedade cristã residente na cidade, se configurando em uma das razões para a fundação das instituições femininas.

Apesar de não existir uma grande quantidade de escritos sobre a existência do Convento de Santa Mônica de Goa devido à perda de documentos num naufrágio<sup>9</sup>, é possível encontrar escritos de freis agostinhos<sup>10</sup> sobre o convento. São obras que podem ser encontradas em arquivos e bibliotecas do Brasil e de Portugal. Para além dessas fontes, o autor Vitor Serrão deu informação da existência de fontes referentes às mônicas de Goa no

---

<sup>9</sup> Na monção de 1777 foram enviados de Goa para Lisboa sessenta e dois códices de documentos intitulados *Monções do Reino* após ordem régia de fevereiro de 1774, em que se ordenava que enviassem a Portugal todos os documentos antigos que não fossem mais necessários à administração do Estado da Índia. Juntamente com esses, foram remetidos uma gama de documentos oriundos das paróquias, conventos de Goa, Damão e Diu e da Câmara eclesiástica, pelo arcebispo D. Francisco de Assunção e Brito. Entretanto, a nau onde estes últimos se encontravam sofreu um naufrágio, perdendo para sempre seu conteúdo. Somente restou uma lista dos documentos, hoje localizada no Arquivo Histórico Ultramarino, fundo *Índia*, maço 110 (126). Vide: MATTOS, Arthur Teodoro Matos. *Documentos remetidos da Índia ou Livro das Monções (1625-1627)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos Portugueses, 2000. Prefácio.

<sup>10</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo 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; MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANA, Fr. Diogo. *Sumário da santa e religiosa instrução do santo noviciado do observantíssimo e religiosíssimo mosteiro das freiras profetas da Ordem de nosso glorioso P. Sto. Agostinho, que se intitula da gloriosa Santa Mônica de Goa*. [s.d]. ANTT, Manuscritos da Livraria n. 0297, SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Resposta por parte do insigne Mosteiro de freiras de Santa Mônica de Goa*. 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 0816, *Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa*. 1632. ANTT, Manuscritos da Livraria n. 2236, e *Sermão que o padre frei Diogo de Santa Ana natural da cidade de Bragança, religioso da ordem dos Eremitas do grande Patriarca Santo Agostinho e provincial nela e deputado do Santo Officio e da segunda instancia das ordens militares pregou em dezanove de dezembro de mil e seiscentos e vinte e sete, na dedicação da nova Igreja do insigne mosteiro da gloriosa Santa Mônica da cidade de Goa metrópole do estado da Índia oriental, em missa pontifical do Illmo. e Rmo. Sr. Dom fr. Sebastião de São Pedro digníssimo Arcebispo Primaz do Oriente e religioso da mesma ordem e prelado do mesmo mosteiro..* 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria n. 1869; SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699.

Arquivo Histórico do Estado da Índia, tais como livro de petições, inventários e outros papéis. Entretanto, como as fontes encontradas nos arquivos e bibliotecas de Portugal e Brasil foram mais acessíveis do que as localizadas na Índia, foi dada preferência para as primeiras no presente estudo.

Em vista do recorte temporal, as principais fontes primárias a serem analisadas são os escritos de Dom Frei Aleixo de Menezes<sup>11</sup> e de Frei Diogo de Santa Ana, como também a obra escrita por Frei Agostinho de Santa Maria, em 1699. Como fontes de apoio, serão utilizadas não apenas cartas régias contidas no Arquivo Histórico Ultramarino<sup>12</sup> e em publicações de transcrições corrigidas por Antonio da Silva Rego e Raymundo Antonio de Bulhão Pato<sup>13</sup>, como também algumas cartas do acervo da Inquisição de Goa<sup>14</sup>, presentes na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Uma questão principal conduz esta pesquisa: a concepção de que os religiosos tinham sobre conventos para mulheres, o que permitirá o entendimento das imagens e representações criadas sobre as religiosas. Sendo assim, pretende-se analisar as fontes utilizando uma abordagem em História Cultural, mais precisamente, o conceito de representação de Roger Chartier em que:

as percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas<sup>15</sup>

Deste modo, tanto as práticas como as representações são construídas socialmente a partir dos interesses de um ou mais grupos. Pressupondo a ideia de que os discursos não são neutros, as representações eram determinadas pelas práticas dos grupos, o que por sua vez, só são passíveis de entendimento como representações, ou melhor, o real só existe a partir do

---

<sup>11</sup> Além das *Constituições e Regras do noviciado* escritas por D. Fr. Aleixo de Menezes e Fr. Diogo de Santa Ana, há também parte da correspondência do arcebispo contida em: ALONSO, Carlos. Documentación inédita para una biografía de Fr. Alejo de Meneses, O.S.A., Arzobispo de Goa (1595-1612). *Analecta Augustiniana*, 27, 1964, pp. 263-333; e, FREITAS, Bernardino José de Senna. *Memorias de Braga contendo muitos e interessantes escriptos extrahidos e recopilados de diferentes arquivos assim de obras raras*. Braga, Imprensa Catholica, 1890, vol. III, pp. 23-24.

<sup>12</sup> Arquivo Histórico Ultramarino. Lisboa. Cod. 36, fl. 69 e cod. 39, fl. 97.

<sup>13</sup> REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente*. Vol. XI e XII (1569-1572). Lisboa: Fundação Oriente; Comissão Nacional para as Comemorações do Descobrimentos Portugueses, 1996; PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções: 1605-1624*. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa; Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1880-1982. 10 vol.

<sup>14</sup> BNRJ. *Inquisição de Goa*. Seção de Manuscritos, 25,1.

<sup>15</sup> CHARTIER, Roger. *A História cultural*. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 17.

momento que é representado. Conforme este pensamento, a sociedade do Antigo Regime, seria como uma sociedade teatralizada onde “a identidade do ser não [era] outra coisa senão a aparência da representação”<sup>16</sup>. No âmbito do convento, a freira seria aquilo que ela exibia, sua aparência valia pelo real. Logo, o ideal de religiosidade das freiras era construído visando o reconhecimento de uma identidade social que demonstrasse seu modo de estar no mundo, definindo simbolicamente o estatuto e a posição das religiosas na sociedade.

Outro conceito utilizado para analisar o papel do convento foi o de território desenvolvido por Marcel Roncayolo e Rogério Haesbaert, a partir de uma perspectiva simbólica. Ao ampliarem o significado do conceito, o território pode ser vinculado à ideia de formação de uma identidade, não só individual, mas principalmente social. Como defendeu Roncayolo ao afirmar que “a ligação a um território não é facilmente separável de um conjunto de relações sociais, de hábitos, de ritos, de crenças”<sup>17</sup>. Seria, assim, um novo território que se afasta do significado antigo referente ao espaço geográfico e se aproxima mais da cultura das sociedades, criando um sentimento de pertencimento a um determinado grupo e ganhando valores políticos e sociais.

Sob esse ponto de vista da perspectiva idealista ou simbólica, Haesbaert ainda reforça a dimensão do território enquanto representação. Em sociedades do Antigo Regime, ou “pré-industriais” – segundo termo do autor –, o território se define a partir do sentimento de pertencimento e de uma identificação cultural com o território<sup>18</sup>. E mais, o lugar também pode ser ocupado mais intensamente pela “apropriação simbólico-religiosa”, aprofundando mais ainda o sentimento de pertencimento. Assim, o território é visto como um “construtor de identidade”<sup>19</sup>. Nesse sentido, a reflexão sobre o papel do convento também incide em vê-lo como um território formador de uma identidade coletiva feminina religiosa.

Como as fontes encontradas foram de cunho religioso e escritas por religiosos, não se pode dar um enfoque à identidade das mulheres que decidiram ou foram obrigadas a viver contemplativamente. Deste modo, a análise será feita sobre como os religiosos queriam que as mulheres enclausuradas agissem e vivessem, criando modelos que não ficassem somente entre os muros do convento, mas que os ultrapassassem e influenciassem a vida das mulheres

---

<sup>16</sup> CHARTIER, Roger. *Op. cit.*, 1990, p. 21.

<sup>17</sup> RONCAYOLO, Marcel. Território. In: ROMANO, Ruggiero. *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 8, p. 267.

<sup>18</sup> HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton e BECKER, Berta (org.). *Território, territórios*. Rio de Janeiro: DPQA, 2006, p. 49.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 50.

leigas. Esses modelos de virtude feminina seriam representações de um discurso religioso impregnado pelas determinações do Concílio de Trento. Ao traçar este caminho da representação, é possível ver o convento como um território construtor de identidade, sendo então um instrumento para os freis realizarem seus objetivos.

Com base nessa concepção, o objetivo principal da dissertação será discutir a imagem que os freis agostinhos construíram para o Convento de Santa Mônica de Goa e suas habitantes, levando em conta que os discursos utilizados pelos religiosos representavam os ideais da Igreja direcionados para o enquadramento da mulher nos valores católicos. Para tal, pretende-se também ponderar sobre o papel da instituição na sociedade de origem portuguesa no Oriente, principalmente no que tange às imagens criadas das freiras durante os conflitos existentes entre o convento e a Câmara da Cidade de Goa – que era a favor do fechamento do mesmo e que persistiu em sua empreitada até o convento receber o reconhecimento régio. Também serão explicados de que forma os embates motivaram Frei Diogo de Santa Ana a escrever cartas e uma apologia, não só em defesa do convento, mas, principalmente, em busca de sua legitimação.

Foi pensando na imagem criada pelos agostinhos das mulheres enclausuradas nos muros de Santa Mônica que se formulou o título desta dissertação, já que as tratavam como as mais belas e perfeitas flores que aquela região teria visto. Numa edificação, em que cada compartimento recebeu um nome – por muitas vezes poético, como *fonte do Salvador*, *crasta do Monte Calvário*, *Óstia Tiberina* e *Rosal de Jerusalém* – o *Vale dos lírios* era o nome dado ao jardim do pátio central. Conforme Gabriel Saldanha, o jardim era dividido em 128 canteiros, onde se cultivavam uma grande diversidade de flores e plantas aromáticas que eram usadas para ornamentar os altares do convento. No meio do jardim havia um poço circular, denominado *fonte do Salvador*. Portanto, fez aqui uma analogia dos lírios com as freiras. Essas que deveriam ser para o Oriente, a partir do ideal dos religiosos, as flores da religiosidade e espiritualidade adotadas e aprovadas pelo Concílio de Trento.

O trabalho divide-se em três capítulos. O primeiro capítulo denomina-se *Toda silêncio e submissão: o ideal de perfeição religiosa feminina na Reforma Católica*. Dividido em quatro itens, este capítulo tem o intuito de dar ênfase aos ideais reformadores que frei Aleixo levou para Goa. Primeiramente, será elaborada uma visão panorâmica sobre a vida religiosa católica na Europa, dando ênfase à Reforma Católica empreendida por alguns grupos da Igreja. Num segundo momento será tratado o papel da mulher na religiosidade deste contexto, ressaltando as determinações do Concílio de Trento que foi essencial para uma renovação do viver em clausura. Tendo em vista a importância dada pelos reformadores ao voto de clausura

das religiosas, será discutido como esse novo ideal foi ou não vivido pelas mulheres que entravam na vida monástica na Península Ibérica e o papel de Portugal na disseminação deste modo de vida para as suas colônias.

No segundo capítulo, cujo título é *Vida de Deus na Terra dos homens: obras reformadoras e preocupação com a virtude feminina de D. Frei Aleixo de Menezes, OESA, na Índia*, o olhar será direcionado ao Oriente, concentrando-se na atuação reformadora de D. Fr. Aleixo de Menezes como arcebispo da Arquidiocese de Goa, enfatizando as instituições femininas fundadas por ele. Ao estudar as características da população portuguesa de Goa encontrada pelo frei, poder-se-á ponderar sobre sua tendência reformadora, sobretudo no que se refere a sua característica essencial: a caridade. A partir de sua relação com sua família de sangue e sua família religiosa, serão analisados os motivos que o levaram a criar três instituições de amparo à mulher, dois recolhimentos e um convento. Observando a preocupação do frei com as mulheres desamparadas de sua família – mãe, irmã e sobrinha – e as cartas que trocou com seu tio, D. Fr. Agostinho de Castro, será possível refletir como ele soube articular as oportunidades a seu favor e em benefício de sua ordem no Oriente.

Por último, o terceiro capítulo intitula-se *Status Religiosorum: a produção do território de perfeição no Convento de Santa Mônica de Goa*. Nesse, através da análise dos escritos dos freis agostinhos – frei Aleixo, frei Diogo de Santa Ana e, posteriormente, frei Agostinho de Santa Maria – refletir-se-á sobre a imagem de perfeição religiosa criada para o convento e suas habitantes. Ao investigar cada manuscrito de frei Aleixo e frei Diogo será possível analisar os modelos de virtude e perfeição feminina que eles idealizaram e concretizaram através das figuras das madres fundadoras, D. Filipa da Trindade e sua filha D. Maria do Espírito Santo. A partir do conflito do convento com a Câmara de Goa será discutido o processo de confirmação da instituição como território sagrado e o desenlace da crise com o milagre do crucifixo e a aceitação do convento no Padroado.

Por fim, é necessário esclarecer que, para facilitar a leitura deste trabalho, optou-se por não fazer a transcrição paleográfica das fontes, mas sim a modernização ortográfica das citações.

## 1 TODA SILÊNCIO E SUBMISSÃO: O IDEAL DE PERFEIÇÃO RELIGIOSA FEMININA NA REFORMA CATÓLICA

*Andarei de amor ferida/ Cada hora mais alto gritando/ Jesus meu sempre chamando/  
Como cerva ardente e ávida/ Já não em mim, mas convertida/  
No meu Esposo e meu Feitor/ Enlouquecida de amor.  
Francesca di Gesu Maria ou Farnese*

Na primeira metade do século XVII, mais precisamente em 1626, era publicado *Jardim de Portugal*, obra de Frei Luís dos Anjos (1580-1625), religioso e cronista da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho<sup>20</sup>. Nesta obra, cujo modelo narrativo seguido foi o da hagiografia, frei Luís compilou 195 biografias de mulheres ilustres de Portugal – denominadas como *vidas* ou *histórias* pelo autor e também seus contemporâneos. Dentre essas *vidas* foi escolhida aqui a biografia de Soror Leonor do Espírito Santo<sup>21</sup>, por se tratar de uma religiosa da mesma ordem das freiras objetos desta pesquisa, Sor. Filipa da Trindade e Sor. Maria do Espírito Santo, as agostinhas. Escrita para exaltar a perfeição religiosa de uma freira, a vida de Sor. Leonor, foi relatada por frei Luís como forma de divulgar as manifestações de fé, caridade, humildade e castidade dessa mulher exemplar. Sob essa perspectiva do frei se buscou traçar nas seguintes linhas a trajetória dessa religiosa que se destacou em sua comunidade.

Soror Leonor viveu em meados do século XVI, sendo considerada uma das freiras exemplares do convento agostinho de Santa Cruz de Vila Viçosa, em Portugal<sup>22</sup>. Natural da região onde se encontrava o convento. Era filha de Fernão de Morais, desembargador do duque Dom Gemes. Aos cinco anos, entrou para o recém-fundado mosteiro para ser educada. Segundo Anjos, desde pequena demonstrou grande afinidade com a vida religiosa aprendendo

---

<sup>20</sup> Frei Luís dos Anjos escreveu a obra no primeiro quartel do século XVII, contudo ela só foi publicada em 1626, um ano após a morte do autor. Vide: FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Introdução. In: ANJOS, Fr. Luís dos. *Jardim de Portugal* (1626). Porto: Campo das Letras, 1999. pp. 9-10

<sup>21</sup> A biografia de Soror Leonor do Espírito Santo descrita acima encontra-se na *vida* n. 124 do *Jardim de Portugal*. Vide: ANJOS, Fr. Luís dos. *Op. cit.*, 1999. pp. 233-235.

<sup>22</sup> O autor não informou a data de nascimento de Soror Leonor do Espírito Santo, mas é possível identificar ser em meados do século XVI, devido à datação do milagre que ocorreu com a freira, em 10 de setembro de 1584, quando ela já se encontrava enclausurada no Convento da Santa Cruz de Vila Viçosa. Vide: *Ibidem*, p. 234.

rapidamente o que lhe era ensinado e adquirindo muitas devoções. Ainda jovem, teria persuadido as freiras a não desanimarem nas suas atividades religiosas. Após o período de noviciado e depois de ter tomado o hábito, tornou-se mestra das noviças<sup>23</sup>.

Da mesma maneira que enfatizava nas outras 194 vidas descritas na obra, o frei fez questão de exortar as qualidades dessa mulher que foi grande modelo de perfeição religiosa em sua comunidade – já que o frei disse ter retirado as informações sobre a vida da freira das memórias do convento. Ao informar sobre as práticas devocionais e ascéticas de Soror Leonor, relatou que esta havia crescido em virtudes, sendo muito devota do Santíssimo Sacramento e de São Nicolau de Tolentino, santo de muita devoção na Ordem. Praticava a oração mental e era muito observadora das regras e das cerimônias da vida conventual. Por duas vezes foi priora da comunidade, governando sabiamente e “com admirável exemplo e fez grandíssimo proveito a todas as outras religiosas”<sup>24</sup>.

Sobre suas experiências miraculosas e espirituais, Frei Luís relatou o milagre que teria acontecido com a freira, no dia 10 de setembro de 1584, devido à sua grande devoção a São Nicolau. Após cantar as matinas da festa do santo, Leonor foi descansar em sua cama e, enquanto cochilava, uma peça de madeira se despregou da parede. A peça ia cair sobre a cabeça da religiosa quando a mão do santo a teria amparado e a posto ao lado dela. Ao perceberem o que havia acontecido, as freiras levantaram a madeira pesada e viram sobre o travesseiro a marca das costas de uma mão que indicava que esta apoiara a madeira. Quando Soror Leonor acordou, suas irmãs de religião invocaram o nome do santo como bem feitor do milagre.

A religiosa, como muitas outras mulheres virtuosas descritas nas biografias hagiográficas, sofria vários tipos de perseguições do demônio, segundo narrativa do autor da obra. Dessas batalhas com o inimigo saía sempre vitoriosa com a ajuda de seu santo de devoção, a quem recorria chamando por *Nicolaus verus Christi pauper*, Nicolau verdadeiro pobre de Cristo. De acordo com frei Luís, depois de uma vida longa de orações e humildade, a religiosa, que estava doente, se preparou para a morte, confessando e recebendo também os sacramentos da comunhão e da extrema unção<sup>25</sup>. Em seus momentos finais, Soror Leonor teria dito à priora:

---

<sup>23</sup> ANJOS, Fr. Luís dos. *Op. cit.*, 1999, p. 233.

<sup>24</sup> ANJOS, Fr. Luís dos. *Op. cit.*, 1999, p. 233.

<sup>25</sup> Para maiores informações sobre o que era considerado como “boa morte”, vide: REIS, João José. *A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do séc. XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 1991; e RODRIGUES, Cláudia. *Nas*



*madre Priora, esta casa não está bem concertada pera a gente que me vem acompanhar. A priora disse-lhe: Que gente é essa? Ao que logo respondeu: Muitos santos e santas que me vêm buscar, e o meu divino Nicolau que nunca se daqui aparta, e o mimoso Evangelista, que sempre tive em meu coração. Vendo uma religiosa das que estavam presentes que não nomeava nosso Padre Santo Agostinho, disse: E nosso padre não vem por vós, nem vos leva como filha sua. Ao que satisfez com grande humildade, como quem se reportava do que tinha dito, acrescentando: Não mereço tanto.<sup>26</sup>*

E estas teriam sido as últimas palavras que Soror Leonor do Espírito Santo dirigiu a uma pessoa terrena, segundo narrativa do frei, pois após um momento em silêncio beijou o crucifixo que levava consigo e pronunciou o nome de Jesus Cristo, seu esposo celestial, para quem “deu sua alma”<sup>27</sup>. Leonor morreu, como era de costume dizer na época, *em estado de santidade*, sendo uma de muitas vidas de mulheres exemplares, tanto santas quanto religiosas ou leigas, que Frei Luís dos Anjos compilou em seu *Jardim de Portugal*. Após a publicação do livro, a vida de Soror Leonor, e das outras mulheres, alcançaram outros tantos leitores e leitoras ávidos por exemplos que lhes servissem de lição de vida para as mulheres, ou para as pregações do clero, ou razões para devotos.

A vida de Soror Leonor do Espírito Santo estava inserida num contexto de crise religiosa e reforma da Igreja Católica dos séculos XV e XVI. Processo que se iniciara ainda no século XI e que permaneceria até o século XVIII, tanto na conjuntura europeia quanto na colonial das possessões de Portugal e Espanha. No relato de frei Luís é possível observar elementos que caracterizaram a boa cristã, como as virtudes da mulher – humildade, castidade, submissão, caridade, honra –, a prática da oração mental – muito em voga na época –, a devoção à hóstia sagrada e o seguimento dos principais sacramentos da confissão e comunhão, além da preparação para a boa morte com o sacramento da extrema unção. Para exemplo das religiosas acrescenta-se a característica de seguidora zelosa das regras da ordem e da comunidade e os exercícios de extremas penitências e mortificações corporais.

Como se pode perceber na vida relatada de Soror Leonor do Espírito Santo, observância e espiritualidade são conceitos principais para a análise da vida conventual<sup>28</sup>. Sem seguir as regras da ordem que ditavam o cotidiano de sua comunidade, sendo fiel aos

---

*fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

<sup>26</sup> ANJOS, Fr. Luís dos. *Op. cit.*, 1999. p. 235.

<sup>27</sup> ANJOS, Fr. Luís dos. *Op. cit.*, 1999, p. 235.

<sup>28</sup> Para maiores informações sobre esses conceitos, vide: LAVRIN, Asunción. Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII. *Colonial Latin American Review*, v. 4, n. 2, p. 155, 1995.

votos solenes de pobreza, castidade e obediência e sem viver uma verdadeira espiritualidade cristã em busca da salvação de sua alma e da dos demais, uma freira não poderia ser considerada modelo de virtude e santidade.

Desta maneira, pretende-se neste primeiro capítulo analisar a religiosidade das esposas de Cristo em Portugal, no contexto da Península Ibérica em meio à Reforma Católica. Como também será discutido como se deu a recepção por parte de Portugal das deliberações de Trento sobre a vida religiosa feminina, finalizando na relação entre o Padroado e as ordens femininas no além-mar.

### **1.1 “Fome de Deus”: a crise religiosa do século XVI e a Reforma Católica**

Ao longo do tempo, filósofos e historiadores criaram alguns conceitos para designar o período conturbado da crise religiosa vivenciada pela cristandade ocidental, que culminou numa grande ruptura entre os cristãos, separando-os em católicos e protestantes. Termos como Reforma e Contra Reforma, Reforma Protestante e Reforma Católica, ou, simplesmente, Reformas Religiosas foram sendo utilizados conforme a necessidade de se entender este processo foi ganhando novas perspectivas. Esse processo de conceituação de um período pode ser visto como uma construção constante, já que, segundo Koselleck, a história dos conceitos estaria interligada à história social. Para o autor, as palavras mesmo permanecendo no vocabulário até os dias atuais perdiam significados e adquiriam outros através dos tempos e dos contextos históricos<sup>29</sup>. Pode-se notar que novas significações e designações foram sendo agregadas ao conceito de Reforma, com o objetivo de suprir as demandas de novas abordagens e análises sobre o processo histórico que compreende.

Para Koselleck, os conceitos de Idade Média e Idade Moderna estavam interligados aos de Renascimento e Reforma como conceitos de períodos presentes na construção da concepção de um “novo tempo”. O termo “tempos modernos” significando o novo – o atual frente ao passado – foi construído num processo lento a partir do século XVII, após a perda

---

<sup>29</sup> Koselleck, em seu livro *Futuro Passado*, trabalhou as relações entre linguagem e história, dando ênfase ao âmbito alemão, sendo assim, um dos principais construtores da História dos Conceitos. Para ele, “a história dos conceitos é, em primeiro lugar, um método especializado da crítica de fontes que atenta para o emprego de termos relevantes do ponto de vista social e político e que analisa com particular empenho expressões fundamentais de conteúdo social ou político”. Logo, a história dos conceitos estaria interligada à história social, pois as palavras mesmo permanecendo no vocabulário até os dias atuais perdem significados e adquirem outros através dos tempos e dos contextos históricos. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. p. 103.

gradativa da expectativa cristã no fim do mundo como algo eminente e a descoberta de um tempo sem limites e aberto às inovações. Esse direcionamento original do futuro firmou-se, sobretudo, com as guerras religiosas, quando as expectativas cristãs caíram por terra<sup>30</sup>. O termo Renascimento, muito utilizado pelos contemporâneos dos quinhentos, como oposição aos tempos medievais – uma época morta e de estagnação –, tardou mais que o conceito de Idade Média para se estabelecer como uma designação geral de um período. Enquanto o uso do termo “Idade Média” se generalizou no século XVIII, a utilização de “Renascimento” como conceito de período só se sucedeu a partir do século XIX<sup>31</sup>.

Assim como o “Renascimento”, o processo de conceituação histórica de “Reforma” foi longo. A palavra conservou durante muito tempo seu significado geral, relacionado à vida religiosa. Dois dicionários portugueses do século XVIII são exemplos deste uso: um elaborado pelo padre Rafael Bluteau, publicado em 1728, e outro escrito por Antonio de Moraes Silva, publicado em 1789:

REFORMA ou reformation. A nova forma, que se dá, com a emenda dos erros. Correção de abusos. [...] Reformation de uma Ordem Religiosa. A restituição da disciplina regular, a restauração da primeira observância. [...] Reformation da Igreja.<sup>32</sup>  
REFORMA, s.f. O ato de reformar; de mudar para o antigo instituto, ou para melhor o que ia em decadência, ou mal.<sup>33</sup>

Em ambos os dicionários, representantes de uma visão tradicional e católica, a palavra “Reforma” ainda trazia uma concepção de correção de abusos e dos comportamentos clericais, embora em Antonio Silva abrangesse não só a Igreja, mas institutos, costumes e estudos, em geral. Contudo, no meio protestante o termo Reforma foi veiculado mais rapidamente como um conceito limítrofe, que passou a ter um novo significado de ruptura com as tradições medievais católicas. “A Reforma transformou-se em porta de passagem para a nova história”<sup>34</sup>, como é possível perceber no uso do conceito a partir dos pensadores iluministas.

---

<sup>30</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. pp. 267-303.

<sup>31</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Op. cit.*, 2006. pp. 271-272.

<sup>32</sup> BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...*, Vol. 7. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. p. 187.

<sup>33</sup> SILVA, Antonio Moraes. *Diccionario da lingua portugueza - recopilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado* Vol. 2. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1789. p. 579.

<sup>34</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Op. cit.*, 2006. p. 273.

Rodrigo Bentes, em um breve artigo no qual fez um balanço da discussão historiográfica sobre as Reformas Religiosas, apresentou dois personagens importantes para a virada do uso do conceito, Hegel – no século XVIII – e Ranke – no início do século XIX. Segundo o autor, foi a partir das ideias iluministas e anti-eclesiásticas de Hegel que a Reforma protestante se inseriu no processo de modernização da sociedade ocidental como algo positivo em relação ao contexto da Escolástica. A Reforma Protestante nesse momento era vista de duas formas diferentes: “fundação do caminho para a liberdade” pelos estudiosos laicos e como processo desestabilizador da ordem e da disciplina pelos católicos ultramontanos<sup>35</sup>. Ranke, por sua vez, inserido no contexto de estabelecimento da História como disciplina e de propósitos nacionais e políticos da Prússia, defendeu a Reforma Protestante como marco inicial da Idade Moderna. Com grande erudição ao tratar de fatos políticos, militares e diplomáticos, caracterizou a Idade Moderna como um período em que a História não era somente feita por sacerdotes e governadores, mas também pelo povo<sup>36</sup>.

É possível notar que Bentes compartilhou das ideias de Koselleck ao afirmar que a Reforma Protestante adquiriu rapidamente um novo sentido, passando de uma referência à vida religiosa, sem significado cronológico para um conceito de período, representando uma época: a da “Reforma de Lutero e seus companheiros, vinculada à restauração da pureza da mensagem da sagrada escritura”<sup>37</sup>. A partir daí, a reação da Igreja Católica diante do movimento protestante foi concebida como uma Contra Reforma, pautada na criação de instituições como a ordem dos jesuítas, a Inquisição e o Concílio de Trento, que visavam responder aos ataques luteranos. Koselleck indicou que este conceito de Contra Reforma foi então inserido e consolidado na historiografia com um período posterior à Reforma<sup>38</sup>.

Na década de 1930, os conceitos de Reforma Protestante e Contra Reforma já estavam consolidados na historiografia tradicional. A partir de então, com o surgimento do movimento dos *Annales*, historiadores – influenciados pelo marxismo e por outras ciências sociais, como a Sociologia e a Antropologia – traziam críticas a esta historiografia positivista, em que os acontecimentos políticos e institucionais eram analisados com a ênfase nos grandes personagens<sup>39</sup>. Nessa nova conjuntura, as Reformas Religiosas começaram a ser analisadas

---

<sup>35</sup> MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *As Reformas Religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v23n37/v23n37a08.pdf>>. Acesso em: 26 dez. 2010. p. 131

<sup>36</sup> MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Op. cit.*, p. 132.

<sup>37</sup> Cf. MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Op. cit.*, p. 131; KOSELLECK, Reinhart. *Op. cit.*, 2006, p. 272.

<sup>38</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Op. cit.*, 2006, p. 273.

em relação ao contexto cultural, político e econômico da Europa Ocidental. Numa análise, sobre este período da nova historiografia, Rodrigo Bentes destacou entre os historiadores, Delio Cantimori, Lucien Febvre e Hubert Jedin, que segundo ele formavam uma tríade em que é possível “esclarecer melhor o “antes” e o “depois” da produção historiográfica sobre as Reformas”<sup>40</sup>.

Partindo desta ideia, Bentes indicou que Cantimori com seu *Umanesimo e Religione nel Rinascimento* apresentou novas abordagens ao relacionar humanismo e Reforma, concluindo que o nascimento do protestantismo teria sido o fracasso do humanismo, pois reafirmava a onipotência de Deus frente aos ideais dos homens renascentistas. Sua grande contribuição para a historiografia foi a defesa de uma pesquisa mais argumentativa que visasse a piedade e sensibilidade religiosa em detrimento dos debates estritamente teológicos e eclesiásticos presentes na maioria dos estudos<sup>41</sup>.

Ainda de acordo com Bentes, Lucien Febvre no seu estudo *Au Coeur Religieux du XVIe Siècle* também se preocupava em fazer uma história da espiritualidade mais abrangente que as questões institucionais e teológicas vividas na Europa do século XVI. Sendo assim, questionando as origens da Reforma na França, chegou à conclusão de que seu sucesso estava fortemente ligado à publicação da Bíblia em línguas vernáculas e à questão da salvação pela fé. Para Febvre, a Reforma havia surgido devido à intensidade religiosa vivida em toda a Europa em meados do século XV e início do XVI, logo deveria ser relacionada à crise moral e religiosa que perpassou a cristandade ocidental da época. Desta maneira, para entender o que significava a Reforma era necessário analisar não só as manifestações religiosas, eclesiásticas e institucionais, mas também as ocorridas no âmbito intelectual, artístico, social, político e econômico<sup>42</sup>.

Para fechar a tríade proposta por Bentes, é preciso ver as contribuições de Hubert Jedin. O jesuíta alemão realizou, na década de 1950, um estudo sobre o Concílio de Trento. São dele os méritos da criação do conceito de Reforma Católica em lugar de Contra Reforma<sup>43</sup>. Em seu trabalho *Historia del Concilio de Trento*, Jedin iniciou sua abordagem no

---

<sup>39</sup> Para uma informação mais abrangente sobre a história da *Escola dos Annales*, vide: BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

<sup>40</sup> MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Op. cit.*, p. 132.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>42</sup> MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Op. cit.*, p. 134

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 136-137.

período dos quatrocentos e quinhentos, mostrando a estrutura da Igreja e as mudanças vividas no papado. Quando trabalhou o assunto do Concílio em si, deu ênfase aos interesses defendidos pelos grupos presentes – caracterizados pela defesa das escrituras e das tradições medievais. O autor descreveu detalhadamente os acontecimentos do Concílio, analisando não só a diplomacia entre Roma, Trento e Salamanca, como também a influência das ideias erasmianas presentes nos conciliares<sup>44</sup>.

Apesar dessas novas abordagens propostas pelos historiadores dos *Annales* e de Jedin, em meados da década de 1950, trazer o novo conceito de Reforma Católica, o uso do conceito de Contra Reforma perpetuou-se no meio acadêmico até os anos 1970 sem grandes críticas. Foi a partir da virada dessa década que historiadores como John Bossy, Jean Delumeau, Pierre Chaunu e J. H. Elliot começaram a revisá-lo. Lana Lage afirmou que para estes autores o conceito de Contra Reforma não poderia mais corresponder às mudanças que transformaram a Igreja Católica nos séculos XVI e XVII, pois se tratava de um movimento de longa duração que provinha da Idade Média e não somente uma resposta à Reforma Protestante do século XVI. Era antes uma demanda da sociedade eclesiástica e laica. Além disso, os historiadores passaram a enfatizar os elementos desta Contra Reforma, como a Inquisição, Concílio de Trento e os jesuítas, a partir de sua atuação com a população. A relação do clero com os fiéis seria a chave da Reforma Católica, já que o projeto reformador da Igreja visava uma reestruturação paroquial<sup>45</sup>.

De acordo com Lage, ao analisar esta relação entre a Igreja e a população, Bossy alegou que o Concílio de Trento não trazia grandes inovações para a cristandade<sup>46</sup>. Havia se limitado a reafirmar as determinações estabelecidas na Pré-Reforma, como o uso dos sacramentos, o culto aos santos e a crença no Purgatório, representando assim uma mudança de atitude da Igreja diante das normas e práticas já existentes. Desta forma, o papel dos bispos, a partir de Trento, se concentrou em estruturar e consolidar um sistema paroquial em

---

<sup>44</sup> O original do trabalho de Hubert Jedin foi publicado na Alemanha, em 1957, sob o título *Geschichte des Konzils von Trient*, no entanto para esta dissertação foi utilizada a tradução espanhola da década de 1970. Cf: JEDIN, Hubert. *História del Concilio de Trento*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1972.

<sup>45</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*, (Tese de doutorado). USP, São Paulo, 1990. Vol.1. p. 163-176.

<sup>46</sup> Segundo Lage, Bossy indicou que a grande inovação do Concílio de Trento foi a questão do matrimônio, pois apesar do casamento ter se tornado sacramento desde o século XIII, na prática ainda continuava a ser uma cerimônia basicamente leiga. Com o concílio, o matrimônio foi transformado num processo eclesiástico administrado pela Igreja. Essa afirmação de Bossy também pode ser vista na análise que Maria de Lurdes Correia Fernandes fez sobre as decisões tridentinas em matéria matrimonial. Cf: LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990. Vol.2. p. 220; e FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa; Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995. p. 201-204.

que o clero teria a função de submeter a população às normas de práticas religiosas, controlando e registrando a vida dos fiéis<sup>47</sup>.

Assim, em seus estudos sobre a cristandade no Ocidente<sup>48</sup>, Bossy argumentou que ser católico na França e Itália rural do século XVI significava frequentar as missas, confessar e comungar e receber os sacramentos do batismo, matrimônio e extrema unção – que deveriam ser devidamente registrados nos arquivos paroquiais. A Igreja reformada se preocupava em canalizar todas as manifestações de religiosidade popular nas paróquias, formalizando-as. Entretanto, como assegurou Lage, estas imposições não tiveram o êxito qualitativo esperado, e sim contribuíram para normatizar e homogeneizar as práticas religiosas, que para Bossy ajudariam a construir as sociedades modernas juntamente com o Estado<sup>49</sup>.

Jean Delumeau, por sua vez, questionou as razões do movimento protestante relacionadas pela historiografia tradicional, pois “a tese segundo a qual os Reformadores teriam deixado a Igreja romana porque ela estava repleta de devassidões e impurezas é insuficiente”<sup>50</sup>, já que no século XI também havia essas perversões e não acabou com uma ruptura determinante como o Protestantismo. Para o autor a Reforma Protestante seria como a promoção de uma nova cristandade em oposição ao catolicismo, às tradições supersticiosas, magia e idolatria.

Delumeau também acrescentou uma nova abordagem do conceito de Reforma Católica ao meio acadêmico. Rodrigo Bentes indicou, que em seu *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Delumeau afirmou que as duas Reformas – protestante e católica – não foram sequenciais, já que ambas respondiam à mesma demanda espiritual vigente na cristandade europeia<sup>51</sup>. Para ele, mesmo antes de Lutero, já surgiam no interior da Igreja Romana novas formas de religiosidade que buscavam meios originais de encontro com Deus. Essa cristandade tinha “fome de Deus”<sup>52</sup>. Fome representada pela busca da palavra divina e pelo medo do pecado subversor, que a escolástica medieval, baseada no aristotelismo, não mais saciava.

---

<sup>47</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990. Vol.1. p. 169.

<sup>48</sup> BOSSY, John. The Counter-Reformation and the people of the catholic Europe. In: *Past and Present*, n. 47, may. 1970, p. 47-70; e BOSSY, John. *A cristandade no Ocidente 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1990.

<sup>49</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990. Vol.1. p. 169-170.

<sup>50</sup> DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 59.

<sup>51</sup> MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Op. cit.*, p. 136.

<sup>52</sup> DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 1989, p. 68.

Delumeau, em outro estudo, ainda alegou que a Reforma Católica poderia ser vista através de dois vieses: o de um endurecimento nas estruturas – através do Concílio de Trento – e o outro de exemplos de santidade e piedade<sup>53</sup>. Para o autor, o Concílio de Trento apesar de enfrentar muitas dificuldades pela pequena presença de clérigos e pelos obstáculos postos por alguns soberanos, foi um grande marco na História da Igreja Católica ao atender às necessidades religiosas de seu tempo, tal como atendeu a Reforma Protestante.

No que concerne ao endurecimento das estruturas do Concílio de Trento, Lage apontou que Delumeau e Bossy compartilhavam da mesma opinião a respeito desse “formalismo do catolicismo tridentino”<sup>54</sup>. Para ambos, apesar de não ter alcançado a interiorização dos seus decretos no meio popular, a Reforma Católica forneceu elementos para a normatização das práticas sociais contribuindo para a construção das sociedades modernas<sup>55</sup>. No entanto, diferente de Bossy, que tratou da sociedade francesa e italiana, Delumeau chamou a atenção para a sólida teologia presente na Espanha, que originou várias vocações religiosas e exemplos de piedade, como o neotomismo da Universidade de Salamanca; os jesuítas de Inácio de Loyola – que teve representantes em todo o território dos Impérios espanhol e português; e os carmelitas descalços de Teresa de Jesus – que renovou a espiritualidade católica. Todos eles verdadeiros personagens da “Era de Ouro” espanhola. Salientou também outros movimentos que antecederam o Concílio de Trento, como a criação de ordens tais como as ursulinas e os capuchinhos, que seguiam uma maior observância e sensibilidade religiosa, e exemplos de vidas de papas e religiosos do século XVI<sup>56</sup>.

Assim como os outros, Pierre Chaunu contribuiu para a historiografia defendendo que a Reforma Protestante não seria a primeira reforma na cristandade, ela possuiu precedentes. O autor alegou que desde o século XI era possível perceber uma crise na religiosidade cristã ocidental. Para ele, esse foi o início de um processo, intitulado por Tempo das Reformas, que consistiu em quatro reformas. A primeira reforma seria a chamada Pré-Reforma, que se estendeu até meados do século XIV<sup>57</sup>. Período em que houve grandes mudanças no meio intelectual, na vida cotidiana, na religiosidade e na estrutura da sociedade europeia.

---

<sup>53</sup> DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 1989, p. 60.

<sup>54</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990. Vol.1, p. 170.

<sup>55</sup> *Ibidem*. Vol.1, p. 170-171.

<sup>56</sup> BENTES, Rodrigo. *Op. cit.*, p. 137.

<sup>57</sup> CHAUNU, Pierre. *Op. cit.*, 2002, p. 10-11.



Transformações, que segundo Chaunu, seriam “um conjunto de uma riqueza invulgar de correntes de reforma que atravessa a cristandade”<sup>58</sup> numa perspectiva de longa duração.

Nessa perspectiva, a Reforma Protestante iniciada por Lutero, seria a segunda. Para o autor, essa reforma não teria sido a primeira, nem a quebra da unidade cristã, como a historiografia tradicional julgava ser. Em vez disso, ela revelou a dificuldade da Igreja manter sua unidade diante das transformações ocorridas, posto que descendia de questionamentos já existentes<sup>59</sup>. Seguindo este pensamento, a terceira reforma seria a Reforma Católica, que para além do Concílio de Trento englobou o novo catolicismo reformado que se apresentou a partir do século XVI. Um catolicismo caracterizado como “rico, severo, conquistador”<sup>60</sup>, que ratificou muitos de seus dogmas, doutrinas e preceitos como afirmação de sua identidade e que para recompensar a perda de fiéis na Europa, se empenhou para adquirir novos seguidores da Igreja abrindo um novo caminho missionário com as descobertas de territórios pelos reis ibéricos. Por conseguinte, a última reforma, delimitada entre fins do século XVII e início do XVIII, seria caracterizada por uma ponte entre duas correntes extremamente radicais contrárias às Igrejas nascidas da Reforma, os libertinos da tradição averroísta<sup>61</sup> e o que o autor chama de “pequenas ilhas *precursoras* das Luzes”<sup>62</sup>.

Dentro desse debate historiográfico, tanto estes autores quanto outros – como Peter Burke<sup>63</sup> – trouxeram colaborações para o conceito de Reforma Católica em detrimento ao conceito de Contra Reforma, contudo, J. H. Elliott apresentou uma nova abordagem para essa discussão. Para ele, houve um equilíbrio entre os conceitos. O autor compartilhou com os outros a ideia de que o Concílio de Trento, no contexto da Reforma Religiosa, foi realizado não só para responder às questões protestantes, mas também para atender às necessidades religiosas do catolicismo, dando ênfase a doutrinas, sacramentos e dogmas medievais – como a existência do Purgatório, o batismo de crianças e o culto a Virgem Maria; preocupando-se

---

<sup>58</sup> CHAUNU, Pierre. *Op. cit.*, 2002, p. 11.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>61</sup> Pierre Chaunu explicou que o averroísmo surgiu principalmente em Pádua. Seus seguidores eram discípulos do comentador árabe de Aristóteles, Averróis. Eram fiéis ao pensamento do verdadeiro Aristóteles, em que o entendimento sobre a criação *ex nihilo* e a imortalidade da alma encontra-se justamente no oposto da revelação cristã. Para mais, vide: CHAUNU, Pierre. *Op. cit.*, pp. 10-35.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>63</sup> Peter Burke em seu livro sobre cultura popular na Idade Moderna trabalhou os conceitos de Reforma Protestante e Reforma Católica como uma tentativa do Estado e dos membros do clero, tanto católico quanto protestante, em reformar a cultura do povo comum. Vide: BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

com a regulamentação de muitas regras religiosas e sociais, como o casamento e a castidade eclesiástica; e elaborando projeto de evangelização e de unidade da fé católica<sup>64</sup>.

Entretanto, o programa de reforma proposto deu aos reformadores uma imagem defensiva. Segundo as próprias palavras do autor: “uma igreja preparada para a batalha recorria naturalmente a armas defensivas como a Inquisição e o Índice”<sup>65</sup>. Os elementos defendidos e reafirmados pela Igreja eram justamente os mais atacados pelos protestantes. Deste modo, para Elliott, o que houve foi uma inter-relação muito delicada e complexa entre a Contra Reforma e a Reforma Católica. “Com efeito, a reforma da igreja romana, por mais que tivesse sido concebida como resposta ao desafio protestante, brotou da mesma vasta corrente de renovação espiritual que revitalizara a Europa desde os últimos anos do século quinze”<sup>66</sup>.

Apesar dos diferentes modos de se enxergar esse período de crise e reformas, os estudos apontados a partir da década de 1970 compartilharam da tese de que antes mesmo do grande cisma provocado por Martinho Lutero, o cristianismo já passava por um momento de crise religiosa. Silva Dias, por exemplo, afirmou, em seu trabalho sobre as correntes religiosas surgidas neste período, que as dissoluções moral e intelectual que acompanhavam a crise da Escolástica provinham desde o século XIII e foram agravando até o período do Renascimento<sup>67</sup>. Lage também acrescentou que muitos membros do clero secular possuíam uma vida desregrada, eram indisciplinados e pouco cultos<sup>68</sup>. Esses homens eram superficialmente educados e malmente sabiam o latim. Alguns viviam em concubinato com mais de uma mulher ou eram casados, com as quais tinham filhos. A estes filhos eram passados os benefícios e cargos eclesiásticos dos pais, havendo nas paróquias verdadeiras dinastias que perduravam durante anos. Era comum um padre ficar sob a direção de várias paróquias não frequentando nenhuma delas. Colocava em seu lugar um vigário que realizaria seus afazeres espirituais em troca de um baixo salário. A simonia era uma atividade ilícita muito comum, tanto entre o baixo clero quanto entre o alto<sup>69</sup>.

---

<sup>64</sup> ELLIOT, J. H. *A Europa Dividida 1559-1598*. Lisboa: Editorial Presença, 1968, pp. 111-112.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>67</sup> DIAS, Jose Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal: (séculos XVI a XVIII)*. Vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, pp. 8-9.

<sup>68</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990, Vol. 2, p. 323.

<sup>69</sup> Cf: CHAUNU, Pierre. *Op. cit.*, 2002. pp. 11-20; DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 1989, pp. 68-73; ELLIOT, J. H. *Op. cit.*, 1968. pp. 107-116; LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990. Vol.1. pp. 328-333.

Possuir uma paróquia, uma diocese, ou mesmo um papado, significava ter um título honorífico e um benefício rentável que as famílias mais abastadas tencionavam manter em seu domínio. Assim, os benefícios eram passados de geração em geração numa mesma família, mesmo que para isso fossem concedidos antes que o beneficiado tivesse sido ordenado. Vários bispos e papas preferiam viver ausentes de suas dioceses para compartilhar da boa vida nas cortes, já que provinham desta sociedade. Exemplos foram os papas Inocêncio VIII (1484-1492), Alexandre VI (1492-1503), Júlio II (1503-1513) e Leão X (1513-1521) que não podiam ser vistos como modelos de ascetismo e religiosidade, desmoralizando, assim, a Igreja com suas vidas dissolutas. Lana Lage indicou que como crítica a esses abusos, Erasmo de Rotterdam – famoso humanista cristão – que dedicou algumas de suas obras a descrever os pecados e os vícios vividos pelos membros do clero. Em uma de suas obras, *O Papa expulso do Céu*, o autor expôs os excessos da vida do papa Júlio II ao relatar um suposto diálogo entre Júlio II e São Pedro. Nessa conversa, o papa, espantado por não ter sido permitido entrar no céu, tentava argumentar com o santo, que, por sua vez, ia apontando as falhas do clérigo que justificavam a proibição de sua entrada na morada celestial<sup>70</sup>.

Entre o clero regular, considerado como o nível máximo da perfeição religiosa, os historiadores alegaram que os vícios também estavam enraizados em suas vidas contemplativas. A maioria tinha se afastado da observância das regras de suas ordens e comunidades. Muitos noviços entravam para a vida monástica sem a mínima vocação, enquanto as moças eram forçadas por seus familiares a seguirem a vida claustral. Como pregadores deixavam muito a desejar, o que afetava a religiosidade do povo simples, já que era através das pregações dos religiosos que a palavra de Deus chegava a esse povo, na maioria iletrado. Eram dirigidos por superiores que pouco sabiam de suas regras e se preocupavam mais com seus rendimentos que com a santidade da casa<sup>71</sup>. Quanto a esses religiosos, Lana Lage mais uma vez apontou que Erasmo também desenvolveu severas críticas. Em seu *Elogio da Loucura*, além de censurar os teólogos e padres seculares, o autor repreendeu o modo de vida dos monges chamando-os de preguiçosos, incultos e cínicos, pois inclusive os mendicantes – cujas regras exaltavam a humildade extrema – eram acusados de esmolar com cara de quem estava exigindo e não pedindo humildemente<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990. Vol.1. p. 330; BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

<sup>71</sup> Cf: CHAUNU, Pierre. *Op. cit.*, 2002; CUNHA, Mafalda Ferin. *O que foi Reforma e Contra-Reforma*. s/l: Quimera, 2002. pp. 11-20; DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 1989, pp. 68-73; ELLIOT, J. H. *Op. cit.*, 1968, pp. 107-116; LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990. Vol.1, pp. 328-333.

<sup>72</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990. Vol.1, p. 330; BATAILLON, Marcel. *Op. cit.*, 1982.

Erasmus não fora o único a perceber e criticar os costumes repreensíveis do clero, muitos outros o fizeram, principalmente religiosos e teólogos que buscavam a salvação de suas almas e dos demais traçando um caminho de vida exemplar. Com isso, foram suscitando movimentos que buscavam a recuperação da sociedade. Estes movimentos nasceram espontaneamente em grupos isolados de intelectuais e religiosos que desejavam uma reforma dos costumes, como apontou Silva Dias:

na Holanda, na Baixa Alemanha e no Norte da França, seguiu a bandeira dos Irmãos da Vida Comum, dos Cónegos de Windeshein, dos Monges Cartuxos e dos Padres Dominicanos. Na Itália, foi conduzida por Savonarola e pelas observâncias de S. Domingos, Santo Agostinho (eremitas) e S. Francisco (capuchos). Na Espanha, teve o amparo de Cisneros e dos reformadores franciscanos e dominicanos.<sup>73</sup>

Dentre estes e outros movimentos, a *devotio moderna* exerceu grande influência sobre a cristandade ocidental dos séculos XV e XVI. Inspirados no platonismo e neoplatonismo, os filósofos da *devotio moderna*, manifestaram novos conceitos de homem e de Deus, pautados no aperfeiçoamento da vida interior. Sendo assim, “el inicio de una aventura espiritual basada en la propia experiencia, que culminará en el siglo XVI, individual e íntima”<sup>74</sup>.

Em meio aos filósofos da *devotio*, estavam Eckhart de Hochheim (1260-1327) – mais conhecido como Mestre Eckhart e considerado o pai da teologia mística<sup>75</sup> – e Tomás a Kempis (1379/80-1471) que, em suma, traziam uma nova teologia a partir da afirmação do indivíduo, na qual o homem devia buscar a Deus em si mesmo, na sua experiência espiritual pessoal. Seus princípios definidos em meados do século XV, de acordo com Jose Luis Lora, eram baseados na “linguagem, primazia do amor e da fé, via interior ou recolhimento, caridade e aniquilamento em Deus, crítica à piedade externa”<sup>76</sup>. Desenvolvia-se assim uma “Teologia do Amor”.

Segundo Lora, Eckhart em seu *Livro da Divina Consolação* estimulou a renúncia do homem a si mesmo, o desapego aos afetos e bens exteriores. Para ele, o homem poderia sofrer em Deus, transformando seu sofrimento em amor a Deus, em consolo e ascese que o levaria à união divina. Desta forma a dor se transformaria em doçura. Nos escritos de Eckhart é

<sup>73</sup> DIAS, Jose Sebastião da Silva. *Op. cit.*, 1960, p. 9.

<sup>74</sup> LORA, Jose Luís Sanchez. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Cátedra. 1988, p. 168.

<sup>75</sup> O título de “pai da teologia mística” não foi atribuído a Eckhart por tê-la criado, mas sim pela sua excelência na sistematização do pensamento místico. Vide: NASCIMENTO JÚNIOR, Acácio. *Teologia e experiência na mística de Mestre Eckhart: uma análise de como o “pai da teologia mística” viveu essa aproximação em seu tempo*. Dissertação de Mestrado. Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009. Introdução.

<sup>76</sup> LORA, José Luis Sanchez. *Op. cit.*, 1988. p. 175.

possível perceber conceitos místicos, tais como a aniquilação em Deus<sup>77</sup>, na qual a renúncia do homem o conduz pelo caminho da graça. Pierre Chaunu explicou este conceito de aniquilação:

a alma contém a imagem de Deus e é desta forma que se pode criar um contacto entre a essência divina e o homem, desde que este se tenha previamente esvaziado de si próprio que tenha reconhecido a sua nulidade perante o ser na sua plenitude.<sup>78</sup>

Apesar de sua influência no cristianismo, a heterodoxia da mística de Eckhart levou alguns de seus escritos a caírem nas malhas da Inquisição por proporem ideias consideradas heréticas, como a defesa de que o cristão não necessitaria de intermediários para ler as Sagradas Escrituras, seu único guia seria sua razão e sua vontade. Em 1329, pouco mais de um ano após a morte de Eckhart, o papa João XXII mandou publicar a bula *In agro dominico* em que dezessete artigos foram tachados como heréticos e outros onze rotulados como “suspeitos de heresia”<sup>79</sup>.

Lora afirmou que Thomas a Kempis, alguns anos depois, retomou o pensamento de Eckhart, desenvolvendo as doutrinas da consolação e da salvação pelo amor de Deus<sup>80</sup>. Com sua obra *Imitação de Cristo* conseguiu fixar o ideal da *devotio moderna*, em que esteve presente a renúncia e a afirmação de uma religião interior. Segundo Silva Dias, a *devotio* combinava de forma harmoniosa a ascética e a mística, deixando num segundo plano tudo o que pertencia à piedade popular, o culto das imagens as manifestações de massa e as observâncias exteriores, consistindo, assim, no recolhimento, na mortificação, na piedade, nas virtudes cotidianas e na fé individual<sup>81</sup>.

Bienaventurados los oídos que no escuchan la voz que oyen de fuera, sino la verdad que enseña de dentro. Bienaventurados los ojos que están cerrados a las cosas exteriores y muy atentos a las interiores.<sup>82</sup>

---

<sup>77</sup> LORA, José Luis Sanchez. *Op. cit.*, 1988. pp. 169-171.

<sup>78</sup> CHAUNU, Pierre. *Op. cit.*, 2002, p. 115.

<sup>79</sup> GUERIZOLI, Rodrigo. A condenação de Mestre Eckhart: apresentação e tradução da bula papal *In agro dominico*. *Síntese – Revista de Filosofia*. Vol. 27, nº 89, 2000, p. 387. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/737/1170>> Acesso em: 15 fev. 2012.

<sup>80</sup> LORA, José Luis Sanchez. *Op. cit.*, 1988, p. 171.

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

<sup>82</sup> KEMPIS, Thomas a. *La imitación de Cristo*. Barcelona, 1952. Libro III, cap. V, p. 210. Apud: LORA, José Luis Sanchez. *Op. cit.*, 1988, p. 172.

Kempis defendia que os sentidos do homem – como a audição e a visão mencionadas nas suas palavras acima – deveriam estar voltados para o interior, desenvolvendo uma devoção interna. A essência desta nova espiritualidade era o recolhimento. Sob este princípio se encontrava a oração mental que iria no século seguinte ser base da espiritualidade moderna<sup>83</sup>. A oração mental traduziu essa busca do homem por Deus dentro de si, foi ela o guia desse caminho.

De acordo com Lora, Thomas a Kempis foi de grande importância para a espiritualidade da Reforma Católica devido ao seu trabalho de síntese e à metodologia de sua doutrina. Sua mística era destinada a todos os homens e sua obra atingiu um grande público, estendendo-se não somente ao clero, mas também a grupos leigos de piedosos, como afirmou Delumeau<sup>84</sup>. O mesmo autor informou em seu estudo que o livro *Imitação de Cristo* obteve bastante sucesso mesmo antes de ser impresso, tendo sido descobertos mais de 700 manuscritos. Houve ainda 85 incunábulo e 200 edições no curso do século XVI<sup>85</sup>. Já no contexto de Portugal, Silva Dias acrescentou que houve publicações em Leiria, em finais do século XV; Lisboa, nos anos de 1542, 1557 e 1563; e Évora, em 1555<sup>86</sup>. Estas informações indicavam que o desprezo da vida terrena presente nas linhas do *Imitação* havia sido disseminado pela cristandade ocidental, divulgando um método de espiritualidade que influenciaria religiosos e místicos, como também muitos devotos dos séculos XVI e XVII.

Como se pode perceber, o que se consolidou no meio acadêmico sobre a Reforma Católica do séc. XVI – apesar dos diferentes pontos de vista – foi caracterizá-la como um processo de mudança estrutural de uma cristandade medieval para um catolicismo moderno, com a valorização das responsabilidades individuais do católico. Sendo assim, foram vistas uma moralização do comportamento de alguns papas, realização de sínodos e visitas pastorais, criação de seminários e surgimento de novas ordens e novas espiritualidades. Essas responsabilidades acima de tudo recaíram sobre a vida exemplar das *esposas de Cristo*, que com as determinações de Trento e as reformas internas das ordens, muitas, como Soror Leonor do Espírito Santo, tornaram-se exemplos para este ideal de católica perfeita.

---

<sup>83</sup> LORA, José *Op. cit.*, 1988, p. 172.

<sup>84</sup> DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 46.

<sup>85</sup> DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 2003, p. 46.

<sup>86</sup> DIAS, Jose Sebastião da Silva. *Op. cit.*, 1960, p. 552.

## 1.2 As esposas de Cristo e o Concílio de Trento: o universo feminino da clausura na recepção dos decretos tridentinos em Portugal

Neste contexto de Reforma Católica, a Península Ibérica foi a maior representante desse novo catolicismo, sendo Portugal um dos primeiros países a adotar em sua legislação os decretos conciliares, como falou Amélia Silva<sup>87</sup>. O Cardeal D. Henrique foi um grande divulgador desses decretos, primeiro publicando-os em latim e posteriormente em língua vernácula. Apesar disto, no início do Concílio de Trento, Portugal teve uma participação muito pequena em relação aos italianos (86 membros) e espanhóis (13 membros). De acordo com Miguel Oliveira:

no primeiro período, estiveram no concílio três teólogos portugueses mandados por D. João III, Fr. Jerónimo de Azambuja, Fr. Jorge de Santiago, e o bispo do Porto D. Fr. Baltasar Limpo. No segundo período, D. João III esteve representado por uma embaixada de que faziam parte os Doutores Diogo de Gouveia, João Pais e Diogo Mendes de Vasconcelos; dos prelados, só compareceu D. João de Melo e Castro, bispo de Silves. No terceiro período, tomaram parte activa nos trabalhos o arcebispo de Braga D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, o bispo de Coimbra D. Fr. João Soares e o bispo de Leiria D. Fr. Gaspar do Casal; notabilizaram-se entre os Padres conciliares o Dr. Diogo de Paiva de Andrade e Fr. Francisco Foreiro. Este último ficou algum tempo em Roma a convite de Pio IV, a trabalhar no Catecismo, no Index e na reforma litúrgica.<sup>88</sup>

Como indicou o autor, o Concílio de Trento – realizado entre os anos de 1545 e 1563 – foi dividido em três períodos. O primeiro período, convocado pelo Papa Paulo III, durou de 1545 a 1548. Os membros do concílio eram, estritamente, do clero: quatro cardeais, quatro arcebispos, 21 bispos, os gerais das ordens agostinhas, carmelitas, franciscanas e dos Servos de Maria, além de 42 teólogos e oito juristas. Após a morte de Paulo III, seu sucessor, o papa Júlio III retomou as sessões do concílio somente em 1551, mas antes que conseguisse publicar as determinações conciliares, faleceu em março de 1555. Depois de um intervalo de seis anos, em que dois papas não conseguiram ou não se interessaram em reabrir o Concílio de Trento, Pio IV o reabriu, em sua terceira e última fase. Esta fase, que teve início em 1561, finalizou em 3 de dezembro de 1563 com os decretos sobre Purgatório, indulgências e culto aos santos.

---

<sup>87</sup> SILVA, Amélia Maria Polónia da. *Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo Cardeal D. Henrique aos bispos do Reino, em 1553*. Disponível em < <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2228.pdf>> Acesso em: 6 mar. 2010.

<sup>88</sup> OLIVEIRA, Miguel. *História da Igreja*. Lisboa: União Gráfica, 1959, p. 204

A aplicação das determinações de Trento iniciou-se com a confirmação de todos os decretos escritos nestes períodos através da bula *Benedictus Deus* de 26 de janeiro de 1564 de Pio IV<sup>89</sup>.

[...] como o principal cuidado, desvelo, e intento deste Sacrossanto Concílio seja, que vencidas as trevas das heresias, que por tantos anos cobriram a terra, resplandeça a luz, formosura, e pureza da verdade Católica, com o favor de Jesus Cristo, que é verdadeira luz; e que se reforme o que necessita de reformação.<sup>90</sup>

Conforme Silva Dias, estes decretos deliberaram sobre assuntos de caráter doutrinários – em que se ocuparam primeiro em questões dogmáticas – e disciplinares<sup>91</sup>. Nos que se referiam à doutrina, os membros do concílio se puseram diretamente contra os protestantes. Esclareceram a questão do pecado original, confirmando ao homem seu papel de salvador de sua alma através de sua boa vontade e boas obras. Asseguraram o livre arbítrio em detrimento da predestinação protestante. Reafirmaram o papel do clero como único intérprete da Bíblia, somente os religiosos poderiam explicar o conteúdo dos livros sagrados. Ratificaram o valor dos sacramentos como meios eficazes de salvação, pois se o homem podia se condenar ou salvar a partir de seu livre arbítrio e da graça divina a participação nos sacramentos iria norteá-lo no caminho da salvação. Assim, foram mantidos todos os sete sacramentos: batismo, confissão, eucaristia, confirmação, matrimônio, ordem e extrema-unção<sup>92</sup>.

A liturgia também foi valorizada pelos reformadores católicos, sendo somente permitidas missas em latim e comunhão só com o pão. Segundo François Lebrun, muitos livros de devoção ensinavam como o fiel deveria se portar durante a celebração, rezando o terço ou outros tipos de oração, como ladainhas, salmos e as Horas<sup>93</sup>. Outro tema polêmico que o Concílio tratou foi o culto aos santos. Na última sessão dos decretos, foram confirmados o culto aos santos como intermediários divinos e exemplos de vida cristã perfeita, o culto a Maria como virgem e mãe de Deus, as peregrinações, o culto às relíquias e

---

<sup>89</sup> *Concilio de Trento*. Disponível em: <<http://asv.vatican.va/es/arch/concilio.htm>> Acesso em: 6 mar. 2010.

<sup>90</sup> *O Sacrossanto e ecumenico Concilio de Trento em Latim e Portuguez*. Tomo I. Lisboa: Oficina Patriarc. De Francisco Luiz Ameno, 1781, p. 43.

<sup>91</sup> DIAS, Jose Sebastião da Silva. *Op. cit.*, 1960, pp. 415- 416.

<sup>92</sup> Determinações que permitiram, como disse Silva Dias, “um reajustamento da frente ideológica da Igreja” que a diferenciava completamente do proposto pelos protestantes. Cf: DIAS, Jose Sebastião da Silva. *Op. cit.*, 1960, p. 415; CUNHA, Mafalda Ferin. *Op. cit.*, 2002, pp. 82-85; DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.129; ELLIOT, J. H. *Op. cit.*, 1968, p. 108; JEDIN, Hubert. *Op. cit.*, vol. III, pp. 471-502.

<sup>93</sup> LEBRUN, François. As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: CHARTIER, Roger (org.). *História da vida privada, 3: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhias das Letras, 2009, p. 79.



as indulgências. No entanto, os decretos esclareciam essas práticas na tentativa de dissipar a ignorância e práticas supersticiosas dos fiéis<sup>94</sup>.

Quanto às questões disciplinares, os membros do concílio direcionaram suas atenções para os deveres do clero em toda sua hierarquia. Estabeleceram as obrigações de pastores do rebanho cristão, dos bispos, párocos e outros padres que estivessem à frente de uma paróquia. Enfatizaram a necessidade do ensino da fé baseada numa catequese em língua vernácula – direcionada para crianças e adultos –, que levasse a palavra da salvação aos fiéis, mas que também explicasse a Sagrada Escritura, os sacramentos e os ofícios divinos<sup>95</sup>.

Entretanto, para tal era necessário reformar também o clero. “E por quanto convém que os Bispos sejam [...] irrepreensíveis, sóbrios, castos, cuidadosos do governo da própria casa”<sup>96</sup>. Deste modo, foi proibida a acumulação de cargos. Tanto bispos quanto párocos não poderiam mais se ausentar de suas dioceses e paróquias sem a obtenção de uma licença. Para cargos mais altos procurou-se escolher pretendentes originados de boa família e com grandes virtudes. Como é possível observar esses decretos tentavam expurgar as práticas de simonia e absentismo tão comuns na época.

Como dito anteriormente, a Igreja tinha como objetivo uma reestruturação paroquial. Para tal, como argumentou Lana Lage, era necessária uma mudança de atitude em relação aos membros do clero, consolidando o papel do bispo como principal agente desta reestruturação<sup>97</sup>. Sendo assim, os decretos estabeleceram que os bispos participassem dos sínodos provinciais e convocassem sínodos diocesanos, frequentemente. Também recomendava que realizassem visitas pastorais a fim de zelar pela manutenção da fé romana em sua jurisdição. Exortaram a castidade dos clérigos, proibindo expressamente o concubinato e exigindo uma vida de santidade exemplar por parte dos padres. A reforma do clero também significou a criação de seminários para que fossem educados os futuros sacerdotes à parte do mundo secular – considerado vicioso. Para expurgar os maus costumes dos rapazes e torná-los sacerdotes letrados e capazes, deveriam aprender a Sagrada Escritura profundamente, as homilias dos santos padres e doutores da Igreja, teologia, filosofia e a

---

<sup>94</sup> DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 1994, p.130.

<sup>95</sup> Cf: DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 1994, pp.129-130; CUNHA, Mafalda Ferin. *Op. cit.*, 2002, pp. 86-87

<sup>96</sup> IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *O Sacrosanto e ecumenico Concilio de Trento em Latim e Portuguez*. Tomo I. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1781, p. 43.

<sup>97</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990. Vol.1, p. 169.

liturgia. Tudo com base na moral cristã, para que soubessem administrar corretamente os sacramentos e pudessem pregar<sup>98</sup>.

Não se pretende aqui fazer largas discussões sobre o que significaram cada um desses decretos, mas sim um resumo do que trataram. No entanto, para os decretos que determinavam a vida dos clérigos regulares, principalmente das religiosas, vê-se a necessidade de detalhar um pouco mais suas implicações.

Apesar do movimento de reforma interna que já ocorria em alguns conventos e ordens do século XVI – como os destacados anteriormente –, a maioria ainda permanecia mergulhada nos vícios mundanos e afastada da vida de ascese e do cumprimento das regras de suas ordens. Como a reforma das ordens era um tema delicado, várias foram as sugestões apresentadas. Segundo David Sampaio Barbosa, algumas delas foram de autoria do dominicano português, Frei Bartolomeu dos Mártires<sup>99</sup> – grande reformador da Igreja em Portugal e arcebispo de Braga. Conforme Jedin, até finais do concílio ainda não tinham determinado que tipo de reforma seria realizada nas ordens<sup>100</sup>.

No início do mês de dezembro de 1563, se iniciou a vigésima quinta e última sessão do Concílio, cujo conteúdo incluía 22 capítulos direcionados a expurgar os costumes desviantes adquiridos pelos religiosos e recuperar a disciplina nos mosteiros<sup>101</sup>. No primeiro capítulo, os conciliares reforçaram o valor da vida monástica e fixaram duas bases que sustentariam os próximos capítulos:

que todos os Regulares assim homens, como mulheres regulem, e componham a vida segundo prescrevem as Regras que professaram; e observem fielmente em primeiro lugar o que pertence à perfeição da sua profissão, como obediência, pobreza, e castidade, e quaisquer outros votos, e preceitos particulares, que haja em alguma Ordem particular, e pertençam respectivamente à sua essência; e também conservem o que pertence à vida comum, sustento, e vestido. E os Superiores ponham todo o cuidado, e diligência, tanto nos Capítulos Gerais, e Provinciais, como nas suas visitas, que não deixem de fazer a seus tempos, para que se não apartem das ditas Regras: pois é manifesto, que eles Superiores não podem relaxar aquilo, que pertence à substância da vida Regular. Porque não se conservando o que é base, e fundamento da vida regular, forçosamente se arruinará todo o edifício.<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> Cf: CUNHA, Mafalda Ferin. *Op. cit.*, 2002, pp. 86-88; DELUMEAU, Jean. *Op. cit.*, 1994, pp.129-10; ELLIOT, J. H. *Op. cit.*, 1968, pp. 110-112; LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990. Vol.1, p. 175.

<sup>99</sup> BARBOSA, David Sampaio. As ordens religiosas e o Concílio de Trento (1545-1563). In: *Brotéria*, nº 162, 2006, pp. 93-108.

<sup>100</sup> JEDIN, Hubert. *Op. cit.*, 1972, vol. III, p. 394.

<sup>101</sup> ALGRANTI, Leila. *Honradas e devotas: mulheres na Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993, p. 30.

<sup>102</sup> IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *Op. cit.*, 1781, pp. 357 e 359.

Como argumentou David Barbosa, observância e vigilância foram os dois pilares que auxiliaram os membros do concílio a realizar uma boa reforma monástica<sup>103</sup>. Para eles, primeiramente, o bom religioso deveria seguir fielmente as regras de sua ordem. Enquanto, seu superior deveria manter essa observância através de uma vigilância rigorosa do cumprimento dos estatutos e regras. A partir deste capítulo primordial, foram determinados decretos que evidenciavam a vontade de impor maior rigidez no controle da vida monacal e uma valorização da hierarquia eclesiástica.

De um modo geral, os religiosos foram proibidos de possuir propriedades, fossem bens móveis ou de raiz. O uso dos bens móveis deveria ser autorizado pelo superior, desde quando fizesse parte do enxoval dos religiosos. A posse de bens de raiz foi autorizada a todos os mosteiros desde que suas regras permitissem<sup>104</sup> e sob a administração do superior do convento. Também estabelecia que esses bens deveriam ser somente para o sustento dos moradores. Foi estritamente proibida a saída do religioso ou da religiosa do convento, sem a licença do superior, sob nenhum pretexto. Neste capítulo IV observa-se uma preocupação que Margareth King ressaltou dos conciliares em regular a clausura nos conventos, o que demonstra serem muitos os que deixavam seus conventos por inúmeras desculpas somente para fugir da vida monástica<sup>105</sup>. Foram decretadas também normas sobre a eleição dos superiores, tentando evitar a fraude, estabelecendo o voto secreto e periódico e determinando que somente religiosos da mesma ordem pudessem ser nomeados para cargos de governança. E que estes religiosos fossem de “reconhecida virtude e santidade”<sup>106</sup>.

Cada ordem deveria possuir um visitador, cuja função seria verificar o cumprimento das regras nos mosteiros e os que não tivessem visitadores a função seria responsabilidade do bispo. Aos bispos também recaía a função de castigar o religioso que cometesse algum crime público e de governar as casas religiosas femininas que fossem sujeitas à Santa Sé. Essas medidas, como refletiu Elisja van Kessel, procuraram restabelecer o modelo perfeito da vida comunitária, aperfeiçoando as virtudes monacais e convertendo os conventos em verdadeiros “institutos de perfeição”<sup>107</sup>.

---

<sup>103</sup> BARBOSA, David Sampaio. *Op. cit.*, 2006, p. 107.

<sup>104</sup> O decreto indicou que os Capuchinhos de São Francisco e os chamados Menores da Observância eram exceções, pois a proibição provinha de suas regras. Vide: IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *Op. cit.*, 1781, p. 363.

<sup>105</sup> KING, Margaret L. *A mulher do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1994, pp. 120-121.

<sup>106</sup> IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *Op. cit.*, 1781, p. 375.

<sup>107</sup> KESSEL, Elisja Schulte van. Virgens e mães entre o céu e a terra: as cristãs no início da Idade Moderna. In: DAVIS, Natalie Zemon e FARGE, Arlette (dir.). *História das Mulheres no Ocidente – volume 3: do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Edições Afrontamento, 1994, pp. 206-207.

No que tange ao papel feminino nesse espírito reformador, pode-se dizer que as determinações do Concílio de Trento pautaram-se na preservação da moral cristã, fortemente herdada das demandas da cristandade de fins do período medieval<sup>108</sup>. Dentre estas determinações estavam temas como a regulamentação do matrimônio, a manutenção da virtude feminina antes do mesmo e a proposta de um confinamento mais rigoroso para as religiosas.

Nos decretos específicos sobre as religiosas, a palavra-chave foi “clausura”. Logo no capítulo V os conciliares decretaram:

manda a todos os Bispos: que procurem com diligência restituir a Clausura das Religiosas onde ela estiver violada, e cuidem muito em a conservar, onde estiver inviolada, em todos os Mosteiros [...] obrigando os desobedientes, e adversários com Censuras Eclesiásticas, e outras penas, desprezada qualquer apelação; e invocando também para isto, se for necessário, o braço secular.<sup>109</sup>

O capítulo continuou proibindo, explicitamente, que as religiosas deixassem o mosteiro por qualquer motivo depois da profissão de fé, que não fosse uma causa legítima aprovada pelo bispo. Por outro lado, também foi extinta a visita de qualquer pessoa nos claustros sob pena de excomunhão – fosse ela parente próximo, nobre, homem ou mulher –, a não ser que o bispo autorizasse e esse, por sua vez, só poderia autorizar em casos extremos. De acordo com Mario Rosa, este item foi muito sentido, não só pelas religiosas, como por seus familiares, que prontamente resistiram, já que o decreto tentava dissolver os laços existentes entre eles<sup>110</sup>.

Outra determinação que regulava a vida claustral feminina estava relacionada aos sacramentos da confissão e eucaristia. As freiras deveriam se confessar e comungar pelo menos uma vez por mês a fim de que “com este saudável conforto se fortalecerem, para vencer com fortaleza todos os combates do demônio”<sup>111</sup>. Os sacramentos seriam armas para este embate e meios para alcançar a salvação. Para tal, era necessário como afirmou Margareth King, dar ênfase ao papel de confessor do diretor espiritual<sup>112</sup>. Sendo assim, as

---

<sup>108</sup> ROSA, Mario. A Religiosa. In: VILARI, Rosario. *O Homem Barroco*. Lisboa: Editora Presença, p. 175.

<sup>109</sup> IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *Op. cit.*, 1781, pp. 367 e 369.

<sup>110</sup> ROSA, Mario. *Op. cit.*, p. 177.

<sup>111</sup> IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *Op. cit.*, 1781, p. 381.

<sup>112</sup> KING, Margaret L. *Op. cit.*, 1994, p. 121.

casas femininas deveriam ter um confessor ordinário, além do confessor extraordinário, o qual as visitaria duas ou três vezes ao ano.

Quanto à entrada de mulheres na vida religiosa, proibiram que qualquer pessoa pudesse obrigar uma mulher – donzela ou viúva – a tomar o hábito ou impedisse a entrada das que desejavam essa vida, sob pena de excomunhão para quem infringisse o decreto. A única exceção era os casos de mulheres que entravam em casas para arrependidas ou em conventos para purgar seus pecados e cumprir suas penitências. Assim como os homens, as mulheres deveriam professar só depois de dezesseis anos e depois de doze meses de noviciado. No entanto, para as mulheres foi decretado que se a moça maior de doze anos quisesse tomar o hábito religioso, deveria ser realizado um rigoroso exame da vontade da donzela pelo bispo ou vigário para saber se ela teria real noção da vida que estava escolhendo. Assim, ela permaneceria no convento como noviça dos 12 anos até os 16. A profissão realizada fora desses padrões seria considerada inválida<sup>113</sup>. Contudo, é sabido que a realidade – mesmo após Trento – era outra. Como King atestou, muitas moças eram enviadas por seus parentes para professarem nos conventos por motivos vários que não a vocação<sup>114</sup>.

Já para a eleição de prioras ou abadesas, os conciliares estipularam o mínimo de quarenta anos de idade e oito anos de profissão de fé para as candidatas consideradas virtuosas e santas do convento. Somente no caso de não haver nenhuma candidata ao cargo nestas condições dentro da casa, que poderia trazer uma freira de outra casa. Porém, ela deveria pertencer à mesma ordem. À abadesa ou priora não era permitido acumular cargos em dois conventos. A eleição não poderia mais ser feita dentro dos claustros, o que evidencia ser comum a entrada de pessoas no interior do convento. O bispo ou outro superior deveria tomar os votos das freiras nas janelas das celas<sup>115</sup>. Desta forma, é possível perceber que a entrada de religiosos também foi vetada algumas vezes ou restringida em outras. Inclusive ao bispo era restringida a entrada por motivos considerados banais. Exemplo disto foi o fato de que em muitos conventos reformados tanto confessores como cirurgiões só tinham permissão de entrar no claustro em casos extremos e na companhia de três freiras mais velhas e de melhor conduta.

---

<sup>113</sup> Essas determinações foram assuntos dos capítulos XV, XVII, XVIII e XIX. Vide: IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *Op. cit.*, 1781, pp. 389, 393-399.

<sup>114</sup> KING, Margaret L. *Op. cit.*, 1994., pp. 91-99.

<sup>115</sup> Determinado no Capítulo VII. Vide: IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *Op. cit.*, 1781, pp. 373-375.

O último capítulo dos decretos sobre os religiosos se direcionou para o cumprimento dos anteriores, ordenando que:

se observem em todos os Conventos, e Mosteiros, Colégios, e Casas de quaisquer Monges, e regulares, e de quaisquer Religiosas donzelas, ou viúvas [...] Se porém há alguns Regulares, tanto homens, como mulheres, que vivem com Regra, ou Estatutos mais apertados [...] não pretende o santo Concílio apartá-los do seu Estatuto, e observância.<sup>116</sup>

Ou seja, a palavra de ordem era austeridade. Quanto mais rígidos fossem os estatutos, melhor. Os conciliares não pretendiam afrouxar as regras dos que já eram austeros, mas sim enrijecer os que andavam na dissolução dos costumes, segundo seu ponto de vista.

Finalizado o concílio, o desafio agora era por em prática os decretos. Como dito anteriormente, Portugal foi um dos primeiros a publicar as determinações, sendo também um dos maiores representantes das reformas tridentinas. No mesmo ano, 1564, em que o papa confirmou os decretos conciliares, Portugal os publicava primeiro em latim e depois em língua vernácula. Em setembro do mesmo ano, o rei acolheu-os na legislação civil, sob a influência do Cardeal Infante D. Henrique<sup>117</sup>. Ele, juntamente com D. Frei Bartolomeu dos Mártires foram prelados exemplares da Reforma Católica em Portugal.

De acordo com Amélia Polônia, ambos eram homens de ação e promoveram em suas dioceses atividades que seguiam fielmente o proposto por Trento. D. Henrique, mesmo antes de Trento e depois dele, publicou e revisou constituições diocesanas e sinodais, regulamentos e posturas. Implantou um exame rigoroso dos clérigos e realizou inúmeras visitas diocesanas com o intuito enquadrar e moralizar tanto o clero como as comunidades de fiéis. Outra ação foi a criação de uma estrutura adequada para a formação dos sacerdotes, financiando colégios da Companhia de Jesus e fundando seminários diocesanos<sup>118</sup>.

Maria Lurdes Fernandes indicou que Frei Bartolomeu dos Mártires, por sua vez, reformou a diocese de Braga, estimulando a permanência do clero em suas paróquias, fundando um seminário, em 1572, visitando as paróquias de sua diocese e criando duas cátedras de Casos de Consciência no Paço Episcopal. No entanto, suas ações não se fixaram somente em Braga. Como defensor da Reforma, escreveu o *Catecismo ou doutrina cristã e*

---

<sup>116</sup> Determinado no Capítulo VII. Vide: IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *Op. cit.*, 1781, pp. 405 e 407.

<sup>117</sup> Cf: FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Op. cit.*, 1995, p. 203; SILVA, Amélia Maria Polônia da. *Op. cit.*, pp 133-134.

<sup>118</sup> SILVA, Amélia Maria Polônia da. Espaços de intervenção religiosa do cardela Infante D. Henrique: actuação pastoral, reforma monástica e inquisição. *Em torno dos espaços religiosos – monásticos e eclesíasticos*. Porto: IHM-UP, 2005, pp. 18-19. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8071.pdf>> Acesso em: 28 ago. 2010

*práticas espirituais* (1564), direcionado para sacerdotes e leigos; e o *Stimulus Pastorum* (1565), em que ofereceu aos clérigos um modelo de prelado<sup>119</sup>.

Essas medidas foram essenciais, sem dúvida, para a implantação da Reforma Católica em Portugal, mas a sua aplicação, com o apoio do poder régio, foi provavelmente essencial. A Igreja portuguesa permaneceu fiel à ortodoxia romana, durante toda a Idade Moderna, indiferente ao movimento das ideias reformistas protestantes que circulavam pela Europa. Segundo Manuel Sampaio<sup>120</sup>, a Inquisição foi a grande arma contra as chamas da heresia protestante.

Contudo, a Reforma não foi implantada sem resistências. Como argumentou Mafalda Cunha, os choques de interesses entre os bispos reformadores e o restante do clero secular eram frequentes<sup>121</sup>. Embora houvesse alguns bispos como Frei Bartolomeu dos Mártires, nem todos possuíam sua persistência e poucos foram os seminários fundados no Reino ao longo do século XVII. Foi um processo lento, que no século XVIII ainda era sentida a falta de seminários estáveis. Em algumas dioceses quando não havia seminários, os cursos de casos de consciência e os colégios jesuítas tentavam suprir a necessidade preparando futuros sacerdotes<sup>122</sup>.

Lana Lage, ao falar do papel do confessor, acrescentou que as ideias reformadoras enfrentaram vários obstáculos para serem postas em prática. Nem todas as dioceses conseguiram consolidar uma estrutura paroquial que atendesse os fiéis de maneira adequada e a maioria do clero ainda permanecia mal formada e despreparada para desempenhar um papel tão delicado como o de confessor. Essas dificuldades geravam uma resistência por parte da população em relatar seus pecados ao padre com receio que este quebrasse seu sigilo e o constrangesse no meio dos seus<sup>123</sup>. Após Trento, muitas ordenações ocorreram devido ao fervor religioso vigente, mas ainda persistiram ordenações sem vocação em busca de honras e privilégios.

---

<sup>119</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Op. cit.*, 1995, p. 215.

<sup>120</sup> SAMPAIO, Manuel dos Anjos Lopes. *O pecado nas constituições sinodais portuguesas da Época Moderna*. Dissertação (Mestrado em História da Cultura Portuguesa - Época Moderna) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1997, p. 14.

<sup>121</sup> CUNHA, Mafalda Ferin. *Op. cit.*, 2002, p. 150.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>123</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990. Vol.1, p. 197.

A não observância do celibato constituiu uma das práticas mais frequentes e o crime de solicitação algo a ser combatido rigorosamente entre o clero. A reforma dos maus costumes eclesiásticos foi uma tarefa difícil e sua execução nada imediata. Para incrementar a educação dos sacerdotes, em Portugal, foram publicadas obras que divulgavam modelos de perfeição e guias de como cumprir as atividades paroquiais. Exemplos foram o já mencionado livro de Frei Bartolomeu dos Mártires e o *Parocho Perfeito deduzindo do texto sancto e sagrados doutores para a pratica de reger e curar almas* de António Moreira Camelo, no século XVII. Em contrapartida, os prelados em Portugal eram escolhidos pelo rei entre as famílias da alta fidalguia e após um inquérito sobre seu saber doutrinal e seus costumes, com o objetivo de que exercessem bem seu papel na Igreja, desaparecendo, assim, aos poucos a imagem do bispo ignorante e fanfarrão<sup>124</sup>.

O incentivo à catequese foi outra ação da reforma que buscava através do ensino doutrinal reprimir antigos costumes. Na Península Ibérica, apesar de desde cedo haver edição de cartilhas para suprir as necessidades das evangelizações nas conquistas, Maria de Lurdes Fernandes indicou que a elaboração de catecismos cresceu mesmo após meados do século XVI com os esforços de B. Juan de Avila e Frei Pedro de Santa Maria – nas décadas de 40 e 50<sup>125</sup>. Em seguida, outros catecismos foram publicados direcionados aos sacerdotes e fiéis, como os do Dr. Constantino Ponce de la Fuente (entre os anos de 1543 e 1556), de Frei Diego Jiménez (1552) e de Bartolomé Carranza (1558). Após Trento, muitos outros catecismos foram publicados, entre eles estavam o já mencionado de Frei Bartolomeu dos Mártires, que foi publicado antes mesmo do *Catecismo Romano* do Papa Pio V (1566) e a primeira edição espanhola do catecismo de Frei Luis de Granada (1584)<sup>126</sup>. Conforme Mafalda Cunha, estimou-se terem sido produzidas em dois séculos – após o concílio – mais de cem obras da literatura catequética, levando em conta também os escritos em línguas asiáticas, africanas e dos indígenas do Brasil<sup>127</sup>.

Contudo, este amplo esforço em doutrinar os cristãos – fossem os da Europa ou os neófitos dos territórios conquistados – não obteve grandes êxitos na maioria da população cristã. Ela continuava a usar a religião como meio de evitar doenças, acidentes, calamidades

---

<sup>124</sup> CUNHA, Mafalda Ferin. *Op. cit.*, 2002, pp. 152-153.

<sup>125</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Op. cit.*, 1995, p. 213.

<sup>126</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Op. cit.*, 1995, pp. 214-215.

<sup>127</sup> CUNHA, Mafalda Ferin. *Op. cit.*, 2002, p. 153.



naturais e outros infortúnios da mesma forma que utilizavam as práticas mágicas antigas<sup>128</sup>. O catolicismo visto como supersticioso e formalista perpetuado em Portugal e disseminado nos territórios portugueses do além-mar se deturpou ainda mais ao se misturar com as culturas colonizadas, de acordo com Lana Lage<sup>129</sup>. Um catolicismo caracterizado “pela não distinção entre sagrado e profano, pela familiaridade no tratamento dos santos”<sup>130</sup>, que a elite eclesiástica não conseguiu dissipar nem mesmo após três séculos do Concílio de Trento.

No que tange à vida religiosa monástica, Mafalda Cunha sugeriu que deve ter havido inúmeras profissões sinceras devido ao renovado espírito de severidade e observância das regras, como é possível comprovar com o empenho nas missões e no auxílio ao próximo de algumas ordens como os Jesuítas e os Hospitalários<sup>131</sup>. Desta forma, como indicou Silva Dias, o monasticismo conseguiu recuperar grande parte de suas deficiências espirituais e morais<sup>132</sup>, principalmente no universo feminino. No entanto, ainda persistiu a entrada em conventos sem um bom preparo ou vocação dos candidatos e candidatas, o que era evidenciado nas transgressões realizadas por alguns religiosos e religiosas dentro dos mosteiros.

### **1.3 Ao badalar do sino: o ideal de vida religiosa feminina na Península Ibérica (séculos XVI e XVII)**

O Concílio de Trento não foi o único responsável pela recuperação empreendida nas vidas claustrais femininas. Movimentos de renovação espiritual, como a *devotio moderna*, inspiraram muitos conventos a absorver a “austeridad, interiorización, individualismo experiencial, voluntarismo y anonadamiento espiritual como vias de suprema unión con Dios”<sup>133</sup>. Uma vida regrada pelo misto do badalar dos sinos da vida em comunidade e do recolhimento individual em busca de Deus.

---

<sup>128</sup> Keith Thomas, em seu trabalho sobre as crenças mágicas na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, retratou bem essas práticas da grande massa cristã. Vide: THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

<sup>129</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990. Vol.1, p. 195.

<sup>130</sup> *Ibidem*. Vol.1, p. 195.

<sup>131</sup> CUNHA, Mafalda Ferin. *Op. cit.*, 2002, pp. 150-151.

<sup>132</sup> DIAS, José Sebastião da Silva. *Op. cit.*, 1960, p. 134.

<sup>133</sup> LORA, José Luis Sanchez. *Op. cit.*, 1988, p. 162.

A vida enclausurada deveria obedecer a um ideal proposto por São Paulo em suas cartas<sup>134</sup>, em que uma mulher honrada e virtuosa seria aquela silenciosa e submissa, afastada do mal que a podia corromper facilmente. Essa preocupação com a virtude feminina, como se pode notar, não foi inovadora da Reforma. O medo em relação às mulheres era um companheiro de longa data. Delumeau ao estudar o medo como uma estrutura, como algo característico ao homem, definiu que “a atitude [masculina] em relação ao ‘segundo sexo’ sempre foi contraditória, oscilando da atração à repulsão, da admiração à hostilidade”<sup>135</sup>. No medievo era possível perceber essa contradição nas figuras de Eva e Maria, que exerciam um caráter dual no imaginário sobre as mulheres, podendo haver também uma terceira figura, a de Maria Madalena. Para o homem medieval:

a morte entrou neste mundo por intermédio de uma mulher, Eva. Certamente uma outra mulher, Maria, mãe de Deus [a Nova Eva], reabriu as portas do paraíso. Ora, eis que entre essas duas mulheres, a meio caminho posta-se Madalena, acessível, imitável, pecadora como todas as mulheres [...]. [Mas], Deus quis que sua vitória sobre a morte fosse anunciada por ela.<sup>136</sup>

Assim, as mulheres vistas como pessoas fracas, suscetíveis à tentação do demônio – como Eva foi –, também poderiam ser vistas como honradas e virtuosas se seguissem o exemplo de Maria e penitentes e arrependidas se trilhassem os caminhos de Maria Madalena.

Leila Algranti indicou que “honra” e “virtude” possuem significados bastante diferentes nas suas origens. Honra vem do latim *honor*, que deu origem a honorário e honorífico, enquanto, virtude vem do latim *vir*, que significa ‘homem forte’. Com o tempo os dois termos foram vinculados a partir das reflexões de filósofos gregos e romanos. Com os santos padres do princípio do cristianismo, os dois conceitos adquiriam um vínculo mais conferido à prática social do que pela lógica de cada um<sup>137</sup>. Essa característica é possível ser observada na conceituação que o padre teatino Raphael Bluteau<sup>138</sup> deu a ambos os termos:

---

<sup>134</sup> Dentre os livros de São Paulo têm-se como exemplo a 1ª carta a Timóteo, em que o apóstolo determinou como deveria ser o comportamento das mulheres nas primeiras comunidades cristãs. “A mulher deve ficar em silêncio, com toda a submissão” (1 Tim. 2, 11)

<sup>135</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 462

<sup>136</sup> DUBY, Georges. *Damas do século XII; Eva e os padres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 38.

<sup>137</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 111.

<sup>138</sup> Apesar de ter sido publicado no século XVIII, o dicionário de Raphael Bluteau foi utilizado nesta dissertação por se tratar do primeiro dicionário da Língua Portuguesa e por causa de sua disponibilidade em meio digital. É sabido da existência de outros compêndios vocabulares datados do século XVII, tais como as obras de Agostinho Barbosa (1611), de Amaro de Robredo (1621) e de muitos jesuítas, que as elaboraram tanto como apoio à leitura em latim como para entendimento das

HONRA: Muitos significados tem esta palavra. Uma vez é o respeito, e reverência com que tratamos as pessoas em razão de sua nobreza, dignidade, virtude, ou outra excelência. Outras vezes é o crédito, e boa fama, adquirida com boas ações. Outras vezes é a dignidade, e preminência de algum cargo na República. A honra verdadeira é, a que santo Thomas definiu, *premio devido a qualquer virtude*. Suposta esta definição, sem virtude, não há honra verdadeira.<sup>139</sup>

Virtude. No sentido figurado, e metafórico, é o bem honesto do homem, disposição da alma, e hábito moral, operativo, produtivo de atos bons, conformes com a boa razão, e dirigidos com a prudência, e moderação, que se deve. Pode-se dividir a virtude em Divina, e humana.<sup>140</sup>

A partir desta significância, a honra se tornou a recompensa pública do homem virtuoso. Uma representação do social, já que o virtuoso comportava-se com moderação e bons atos, reprimindo seus impulsos e agindo com a razão diante dos outros. A honra seria “um efeito da virtude”<sup>141</sup>. Seria a boa fama de que falou Bluteau, a qual compunha também o padrão de comportamento do fidalgo e da vida de corte que deveriam ser seguidos<sup>142</sup>.

Apesar dos diferentes significados no contexto masculino e de sua ligação de “causa e efeito”, honra e virtude adquiriram uma conotação de igualdade para o universo feminino. De acordo com Leila Algranti, a imagem da mulher virtuosa permaneceu durante séculos como a casta, a pura ou a fiel ao marido, ou seja, uma mulher honrada. Ambos os conceitos adquiriram um valor estritamente moral vinculado à preservação da castidade ou da fidelidade<sup>143</sup>. Logo, a desonra da mulher não estava ligada à falta de atos heroicos e à covardia, mas sim ao pecado da luxúria, à lascívia e à impureza do corpo e da alma.

Segundo Chartier, na sociedade do Antigo Regime, o indivíduo era aquilo que ele exibía<sup>144</sup> e se sua aparência valia pelo real, a opinião sobre ele era fundamental, logo manter a honra era preservar a boa opinião pública e definir sua posição na sociedade. Essa representação da honra recaía de formas diferentes, mas complementares sobre homens e mulheres. Diferentes porque a honra e a virtude masculinas estavam ligadas a um valor

---

línguas dos povos com os quais os portugueses mantiveram contato. No entanto, o trabalho de Bluteau iniciou um movimento de dicionarização que teve papel central na consolidação da ideia do português como língua nacional e de cultura equiparável ao latim. A obra se tornou original devido ao seu objetivo de sistematizar e descrever a Língua Portuguesa, o que possibilita ao leitor um entendimento mais padronizado do léxico das palavras. Para maiores informações sobre o dicionário do Bluteau Vide: SOUSA, Maria Clara Paixão de. *O Vocabulário Português e Latino de Rafael Bluteau na Brasiliana USP*. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/node/434>> Acesso em: 07 abr. 2012.

<sup>139</sup> BLUTEAU, Raphael. *Op. cit.*, 1712 – 1728, p. 51.

<sup>140</sup> Ibidem, p. 518.

<sup>141</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 112.

<sup>142</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da Fé: Andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005, p. 33.

<sup>143</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 112.

<sup>144</sup> CHARTIER, Roger. *A História cultural*. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 17.

cívico, enquanto as femininas estavam condicionadas a um valor moral e sexual. Complementares porque a honra masculina dependia da feminina, pois se um homem tivesse uma mulher ou uma filha que transgredissem os valores da sociedade – como casos de adultério ou relações sexuais antes do casamento –, e essas transgressões fossem a público, este homem também cairia em desonra e perderia sua posição na sociedade. Ou seja, a desonra feminina interferia na honra masculina, tornando a preservação desta uma necessidade não só familiar, mas também da Igreja e do Estado, já que estava em jogo a preservação dos bons costumes e da moral cristã.

Daí a clausura ter estado tão intimamente ligada aos valores de honra e virtude, pois somente afastando a mulher dos perigos do mundo suas virtudes poderiam ser mantidas. A clausura para as mulheres foi comum na Península Ibérica, tanto para as leigas quanto para as religiosas. Maria Marta de Araújo informou que para salvaguardar a honra das mulheres foram criadas inúmeras instituições de reclusão feminina, aparecendo, assim, casas de recolhimento em toda Europa católica que abrigavam órfãs, viúvas, casadas no período em que seus maridos estivessem ausentes; como também recolhimentos para mulheres cuja conduta havia ofendido a moral católica, as chamadas *madalenas* ou *arrepentidas*<sup>145</sup>.

A reclusão era uma realidade na Europa Católica, principalmente na Península Ibérica. Como se pode notar nos dizeres do frei espanhol Luis de León: “como son los hombres para lo público, así las mujeres para el encerramiento, [...] así dellas el encerrarse y el encubrirse”<sup>146</sup>. A frase sintetiza essa concepção tão comum na época de que uma mulher honrada não deveria ficar exposta, mas sim recolhida no interior de seu lar. Obediente, dócil, humilde e recatada, normas de conduta desejáveis e valiosas.

A clausura resumia em si todas essas normas e o confinamento conventual era uma alternativa de vida honesta para as mulheres do Antigo Regime afora o casamento. Como afirmou José Luis Lora, “se a estos principios añadimos un componente religioso, tendremos una nueva sublimación de encerramiento pero, ahora destinada en paradigma de la otra alternativa honesta de vida”<sup>147</sup>. E os conventos seriam o território em que essas mulheres

---

<sup>145</sup> ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. A assistência às mulheres nas Misericórdias portuguesas (séculos XVI-XVIII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Coloquios, 2008, p. 3. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/23482>> Acesso em: 19 fev. 2010.

<sup>146</sup> LEÓN, Frei Luis de. *La perfecta casada*. Madrid, 1959, Capítulo XVII. p. 188. Apud: LORA, José Luis Sanchez. *Op. cit.*, 1988, p. 147.

<sup>147</sup> LORA, José Luis Sanchez. *Op. cit.*, 1988, p. 148.

alcançariam com a profissão de fé o status de *esposas de Cristo* para viverem o resto de suas vidas em oração, contemplação e união mística com Deus.

Mas, como já dito, a entrada de mulheres nos conventos não se dava somente por vocação religiosa. Muitas delas eram forçadas ou induzidas pelos pais ou parentes a ingressarem na vida religiosa. Outras, como a famosa freira mexicana Soror Juana Inés de la Cruz<sup>148</sup>, optavam por esta vida por não querer se submeter ao casamento.

A entrada de moças no convento também se configurou por motivos econômicos. Segundo Margareth King, desde a Idade Média as filhas excedentes de famílias nobres eram enclausuradas com o intuito de manter a riqueza da família, já que o dote para entrar num convento era menor que o dote para um casamento<sup>149</sup>. Para a Espanha, Lora explicou que havia uma prática de, no caso de haver várias filhas, o chefe da família casaria bem uma, dando um alto dote para que se conseguisse o melhor pretendente, enquanto as outras irmãs seriam destinadas à vida religiosa. Além disso, a entrada dessas moças no convento era rentável às famílias, pois estas podiam abdicar de sua parte na herança<sup>150</sup>. Assim, a família além de ficar liberada de dotá-las, com a lei de renúncia, podia aumentar a herança dos filhos varões. Para exemplificar, o autor utilizou uma história contada pelo jesuíta P. Antonio Ruiz em uma das cartas jesuíticas datadas de 1642, em Madrid:

un labrador, que en opinión del vulgo tenía 200.000 ducados, tuvo tres hijas y un hijo varón; el pobre quiso dejar a su hijo toda su hacienda, y para eso hizo cortar a sus tres hijas tres hábitos de monjas del convento que a él le pareció [...]; cargo con ellas y las metió en un monasterio.<sup>151</sup>

Em Portugal e seus domínios não foi diferente. Como tratou Georgina dos Santos ao estudar o caso de Sórora Isabel da Trindade, uma clarissa do convento de Beja, “o hábito não a fizera uma verdadeira monja”<sup>152</sup>. Essa jovem cristã-nova, e outras mulheres de sua família, foram enviadas ao convento não por sua vocação, mas pela necessidade da família de dar

---

<sup>148</sup> Para maiores informações sobre Soror Juana Inés de la Cruz, vide: PAZ, Octavio. *Sórora Juana Inés de La Cruz: as armadilhas da fé*. Trad. 2. ed. São Paulo: Mandarin, 1998.

<sup>149</sup> KING, Margaret L. *Op. cit.*, 1994, pp. 91-92.

<sup>150</sup> LORA, José Luis Sanchez. *Op. cit.*, 1988, pp. 142-143.

<sup>151</sup> VÁRIOS. *Relatos diversos de cartas de jesuítas (1634-1648)*. Selección de José María de Cossío. Buenos Aires, 1953. p. 101. Apud: LORA, José Luis Sanchez. *Op. cit.*, 1988, p. 143.

<sup>152</sup> SANTOS, Georgina Silva dos. Isabel da Trindade: o criptojudáismo nos conventos portugueses seiscentistas. In: VAINFAS, Ronaldo, SANTOS, Georgina Silva dos e NEVES, Guilherme Pereira das (orgs.). *Retratos do Império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EdUFF, 2006, p. 333.

mostra de seu catolicismo. No entanto, apesar de seus votos elas continuaram guardando a lei de Moisés e indo contra a todos os preceitos de sua profissão de fé<sup>153</sup>.

Essa prática social de envio de filhas excedentes aos conventos não se manteve somente no reino, ela proliferou nos domínios portugueses de além-mar. Exemplos disso são os trabalhos de Susan Soeiro, Suely Almeida e Leila Algranti sobre os conventos e recolhimentos do Brasil colonial<sup>154</sup>. Neles também foram relatados casos de moças enviadas aos conventos forçadas por sua família, cujo objetivo era solucionar problemas que prejudicassem o patrimônio ou a honra familiar. Para exemplificar, Suely Almeida apresentou a história de Brites Manuela Luzia de Melo, viúva pertencente a uma família de fidalgos de Pernambuco, nas décadas de 1770 e 1780. Após sua viuvez Brites foi para Recife, onde, segundo seu irmão, passou a viver uma vida dissoluta e de prostituição. Suas atitudes periclitavam a honra da família. Sendo assim, seu irmão Estevão José Pais Barreto, cavaleiro da Ordem de Cristo, enviou para a coroa um requerimento pedindo a clausura de Brites, conseguindo impor sua reclusão no Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Olinda<sup>155</sup>.

Como indicou Algranti, a clausura feminina estava mais relacionada à condição da mulher do que à devoção, o que ficou evidente com a presença temporária de mulheres leigas nos conventos, fossem elas solteiras, casadas ou viúvas, crianças, jovens ou idosas<sup>156</sup>. Fosse quais fossem os motivos, o convento assumiu para essas pessoas o papel de guarda da honestidade, que, por sua vez, significava a guarda da castidade – tido como o maior dom da virtude feminina e o mais frágil. Muitas dessas mulheres abraçaram realmente a vida contemplativa da reclusão nos conventos e buscaram o *caminho da perfeição*, se tornando também ajuda espiritual para suas famílias através das orações que faziam incessantemente no

---

<sup>153</sup> SANTOS, Georgina Silva dos. *Op. cit.*, 2006, pp. 333-340; SANTOS, Georgina Silva dos. Entre Jesús y Moisés: el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII. In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós e LÓPEZ, Rosalva Loreto. *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León: Universidad de León, 2007, pp. 195-210.

<sup>154</sup> Cf. SOEIRO, Susan A. The feminine orders in colonial Bahia, Brazil: economic, social, and demographic implications, 1677-1800. In: LAVRIN, Asunción (ed.). *Latin American Women: Historical Perspectives*. Westport: Greenwood Press, 1978. p. 173-197 ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português – XVI-XVIII*. (Tese de doutorado). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2003; ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993; ALGRANTI, Leila. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Editora HUCITEC / FAPESP, 2004.

<sup>155</sup> ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *Op. cit.*, 2003, pp. 203-208.

<sup>156</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 41.

seu cotidiano. Para essas, a meta de vida era a santidade, uma característica que só poderia ser alcançada em sua plenitude dentro dos muros claustrais.

Na doutrina cristã, desde os textos bíblicos do Novo Testamento<sup>157</sup>, almejar a santidade sempre foi obrigação de qualquer cristão, mas santidade difere da denominação *santo*. Tornar-se santo, segundo Donald Attwatter, seria quando um indivíduo conduzisse sua vida a um nível heroico de fé e integridade<sup>158</sup>. “Santos são todos os fiéis a quem, após sua morte, a Igreja Católica venera, evoca, presta culto público e rodeia a memória com honras religiosas”<sup>159</sup>. Considerados modelos do comportamento cristão, os santos são vistos pelos católicos, até hoje, como escolhidos de Deus para gozar a Bem-Aventura Eterna ao seu lado. Por esta posição se tornam também intermediários dos vivos perante Deus. São a eles que os católicos ainda hoje dirigem suas orações num momento de necessidade ou doença.

Segundo Jorge Tavares, a canonização é um processo que se iniciou no século XII, em que a Igreja, após uma pesquisa sobre a vida do candidato, decidia se este poderia ou não ser considerado santo e seu culto universalizado<sup>160</sup>. No entanto, antes da canonização há também a beatificação, um tipo de processo preliminar que determina o culto do eleito a um determinado território. Conforme Leila Algranti, “o santo é, portanto, para a Igreja Católica, um indivíduo que por sua ligação com Deus se constituiu em estado sobrenatural de santidade”<sup>161</sup>, mas para que seu culto de santo realmente seja universalizado não basta somente a canonização. É necessário também que se escreva a vida deste indivíduo, ressaltando suas qualidades e virtudes. A hagiografia, de acordo com Algranti<sup>162</sup>, pode ser considerada como um gênero literário, artístico ou como um seguimento dos estudos históricos – a partir do século XIX. Sua origem remonta ao *Ato dos Apóstolos* no Novo Testamento, porém, foi após o Concílio de Trento – com afirmação do culto dos santos – que se intensificaram as publicações das *vidas* como modelo acessível aos cristãos. No contexto pós tridentino, também proliferaram as publicações de vidas de religiosos considerados

---

<sup>157</sup> A busca pela santidade foi exortada desde as palavras de Jesus Cristo presentes nos Evangelhos, como também no Ato dos Apóstolos e nas cartas de São Paulo.

<sup>158</sup> ATTWATER, Donald. *Dicionário de santos*. Mem. Martins: Publicações Europa-América, 1992, p. 10.

<sup>159</sup> TAVARES, Jorge Campos. *Dicionário de santos*. Porto: Lello & irmão Editores, 1990, p. 9.

<sup>160</sup> TAVARES, Jorge Campos. *Op. cit.*, 1990, p. 9.

<sup>161</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 2004, p. 95.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 96.

modelos de santidade, uma aproximação ao modelo ideal de Cristo. Como indicou Sofia Gajano:

a santidade cristã aparece como uma construção: a percepção e o reconhecimento do caráter excepcional de um homem ou uma mulher [...] repousam sobre o processo durante o qual este homem ou esta mulher constroem eles mesmos sua própria santidade operando certas escolhas de vida, praticando certos exercícios espirituais (práticas de virtudes, oração, formas de ascese etc.) e inspirando-se em modelos gerais (Cristo) ou específicos (formas de vida religiosa já praticadas e codificadas).<sup>163</sup>

Essa santidade mais acessível aos católicos leigos foi amplamente difundida em Portugal, após Trento, através da divulgação das vidas exemplares, dos escritos de religiosos e dos devocionários. Estas publicações disseminavam um ideal de vida que os reformadores desejavam para os fiéis, e, principalmente, para os religiosos e religiosas. Dentro dos muros dos conventos femininos estas leituras eram, por muitas vezes, obrigatórias a partir de suas Regras e Constituições. Como mostrou Algranti, a regra das carmelitas descalças era muito detalhista quanto aos momentos de leitura individual e coletiva<sup>164</sup>. Eram informados os horários e os dias que as freiras deveriam se dedicar à leitura e, inclusive, os tipos de livros que deveriam ler:

empregarão as religiosas o tempo que lhes sobrar depois de sair das Vésperas em leitura espiritual até às três [...], e nesta leitura se empregue uma hora. Nos dias de jejum de Quaresma se fará essa leitura de duas às três, gastando nela pelo menos meia hora. [...] Cuidará muito a prelada que não faltem no convento livros espirituais: convém a saber: *Flos Sanctorum*, *Contemptus Mundi*, as obras do Venerável Luís de Granada, de São Pedro de Alcântara, do Padre mestre de Ávila e sobretudo da nossa mãe Santa Teresa e outros semelhantes; porque esta leitura não é menos necessária para alimentar o espírito, do que o comer corporal para alimentar o corpo.<sup>165</sup>

As obras mencionadas pela regra carmelita foram alguns dos livros escritos por religiosos e religiosas que desenvolviam e divulgavam amplamente modelos de santidade e modelos de virtudes femininas através das *vidas* de santos e santas, de religiosas e de mulheres virtuosas e também de devocionários ou livros de devoção. Para Portugal destacaram-se como exemplos as compilações de vidas como *Flos sanctorum* de Frei Diogo do Rosário (1567), *Flos sanctorum nuevo* de Alonso de Villegas (1578), *Princípio do divino*

---

<sup>163</sup> GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 449.

<sup>164</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 2004, p. 58.

<sup>165</sup> *Regla primitiva de las Religiosas Descalças de N. S. del Carmen, confirmada por el papa Inocêncio IV (1796)*. Valença: Tipografia Beneditina, 1958. p. 60-61. Apud: ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 2004, pp. 58-59.



*amor* de Domingos Velho (1625), *O Jardim de Portugal* (1626) de Frei Luís dos Anjos – do qual foi retirada a vida narrada no início do capítulo – e *Portugal ilustrado pelo sexo feminino* de Diogo Manuel Aires de Azevedo (1734); e obras espirituais como *Arte de servir a Deus* (1526) de Frei Alonso de Madrid. A partir das cartas de consciências<sup>166</sup>, religiosos escreviam vidas de freiras como *Vida da serva de Deus madre Jacinta de São José* (1778) de Frei Nicolau de São José. Também é possível encontrar escritos das próprias freiras como *Mística Cidade de Deus* (1670) de Madre Maria de Jesus de Agreda, e *Caminho de perfeição* (1566) e *Castelo interior ou Moradas* (1577) de Santa Tereza d’Ávila. Muitos desses livros foram reeditados várias vezes durante os séculos XVI, XVII e XVIII<sup>167</sup>, para dar conta da demanda de leitores ansiosos por leituras que fortalecessem sua fé.

Como dito anteriormente, esses livros – poucos em comparação à gama de publicações incentivadas pela Igreja pós tridentina – difundiram exemplos santos e virtuosos passíveis de imitação também para o comportamento feminino religioso. Seriam leituras básicas para a formação moral e espiritual dessas mulheres. De caráter educativo, as obras estavam destinadas a disseminar uma visão de mundo pela ascese. Percebe-se tal intuito, por exemplo, no prólogo de seu *Jardim de Portugal* quando Frei Luís dos Anjos afirmou que o livro “contém boa lição pera mulheres”<sup>168</sup>. Os modelos descritos nos livros louvavam as virtudes que deviam ser praticadas por mulheres de diferentes estados, sendo as principais, castidade, honestidade e recolhimento, completando com a caridade, humildade, sofrimento, jejum, entre outras<sup>169</sup>.

Esse ideal de santidade difundido nos livros de devoção e nas vidas de santos e religiosos representava não somente as determinações de Trento, mas também o movimento reformador interno das ordens. Em Portugal, muito antes de Trento, já se desenvolvia esse movimento. Como indicou Moreno Pacheco, já em princípios do século XV podia se notar as primeiras tentativas organizadas de reformas por beneditinos e facções dos franciscanos<sup>170</sup>.

---

<sup>166</sup> Cadernos de consciência ou “contas de consciência” eram manuscritos feitos por religiosas – que adquiriam fama de santas ou cuja espiritualidade estava bastante afluada – a mando de seus confessores. Vide: ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 2004.

<sup>167</sup> Cf: FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. Introdução. In: ANJOS, Fr. Luís dos. *Op. cit.*, 1999; ALGRANTI, Leila Mezan. *Op. cit.*, 2004.

<sup>168</sup> ANJOS, Fr. Luís dos. *Op. cit.*, 1999, prólogo.

<sup>169</sup> FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. Introdução. ANJOS, Fr. Luís dos. *Op. cit.*, 1999, p. 19.

<sup>170</sup> PACHECO, Moreno Laborda. Vida monástica feminina, escrita e poder no Portugal moderno (séculos XVII e XVIII). I *Colóquio de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco – Brasil e Portugal: nossa história ontem e hoje*. Out. 2007, p. 4.

No entanto, foi a partir de uma carmelita espanhola do século XVI, que a reforma dos costumes dentro dos conventos femininos ganhou força.

Teresa d'Ávila ou de Jesus (1515-1582) se tornou uma das mais importantes figuras femininas do período. Sua imagem se difundiu da Espanha para todo o mundo católico, leigo e religioso, rapidamente após sua morte. O modelo de santidade por ela moldado – juntamente com os místicos João da Cruz e Jerônimo Gracián – baseado na prática da oração mental e de uma maior interiorização na relação com Deus, foi muito utilizado pela Igreja e pelos fiéis. Sua proposta do ramo dos descalços foi adotada em várias ordens e muitos dos devocionários tinham em sua composição temas e explicações de como se deveriam realizar as orações mentais.<sup>171</sup>

La importancia de Teresa de Jesús para la historia de las mujeres yace en gran parte en su capacidad de adaptar la espiritualidad femenina medieval al mundo postridentino, negociando así un espacio para influencia y creatividad femeninas, influencia que – paradójicamente – se irradia de conventos estrictamente clausurados.<sup>172</sup>

Fundadora do seguimento descalço da Ordem do Carmelo, madre Teresa de Jesus propunha uma vida bastante austera ao restaurar a antiga observância da regra carmelita. A espiritualidade por ela desenvolvida provinha de influências antigas e das relativamente recentes. Leituras como as *Confissões* de Santo Agostinho (354-430) e *O terceiro abecedário espiritual* de Francisco de Osuna (ca. 1492-1540) a teriam inspirado na prática da oração mental. Base fundamental de sua espiritualidade, a oração mental, por sua vez, teve raízes nos ensinamentos da *devotio moderna*, da piedade dos franciscanos reformados, da espiritualidade antiescolástica dos dominicanos e do fervor apostólico dos jesuítas, de acordo com Alison Weber<sup>173</sup>. Outras influências provieram das experiências visionárias desenvolvidas por modelos como Catarina de Siena. Sua mística foi baseada na humanidade de Cristo e no “amor sponsal” do Cântico dos Cânticos, em que a alma buscava a união com Deus, segundo o modelo de casamento sagrado<sup>174</sup>. Os sentidos do paladar, cheiro e toque foram muito utilizados como metáforas para a descrição deste processo de união divina<sup>175</sup>. Em seu livro

---

<sup>171</sup> WEBER, Allison. Teresa de Ávila. La mística femenina. In: ORTEGA, M., LAVRIN, A. e PÉREZ CANTO, P. (coords). *El mundo moderno (Historia de las mujeres en España y América Latina)*. Sob a direção de Isabel Morant. v. 2. Madrid: Cátedra, 2005, p. 126.

<sup>172</sup> WEBER, Allison. *Op. cit.*, 2005, p. 107.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>174</sup> BISERRA, Wiliam Alves. *Santa Teresa d'Avila: Mística e espaços de poder*. Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder. Florianópolis, de 25 a 28 de agosto de 2008. p. 3.

*Moradas ou Castelo Interior* essa união ocorria somente na sétima e última morada. Através do exercício contínuo da oração mental, a religiosa evoluiria de tal forma nessa união que o divino se transformaria em uma realidade dentro dela mesma. Neste mais alto nível de perfeição, Deus não precisaria mais utilizar imagens ou linguagens para entrar em contato com a orante<sup>176</sup>. Não haveria mais êxtases.

Teresa de Jesus percorreu a Espanha fundando vários mosteiros. Muito instruída para uma mulher de sua época, foi uma grande escritora, escrevendo obras como *O Livro da vida*, em que narrava sua vida pela conversão, seguindo o modelo literário de Santo Agostinho – vida de pecados, arrependimento e salvação. *O Caminho de perfeição* foi escrito para as monjas de sua primeira fundação – o Convento de São José em Ávila – como um guia designado ao exercício da oração mental e dos valores essenciais para a vida religiosa reformada, como a pobreza estrita e a igualdade entre as irmãs. *O Livro das fundações* foi um relato de como se deu as fundações dos conventos descalços e dos percalços que Teresa passou na empreitada. Sua principal obra foi a já mencionada *Moradas ou Castelo interior*. Nela, a autora desenvolveu a ideia do progresso da alma até a união mística com o divino. Esse processo foi dividido em sete níveis até que a “alma, cual novia, finalmente se funde en el cálido abrazo del novio”<sup>177</sup>.

As outras obras de Teresa de Jesus foram suas *Cartas de consciência*, *Meditações sobre os Cânticos* e *Exclamações* – uma coleção de orações e poesias religiosas. Além disso, se correspondeu com figuras importantes da época, dentro e fora da Espanha, desde cardeais e bispos até os reis D Sebastião, de Portugal, e Felipe II, que, segundo Biserra, a conhecia pessoalmente e apoiou sua reforma<sup>178</sup>.

Devido à sua intensa atividade reformadora e fundadora, iniciada com a fundação do mosteiro de São José, em 1562, madre Teresa foi intitulada pelo núncio papal Felipe Segá como “fémina inquieta, andariega, desobediente y contumaz”, em 1577<sup>179</sup>. A fala do núncio se referia não só aos decretos de Trento que, como já foi mencionado, proibia que as freiras

<sup>175</sup> DEUSER, Nancy E. van. El cuerpo femenino como texto de la teología mística (Lima, 1600-1650). In: MARINAS, Isabel Viforcós e LÓPEZ, Rosalva Loreto. *Historias compartidas. Religiosidade y reclusión femenina em España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León: Universidad de León, 2007.

<sup>176</sup> Ibidem.

<sup>177</sup> WEBER, Alison. *Op. cit.*, p. 122.

<sup>178</sup> Vide: JESUS, Teresa de. *Obras completas*. São Paulo: Loyola, 2008.

<sup>179</sup> *Pronunciamento do núncio papal Felipe Segá*. Citado por ÁLVAREZ, Tomás. *Santa Teresa y la Iglesia*. Burgos: El Monte Carmelo, 1980, p. 52. Apud: WEBER, Alison. *Op. cit.*, p. 114.

saíssem de suas casas e pregassem, mas também às palavras de São Paulo nas quais ordenava que as mulheres não ensinassem<sup>180</sup>. Contudo, apesar dessa nomenclatura que desprestigiava sua imagem, a reforma que Teresa implantara se baseava numa clausura mais rigorosa do que a vivida pelos carmelitas até então. É interessante notar que a nova regra proposta por Teresa foi escrita quatro anos antes de findar o Concílio de Trento, o que leva a crer que a fala do nuncio representava também o ponto de vista contrário a suas ações defendido por muitos carmelitas calçados.

Numa época de um controle extremamente rígido do Santo Ofício em relação ao conteúdo dos livros que circulavam nas mãos dos católicos, não era de se estranhar que mesmo os livros de religiosos caíssem nas malhas da Inquisição. Segundo Célia Borges, a Inquisição espanhola exerceu seu poder sobre a produção, circulação e posse de livros desde 1521, enquanto que em Portugal a Inquisição publicou seu primeiro *Index*, em 1547, que foi logo ampliado dois anos depois<sup>181</sup>. Por causa do temor que heresias pudessem ser difundidas através da leitura de escritos de religiosos, nessas listas não foram poupados nem religiosos de relevo com Frei Luís de Granada. Seus escritos como o de muitos outros exaltavam uma religião mais interiorizada e uma união individual com Deus. Objetos de censura da Inquisição, que acreditava poder possuir um teor que se aproximasse ou tivesse influência direta da heresia dos alumbrados.

Os alumbrados foram um movimento muito perseguido pelo Santo Ofício espanhol devido à sua posição contrária aos ritos e cerimônias eclesiásticas. De acordo com Pedro Santonja, para o grupo o amor de Deus era tudo e a Bíblia, fonte da verdade evangélica, o que não diferenciava muito da *devotio moderna*. Outra proximidade era o incentivo à oração mental em detrimento da oração vocal. Porém, os alumbrados se chocavam com os interesses da Igreja ao defender que o culto às imagens de santos, a penitência exterior, a realização de boas obras na expectativa de prêmios ou com medo de castigos e os rituais grandiosos da Igreja eram totalmente desnecessários aos olhos de Deus<sup>182</sup>.

Desta forma, Teresa de Ávila não ficou de fora do rol dos místicos que tiveram problemas com a Inquisição. Embora, escrevesse com a humildade requerida para escritos

---

<sup>180</sup> (1 Cor. 14, 34)

<sup>181</sup> BORGES, Célia Maia. *Santa Teresa e a espiritualidade mística: a circulação de um ideário religioso no Mundo Atlântico*, p. 2. Disponível em: <[http://comsantateresa.org.br/website/images/textos/estudos/ideario\\_teresa\\_celia\\_maia\\_borges.pdf](http://comsantateresa.org.br/website/images/textos/estudos/ideario_teresa_celia_maia_borges.pdf)> Acesso em: 05 mar. 2009.

<sup>182</sup> SANTONJA, Pedro. Las doctrinas de los alumbrados españoles y sus posibles fuentes medievales. *DICENtA. Cuadernos de Filología Hispánica*. 2000, 18, p. 360. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/index.php/DICE/article/view/DICE0000110353A>> Acesso em: 05 mar. 2009.

femininos, buscasse orientação de teólogos e se submetesse à hierarquia eclesiástica, sua obra *Livro da vida* foi analisada pela Inquisição em 1574<sup>183</sup>. Relatos presentes nesta autobiografia, como a flechada do anjo, eram de certa maneira perturbadoras para religiosos mais conservadores pela sua clara conotação sensual:

quis o senhor que eu tivesse algumas vezes esta visão: eu via um anjo perto de mim, do lado esquerdo, em forma corporal [...] não era grande, mas pequeno e muito formoso, com um rosto tão resplandecente que parecia um dos anjos muito elevados...deve ser um dos que chamam querubins. Vi que trazia nas mãos um comprido dardo de ouro, em cuja ponta de ferro julguei que havia um pouco de fogo. Eu tinha a impressão de que ele me perfurava o coração com o dardo algumas vezes, atingindo-me as entranhas. Quando o retirava parecia que as entranhas me eram retiradas, e eu ficava toda abrasada num imenso amor de Deus. A dor era tão grande que eu soltava gemidos, e era tão excessiva a suavidade produzida por essa dor imensa que a alma desejava que não tivesse fim nem se contentava senão com a presença de Deus. Não se trata de dor corporal; é espiritual, se bem que o corpo também participe, às vezes muito. É um contato tão suave entre a alma e Deus que suplico à Sua bondade que dê essa experiência a quem pensar que minto.<sup>184</sup>

Por este e outros trechos considerados impróprios para o leitor cristão, algumas cópias do *Livro da vida* ficaram retidas nos arquivos inquisitoriais até 1583, mesmo após a aprovação dos censores, em 1577<sup>185</sup>. Outras acusações foram feitas contra Teresa de Jesus, mas graças às suas atitudes de confiança e acatamento perante às autoridades inquisitoriais e, é claro, o apoio particular do rei Felipe II, a madre conseguiu escapar de uma condenação<sup>186</sup>.

A imagem subversiva de Teresa de Jesus começou a ser apagada com a publicação de sua biografia escrita por seu ex-confessor, o jesuíta Francisco de Ribera. Luciana Santos ponderou que essa obra, publicada oito anos após sua morte, deveria ser analisada a partir do ponto de vista de uma obra destinada a um processo de beatificação, que findou em 1614. Uma obra feita para dar ênfase aos aspectos extraordinários da vida da religiosa<sup>187</sup>. Em 1622, Teresa foi canonizada pelo Papa Gregório XV e, em 1970, declarada Doutora da Igreja pelo Papa Paulo VI. Sua imagem foi construída e transformada através dos últimos quatro séculos, desde a fama de mulherzinha inquieta até a de grande doutora da Igreja apresentada atualmente.

---

<sup>183</sup> WEBER, Alison. *Op. cit.*, p. 117.

<sup>184</sup> JESUS, Teresa de. *Op. cit.*, 2008, p. 194.

<sup>185</sup> WEBER, Alison. *Op. cit.*, p. 117.

<sup>186</sup> Cf. BISERRA, Wiliam Alves. *Op. cit.*, p. 2.

<sup>187</sup> SANTOS, Luciana Lopes dos Santos. “*Fémína inquieta y andariega*”: valores e símbolos da literatura cavaleiresca nos escritos de Santa Teresa de Jesus (1515-1582). (Dissertação de Mestrado). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006, p. 30.

A imagem de Teresa de Jesus fixada na época da Reforma Católica foi a de exemplo de santidade, mística, fundadora e reformadora para muitas mulheres leigas ou religiosas – fossem estas da sua própria ordem ou de outras. No entanto, diferente do que defendia Teresa, suas seguidoras acabaram exercendo práticas de vigílias, jejuns e penitências corporais exageradas. Lora afirmou que essas atividades revelavam uma nova espiritualidade feminina do Barroco, marcada por seu caráter milagroso e ascético-penitencial, na qual as religiosas mesclavam a oração mental e mística teresiana com as mortificações corporais acentuadas – afastadas por Teresa. Para o autor, a taumaturgia barroca, de olhar principalmente feminino, seria o resultado do reconhecimento social que essas mulheres teriam como santas vivas em detrimento da restrição em outros territórios de jurisdição masculina<sup>188</sup>. Ou melhor, este comportamento representava uma fonte de autoridade e prestígio dentro e fora do convento que normalmente elas não teriam.

A vida monástica em Portugal não diferia muito do que estava corrente em toda a Europa católica. Lígia Bellini indicou que houve um grande aumento demográfico nos conventos femininos de Portugal no século XVII. Conferiu a isso o fato de que, durante a União Ibérica, muitas famílias nobres se deslocaram para Madrid ou para o campo, destinando suas filhas excedentes para os conventos mais próximos<sup>189</sup>. No entanto, acredita-se que o movimento de reforma fortemente vivenciado em Portugal também tenha revitalizado as ordens e atraído mulheres que desejavam se retirar do mundo. Provavelmente, o que ocorreu foi um misto da necessidade econômica e da demanda religiosa da sociedade católica e ibérica.

No que tange à origem social das religiosas, os conventos eram muitas vezes fundados com o apoio ou financiamento de famílias nobres portuguesas e destinados para as nobres. Era um costume de herança medieval a nobreza dedicar algumas de suas filhas à vida religiosa, como já foi visto. Muitas famílias pressionavam os monarcas, inclusive papas, em busca de autorizações para construir os conventos, que em sua maioria eram dadas. Exemplos foram as famílias Farnese e Barberini da Itália do século XVII, citadas por Mario Rosa<sup>190</sup>. Bellini apresentou dados retirados do *Anno histórico, diario portuguez* escrito por Francisco de Santa Maria em que citava 26 religiosas – dos séculos XVII e XVIII – que haviam se destacado na

---

<sup>188</sup> LORA, José Luis Sanchez. *Op. cit.*, 1988, pp. 31-32.

<sup>189</sup> Bellini conferiu essa teoria a Alfredo Saramago, que realizou um estudo sobre o Real Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Beja. Vide: BELLINI, Lígia. Vida monástica e práticas da escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime. In: *Campus Social*, n. 3/4, p. 213, 2006/2007.

<sup>190</sup> ROSA, Mario. *Op. cit.*, p. 186.

sociedade por sua santidade, longevidade ou por serem letradas. Dentre elas, aproximadamente, a metade provinha da nobreza portuguesa<sup>191</sup>.

Segundo Leila Algranti, alguns conventos eram chamados de mosteiros reais por serem compostos principalmente por mulheres nobres, como o exemplo do famoso Convento de Odivelas ou o modesto Convento de Aveiro, em que a princesa Joana, filha de Afonso V, resolveu passar o resto de sua vida enclausurada<sup>192</sup>. O ingresso no Real Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Beja, outro exemplo, estava condicionado ao nome, à influência e riqueza da família da aspirante ao hábito, o que conferia ao mosteiro prestígio social<sup>193</sup>. Da mesma forma, o objeto desta pesquisa, o Real Mosteiro de Santa Mônica de Goa, convento de agostinhas, também conferia prestígio às famílias que tinham parentes que lá professavam. Era uma via de mão dupla, pois da mesma forma que só era permitida a entrada de mulheres originadas da fidalguia portuguesa, as famílias que conseguiam colocar suas filhas no convento adquiriam um maior prestígio dentro da sociedade colonial goesa.

Com o costume de se enviar as filhas excedentes para a vida monástica, muitos conventos acabavam por receber muitas mulheres de uma mesma família. Deste modo, existiram casos de haver irmãs que professavam no mesmo convento, mães e filhas – a primeira em caso de viuvez –, tias e sobrinhas, primas, etc. Lígia Bellini indicou que um estudo quantitativo sobre a origem das freiras nos conventos franciscanos portugueses mostrou que este era um costume comum<sup>194</sup>. Georgina Santos também observou o fato de haver parentes de uma mesma família no Convento de Santa Clara de Beja:

en 1642, cuando Isabel da Trindade [...] ingresso en el convento, sus primas maternas en segundo grado, Joana de Chagas y Maria Vitória, también conversas, estaban ya en la casa. Lo mismo ocurría con su tía materna, Maria dos Prazeres, y sus primas terciarias, Mariana da Apresentação e Inês dos Anjos, hijas del contratista Jorge de Campos y de su esposa Brites Henriques [...]. Pocos años después, la hija más joven de la pareja, Leonor do Sacramento, ingresaría en el mismo convento, reforzándose así la red familiar en el interior do claustro<sup>195</sup>

---

<sup>191</sup> SANTA MARIA, Francisco de. *Ano histórico: diário português, noticia abreviada das pessoas grandes e cousas notáveis em Portugal*. Lisboa: Off. De Joseph Lopes Ferreyra, 1714. Tomos II e III. Apud: BELLINI, Lígia. *Op. cit.*, 2006/2007, 3/4, p. 213.

<sup>192</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 2004, p. 44.

<sup>193</sup> BELLINI, Lígia. *Op. cit.*, 2006/2007, 3/4, p. 214.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>195</sup> SANTOS, Georgina Silva dos. *Op. cit.*, 2007, p. 200.

Essa rede familiar que Georgina Santos tratou, chamando de verdadeiros conventículos, eram comuns na Península Ibérica e na Europa Católica. As freiras desfrutavam de uma relativa liberdade dentro dos muros dos conventos que as permitiam manter certas comodidades que apesar de ferirem as regras monásticas eram permitidas por suas mães e alguns superiores. Exemplo era o contato frequente das religiosas com seus familiares. Mario Rosa apontou que Galileu Galilei teve duas filhas ilegítimas professas no mosteiro das clarissas de San Matteo d’Arcetri, com as quais mantinha um intenso contato, fosse por cartas, troca de presentes e visitas frequentes, demonstrando assim o fracasso do intento pós-tridentino em cortar por definitivo os laços das religiosas com o mundo e inclusive sua família<sup>196</sup>. O uso de serventes particulares e escravas também foi exemplo da quebra de normas das ordens. Neste caso não feria uma simples norma, mas sim um dos votos solenes: a pobreza. No convento das clarissas de Beja, Georgina Santos mostrou que além dessas regalias pautadas acima, as religiosas ainda gozavam do direito de possuir celas particulares que mais pareciam casas, chegando algumas a terem dois andares<sup>197</sup>.

Como se pode notar, dentro dos muros do convento formava-se uma família alternativa substituta da antiga família leiga. Hábitos que iriam se perpetuar na vida colonial. Katryn Burns, ao dissertar sobre os conventos de Peru, argumentou que estes não fugiam dos exemplos reinóis supracitados, afirmando que numa realidade colonial, dentro de suas celas cada freira tinha seu próprio complexo familiar colonial. Poderia se dizer que este complexo familiar não diferia muito da rede familiar citada por Santos. Com suas escravas, servas e crianças abandonadas, as freiras formavam novas configurações familiares autorizadas pelas abadessas ou prioresas, que adaptavam os protocolos do claustro para tal fim<sup>198</sup>.

Como atestou Burns, “they were veritable cities within the city, enclosed behind high Stone walls and massive wooden portals”<sup>199</sup>. Os conventos se caracterizavam assim como verdadeiras cidades dentro dos muros, reproduzindo sistemas da sociedade colonial como as relações de escravidão. Suas estruturas arquitetônicas não se limitavam a refeitórios, dormitórios, salas de trabalho e igrejas. Possuíam pátios espaçosos, jardins, fontes e pomares. Além de constituir suas próprias famílias alternativas, as religiosas ainda possuíam uma

---

<sup>196</sup> ROSA, Mario. *Op. cit.*, p. 182.

<sup>197</sup> SANTOS, Georgina Silva dos. *Op. cit.*, 2007, pp. 200-201.

<sup>198</sup> BURNS, Katryn. *Colonial habits: convents and the spiritual economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press, 1999, p. 106.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 105.



grande estrutura para atender as necessidades do convento partindo dos cargos superiores das abadessas ou prioras e passando por um conselho de madres que as auxiliavam no governo dos conventos. Havia também cargos, como de porteira, sacristã, vigária do coro, mestra das noviças, supervisora da cozinha, enfermeira e outros<sup>200</sup>.

Como visto pelo exemplo dos conventos do Peru, os hábitos dos conventos europeus perpetuaram-se na vida colonial, já que para a maioria dos conventos das colônias eram enviadas do reino religiosas experientes para fundá-los ou aumentar sua população<sup>201</sup>. Nos conventos fundados no Império português esses hábitos não diferiam muito. Adínia Ferreira, em seu estudo sobre o Convento da Soledade em Salvador, fez uma comparação do patrimônio, renda e população entre os conventos da mesma cidade, do ano de 1764. Nela é possível perceber o uso frequente de servas particulares. O Convento do Desterro, por exemplo, possuía 184 servas particulares para uma população de 330 reclusas, enquanto no Convento das Mercês havia 26 servas particulares para 98 reclusas<sup>202</sup>.

O costume de enviar mulheres de uma mesma família para um mesmo convento também se perpetuou nos conventos coloniais. Tome-se como exemplo as fundadoras do Convento das Mônicas de Goa, início do século XVII, em que as suas madres fundadoras eram mãe e filha, Madre Filipa da Trindade e Madre Maria do Espírito Santo, respectivamente<sup>203</sup>. Outro exemplo, já em finais do século XVIII, foi a fundadora do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro, Jacinta de São José, que se recolheu primeiramente junto com sua irmã, Francisca, numa chácara afastada da cidade, fundando inicialmente um recolhimento para donzelas piedosas<sup>204</sup>. Esses exemplos demonstram que, mesmo no espírito pós-tridentino de tentativa de reforma dos conventos femininos, muitos dos costumes anteriores a Trento perseveraram e quiçá ganharam novas cores nos conventos coloniais, fossem eles no Império Espanhol ou no Português.

Nesses ambientes onde as regras, constituições e estatutos prescreviam as normas de conduta que definiam o ideal de uma religiosa perfeita e como ela deveria agir, na tentativa de

---

<sup>200</sup> BURNS, Katryn. *Op. cit.*, 1999, pp. 106-108.

<sup>201</sup> BORGES, Pedro. *Religiosos em Hispanoamérica*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992, p. 272.

<sup>202</sup> Observa-se o uso de reclusas em vez de religiosas devido ao fato de nesses conventos haver, além das freiras, mulheres que se recolhiam neles temporariamente e moças educandas. FERREIRA, Adínia. *A reclusão feminina no Convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador – século XVIII)*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2006, p. 52.

<sup>203</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2005, p. 66.

<sup>204</sup> Cf. ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 19-21; ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 2004, p. 78.

uniformizar as experiências dessas mulheres, contraditoriamente, era possível encontrar várias faces da experiência religiosa. Pode-se dizer que este fato não era tão contraditório assim, ao entender que eram vários os motivos da entrada dessas mulheres nos conventos. Esses motivos diversos geravam tipos distintos de religiosas. Mario Rosa definiu em seu texto sobre a religiosa, aproximadamente, nove tipos de experiências religiosas, tomando como exemplos freiras da Itália, Espanha, França e Nova Espanha<sup>205</sup>. Aqui, no entanto, não se pretende observar todas essas particularidades, ver-se-ão três desses casos que são os que apareciam com maior frequência entre as religiosas de Portugal e suas colônias.

Dentre as religiosas, havia aquelas mais virtuosas, as escritoras e as transgressoras. Da mesma forma que algumas burlavam as normas em seu benefício próprio, outras o faziam em prol de uma vida mais santa possível. Como foi o caso da franciscana Maria Josefa de Jesus e suas seguidoras, que, em 1715, decidiram adotar a regra das capuchas por ser mais áspera, passando a usar hábitos de tecidos mais grosseiros, cobrindo o rosto com véu, fazendo rigorosos jejuns, dormindo em tábuas, fazendo os trabalhos mais pesados das criadas, sujeitando-se a castigos corporais e guardando silêncio – só quebrado com seus confessores e superiores. Como alertou Bellini, estas mudanças eram aprovadas pelos superiores, o que novamente demonstra certa flexibilidade das regras do convento<sup>206</sup>.

Mesmo burlando a disciplina pós-tridentina ao ter contato assíduo com seu pai, as irmãs Soror Maria Celeste e Soror Arcangela Galilei foram também exemplos de virtude feminina. De caráter discreto e tímido Maria Celeste ensinava canto gregoriano às noviças e era a responsável pelo coro<sup>207</sup>. Na Espanha, a mística Maria d'Agreda que transformara a casa dos pais em um convento carmelita descalço dedicado à Imaculada Conceição e adotara lá uma regra mais rígida que a teresiana, passou, a partir de 1620, por um longo período de recolhimento cheio de momentos de êxtases, penitências e martírios<sup>208</sup>.

No *Jardim de Portugal* de Frei Luís dos Anjos, de 1626, além da vida de Soror Leonor do Espírito Santo – retratada anteriormente –, é possível encontrar diversas figuras de “santas

---

<sup>205</sup> ROSA, Mario. *Op. cit.*, pp. 175-206.

<sup>206</sup> BELLINI, Lígia. *Espiritualidade, autoridade e vida conventual feminina em Portugal no Antigo Regime*. Comunicação no Simpósio Temático Gênero e Religião, p. 5.

<sup>207</sup> ROSA, Mario. *Op. cit.*, p. 182.

<sup>208</sup> Segundo Mario Rosa, toda a família d'Agreda adotaram a vida monástica. A mãe e a irmã de Maria d'Agreda entraram para esse convento fundado na casa da família, enquanto o pai e os irmãos professaram sob a regra franciscana. ROSA, Mario. *Op. cit.*, p. 190.

e mulheres ilustres em virtude”<sup>209</sup>, como a Infanta D. Maria, D. Leonor de Noronha, Santa Teresa de Ourém, D. Leonor de Castro, entre várias outras<sup>210</sup>. Inclusive Soror Maria do Espírito Santo se encontra entre essas virtuosas mulheres reinóis, juntamente com algumas outras das conquistas portuguesas. Contudo, embora a obra seja riquíssima em exemplos de mulheres virtuosas e santas, há de se ter cuidado com a veracidade das histórias, já que “mantêm-se muito profundas e por isso determinantes [...] as marcas do gênero hagiográfico, dominado pela finalidade encomiástica e edificante, pelo maravilhoso [...] e pela assumida selectividade dos episódios mais ‘exemplares’ da vida ascética e espiritual”<sup>211</sup>.

Com os exemplos supracitados, é possível perceber que o ideal de perfeição religiosa feminina não estava somente no seguimento das normas, mas também numa meditação frequente sobre as dores de Cristo e a prática da ascese penitencial. A espiritualidade feminina diferia da masculina. De acordo com Bellini, enquanto a masculina privilegiava o conhecimento, a eternidade e a liberdade, a feminina era estimulada pelas sensações corporais e pelos conceitos de felicidade, luz e unidade<sup>212</sup>, um indicativo da importância da emoção manifestada nos escritos dessas mulheres espirituais.

As religiosas do Barroco também eram escritoras. Lisa Vollendorf considerou que o fato dessas mulheres tenderem à escrita estava ligado ao sucesso que o exemplo de Teresa d’Ávila atingiu e ao aparato educacional proporcionado nos conventos femininos fundados após Trento. Para a autora, a mulher na Península Ibérica do final do século XVI teve um maior acesso à palavra escrita, nunca alcançado antes. Sem o exemplo de Teresa, muitas mulheres não teriam conseguido legitimar sua escrita. Por outro lado, seus textos não teriam ganho tal notoriedade se as mulheres não tivessem lido e unido as ideias teresianas às suas próprias expressões e experiências da vida conventual<sup>213</sup>.

---

<sup>209</sup> FERNANDES, Maria Lurdes Correia. Introdução. In: ANJOS, Fr. Luís dos. *Op. cit.*, 1999, p. 11.

<sup>210</sup> A Infanta D. Maria, nº 131 das vidas, segundo o frei, era uma mulher muito devota da Virgem Maria e dos Offícios Divinos. Patrocinou o mosteiro do Monte Calvário de Évora e a capela-mor de Nossa Senhora da Luz. D. Leonor de Noronha, nº 132 das vidas, era tida como uma mulher muito virtuosa e adepta ao recolhimento em seu oratório, onde se dedicava à oração, leitura e escrita. Santa Teresa de Ourém, nº 176, foi descrita como exemplo de pobreza, humildade e honestidade religiosa. Já D. Leonor de Castro, nº 167, mulher também muito honesta, sabia que a prática dos seculares esfriava os corações devotos, sendo exemplo para as religiosas do perigo do contato com o mundo secular. FERNANDES, Maria Lurdes Correia. Introdução. In: ANJOS, Fr. Luís dos. *Op. cit.*, 1999, pp. 17-20.

<sup>211</sup> FERNANDES, Maria Lurdes Correia. Introdução. In: ANJOS, Fr. Luís dos. *Op. cit.*, 1999, p. 11.

<sup>212</sup> BELLINI, Lígia. *Op. cit.*, 2006/2007, 3/4, p. 215.

<sup>213</sup> VOLLENDORF, Lisa. Transatlantic Ties: Women’s writing in Iberia and the Americas. In: KOSTROUN, Daniella and VOLLENDORF, Lisa (Eds.) *Women, Religion and Atlantic World (1600-1800)*. Los Angeles: UCLA Center for 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries Studies, 2009, p. 84.

O convento se tornou, após Trento, num território destinado também à formação educacional feminina. Muitos confessores incentivavam a escrita das religiosas através das cartas de consciência, contudo elas também escreviam autobiografias, biografias de suas irmãs de convento, poesias, manuais e peças. A maioria das escritas tinha teor religioso e eram destinados a diversos leitores, desde as leituras internas dos mosteiros até mesmo à publicação. Em meio aos leitores externos encontravam-se, entre outros, nobres, membros do alto clero, inquisidores, pessoas piedosas, familiares e amigos. Vollendorf trouxe em seu trabalho uma lista de considerável tamanho repleta de exemplos de mulheres escritoras no período entre 1500 e 1700<sup>214</sup>. Entre as religiosas citadas na lista foi possível destacar a já mencionada Madre Maria de Jesus de Agreda, freira concepcionista autora da famosa obra *A mística cidade de Deus* (1670)<sup>215</sup>; a carmelita descalça do convento de São Alberto de Lisboa, Sor. Bernarda Ferreira de Lacerda, poeta e cronista que escreveu *Hespanha libertada* (1618); e Sor. Violante do Ceo, dominicana do monastério da Rosa de Lisboa, poeta e escritora do *Parnaso lusitano*, publicado postumamente, em 1733<sup>216</sup>.

O ideal descrito e popularizado pelas obras e escritos das freiras, ao mesmo tempo em que era incentivado por confessores e diretores espirituais, era controlado pelos mesmos e pela Inquisição. Era comum as religiosas e beatas terem seu próprio diretor espiritual que deveria guiá-las no caminho da perfeição, direcionando suas leituras de livros e devocionários, ensinando as palavras das Escrituras e ouvindo suas confissões. Teresa d'Ávila teve como seu diretor espiritual, o carmelita Jerônimo Gracián. A prioriza do convento dominicano da Anunciada e famosa visionária portuguesa do século XVI, irmã Maria da Visitação, teve como confessor frei Luís de Granada, reformador conhecido também pela sua obra *Guia de pecadores*<sup>217</sup>.

Por outro lado, havia também religiosas que por terem sido obrigadas a entrar na vida monástica – por motivos já tratados – não vivenciavam uma religiosidade plena, burlando

---

<sup>214</sup> A tabela elaborada pela autora, a partir de temas de pesquisas recentes sobre literatura feminina e história intelectual, se estendeu da página 85 à 91 e abarcou mulheres escritoras da Península Ibérica desde 1500 a 1700. A maioria era religiosa, mas havia algumas leigas na lista. Também é possível notar uma maior quantidade de escritoras espanholas em detrimento às portuguesas, o que demonstra que poucos foram os estudos que se dedicaram ao tema de mulheres escritoras em Portugal. Vide: VOLLENDORF, Lisa. *Op. cit.*, 2009, pp. 84-91.

<sup>215</sup> *A Mística Cidade de Deus* – publicada em 1681 –, que exaltava a Imaculada Conceição, alcançou grande fama no século XVIII. Porém, antes da fama recebeu críticas mordazes de Bossuet, foi condenada por Sorbonne e proibida por Roma devido aos excessos mariológicos. Só alcançou tal sucesso devido à ação dos franciscanos que utilizaram em suas pregações a favor da Imaculada Conceição e devido ao apoio do rei Felipe IV. Vide: ROSA, Mario. *Op. cit.*, p. 190.

<sup>216</sup> VOLLENDORF, Lisa. *Op. cit.*, 2009, pp. 845-91.

<sup>217</sup> PIERONI, Geraldo (org.), PALAZZO, Carmen Lícia e SABEH, Luiz Antonio. *Entre Deus e o diabo: santidade reconhecida, santidade negada na Idade Média e Inquisição portuguesa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 99.

regras para, mesmo dentro dos conventos, poderem escapar do “perpétuo labirinto”<sup>218</sup> que era a vida monacal para elas. Denunciadora desta vida forçada, a monja beneditina, Arcangela Tarabotti – que viveu na Veneza da primeira metade do século XVII – escreveu muitos textos políticos e civis, mas sua principal obra foi *L’Inferno monacale*. Obra que apesar de ter sido publicada recentemente, circulou em manuscrito na época, segundo Mario Rosa:

cheio de citações bíblicas, memorizadas por Arcangela Tarabotti através da leitura do breviário, entremeando de reminiscências de textos literários italianos (de Dante a Petrarca, Tasso e Guarini), e de clássicos latinos, não desprovido mesmo de algumas alusões extraídas da literatura libertina, o texto coloca, entre outros, o problema da cultura religiosa no quadro mais geral da cultura monacal feminina da época.<sup>219</sup>

*L’Inferno monacale* narrava o drama de muitas religiosas professas sem vocação devido aos interesses socioeconômicos da sociedade mais abastada veneziana. Questões que, como já visto, não eram específicas de Veneza. Outros escritos trataram da vida das freiras e monjas sem vocação religiosa, utilizando, ao contrário de Arcangela, um tom irônico e irreverente para denunciar os abusos cometidos não só pelas religiosas, mas também pelos religiosos.

Na literatura barroca do mundo ibérico, em que o “elemento religioso é motivo de sátira, jocosidade, riso e sensualização”<sup>220</sup>, encontravam-se inúmeros exemplos de vícios e tentações dos religiosos, e o tema mais querido pelos autores era o amor freirático. Sem querer aprofundar muito em cada um deles, vale ressaltar alguns nomes desta literatura. Segundo José Marques, Gil Vicente (c. 1465-1536), famoso pelo seu *Auto da barca do inferno* e muitas outras peças, no contexto de reformas religiosas criticava os maus hábitos dos clérigos e religiosas em uma censura aos seus costumes, má preparação cultural e às fraquezas e limitações desses homens e mulheres despreparados para seguir uma vida dedicada a Deus<sup>221</sup>.

No contexto pós-tridentino encontravam-se autores como o magistrado Antonio Barbosa Bacelar (1610-1663) e o frei Antonio das Chagas (1631-1682), que imortalizaram em seus poemas satíricos o caráter libidinoso da vida conventual feminina. Para eles, a religiosa

---

<sup>218</sup> ROSA, Mario. *Op. cit.*, p. 184.

<sup>219</sup> ROSA, Mario. *Op. cit.*, pp. 184-185.

<sup>220</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2005, p. 26.

<sup>221</sup> MARQUES, José. *O tempo religioso de Gil Vicente*, pp. 221-247. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4388.pdf>> Acesso em: 12 mar. 2012.

era exploradora, falsa e enganadora. Entre estes autores, Georgina Santos ressaltou a figura de frei Lucas de Santa Catarina (1660-1740), cronista dominicano e membro fundador da Academia Real de História. Conhecido pelas suas obras de caráter religioso e histórico, frei Lucas, escondido em um pseudônimo, se popularizou na Lisboa seiscentista com suas cartas freiráticas. Nelas criava enredos que tentavam convencer os homens a não manterem encontros amorosos com freiras, descrevendo-as como enganadoras, tolas e traidoras. Dizia ser um grande desatino e tolice o homem cortejar freiras nas grades e cantos dos conventos, o que só iria causar infortúnios e desonra<sup>222</sup>.

Mas, se estes escritos obtiveram fama é indicativo de que algumas dessas mulheres alimentaram-no com seus desvios das normas estabelecidas. Embora houvesse nos claustros mulheres ascéticas e contemplativas, o afrouxamento das regras, permitindo alguma liberdade nos conventos, tornava-as vulneráveis às influências mundanas e à propagação de heresias como criptojudaísmo, molinismo e alumbradismo. Costumes e desvios que as visitas episcopais e de superiores das ordens tencionavam dissipar da vida religiosa feminina, conforme o determinado em Trento.

#### **1.4 Religiosas para o Império: a relação entre as ordens religiosas femininas e os Padroados Ibéricos**

Os estilos de vida religiosa feminina não ficaram presos na Europa. Com as conquistas de novos territórios, os reis de Portugal e de Espanha, fiéis católicos que eram, adicionaram às suas estratégias expansionistas o sentimento de dever e obrigação de levar a palavra de Deus e evangelizar seus novos súditos. Esse sentimento de dever cristão das Coroas estimulou a preocupação com as missões e iniciou uma progressiva concessão de direitos e deveres dos papas para os reis ibéricos, representando a união dos poderes religioso e secular através do Padroado.

A íntima e inseparável relação entre cruz e coroa, trono e altar, religião e império, foi uma grande preocupação para monarcas, ministros e missionários. [...] Durante séculos, a união entre cruz e coroa foi representada pela instituição da patronagem real [...] da Igreja

---

<sup>222</sup> SANTOS, Georgina Silva dos. A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício. In: VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (orgs.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, pp. 141-142.

ultramarina por parte das Coroas ibéricas: o Padroado real, em português, e o Patronato (ou *Patronazgo*) em espanhol. O Padroado real português pode ser definido em geral como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal na qualidade de patrocinadora das missões católicas e dos estabelecimentos eclesiásticos missionários na África, Ásia e Brasil.<sup>223</sup>

Essa combinação de direitos e deveres, de que tratou Boxer, deve ser entendida como a essência do padroado<sup>224</sup>, já que se por um lado a Igreja concedia privilégios aos reis através de suas bulas papais, dando-lhes condições necessárias para o funcionamento das missões, por outro lado, os reis deveriam suprir as necessidades materiais dos religiosos com os dízimos e, muitas vezes, com seus próprios recursos. De forma geral, com o estabelecimento do Padroado os monarcas ibéricos foram autorizados a:

(a) construir e permitir a construção de todas as catedrais, igrejas, conventos, e ermidas no âmbito de seus padroados; (b) apresentar a Santa Sé uma pequena lista de candidatos adequados a todos os arcebispados, bispados e abadias, bem como encaminhar os postulantes a dignidades e cargos eclesiásticos de categoria inferior aos bispos pertinentes; (c) administrar as jurisdições e receitas eclesiásticas, e vetar bulas e breves papais que não fossem primeiramente autorizadas pela chancelaria das respectivas Coroas.<sup>225</sup>

Apesar das características gerais em comum, o Padroado português e o *Patronato español* possuíam algumas diferenças. De acordo com Miguel de Oliveira, há duas vertentes historiográficas sobre essas diferenças<sup>226</sup>. Para o autor, as bulas papais para Portugal não mencionavam expressamente a obrigação dos reis em financiar os missionários nem a propagação da fé entre infiéis. A partir do trabalho de Arlindo Rubert é possível perceber que ele compartilhou esse ponto de vista com Oliveira, pois também atribui essa diferença aos distintos sistemas de colonização aplicados pelas coroas. Enquanto, os espanhóis ocupavam o

<sup>223</sup> BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 97-98.

<sup>224</sup> O termo “padroado” apareceu pela primeira vez num documento do pontificado de Nicolau II (1058-1061), como uma graça dada pelo papa para a fundação de templos e outras obras pias. Com o tempo essa prática foi se refinando, fixando uma “disciplina do padroado”. Sendo assim, o padroado poderia ser honorífico, pelas honras dadas ao padroeiro; útil, já que em caso de necessidade o padroeiro podia recorrer aos bens da igreja que havia fundado; ou oneroso, em que a defesa e manutenção da igreja seriam deveres do padroeiro. Dentre essas opções, o Padroado Português do Oriente foi um privilégio oneroso concedido pela Santa Sé a Portugal diante da necessidade de expandir a fé romana nas conquistas. Para Carlos Azevedo, o tema do Padroado Português foi pouco explorado pela historiografia, que carece de estudos mais aprofundados apesar dos trabalhos já desenvolvidos por Antonio da Silva Rego, Joaquim Dias Dinis, Félix Lopes, Francisco Bethencourt, Guilherme Pereira das Neves, entre outros. Para maiores informações sobre o Padroado Português vide: AZEVEDO, Carlos Moreira. *História Religiosa de Portugal. Vol. 2 (humanismos e reformas)*. Círculo de Leitores, 2000, pp. 255-281; BETHENCOURT, Francisco. A Igreja. In: BETHENCOURT, Francisco & KIRTI, Chauduri. (dir) *História da Expansão Portuguesa: a formação do império 1415-1640*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998, v.1, pp. 369-373; REGO, Antonio da Silva. *História das missões do Padroado Português do Oriente: Índia. Vol. I (1500-1542)*. Lisboa: Agencia Geral das Colônias, 1949; REGO, Antonio da Silva. *O Padroado Português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agencia Geral das Colônias, 1940.

<sup>225</sup> BOXER, Charles R. *Op. cit.*, 2007, p. 99.

<sup>226</sup> OLIVEIRA, Miguel de. *Op. cit.*, 2001, p. 139.

interior das terras descobertas, conquistando e sujeitando os povos ao catolicismo, os portugueses construía fortalezas nos litorais e estabeleciam relações comerciais com os nativos. O trabalho de conversão dos pagãos e infiéis ficava sob a responsabilidade dos beneficiados das igrejas e dos reitores dos mosteiros e colégios<sup>227</sup>.

De acordo com Oliveira, a outra vertente é defendida por Robert Ricard. Para este autor, o Padroado português não se diferenciava do espanhol nas concessões papais a não ser pelo fato da originalidade do primeiro estar na subordinação das terras do Ultramar à jurisdição espiritual da Ordem de Cristo<sup>228</sup>. Roberto de la Hera, em seu estudo sobre a relação da Igreja com a Coroa espanhola compartilhou a tese de Ricard, contudo acrescentou o fato de aos reis espanhóis possuírem o “Patronato universal”, em que o rei tinha o direito de apresentação em toda a classe de benefícios e o dever de prover todos os benefícios eclesiásticos<sup>229</sup>. Com esta questão do padroado universal pode-se notar que de la Hera chegou a um ponto de equilíbrio, unindo as duas concepções.

Da mesma forma que houve divergências entre o direito de padroado português e espanhol, a legitimação desse sistema se deu de formas diferentes em Portugal e Espanha. Apesar do direito de padroado não ter sido dado de uma única vez para ambos os casos, na verdade foi um processo lento e progressivo.

No caso de Portugal, à medida que a expansão e o poderio deste aumentavam cada papa ia emitindo bulas que concediam certos privilégios. Inicialmente, no século XV, devido à luta contra os mouros, o papado concedeu a D. João I o padroado régio que o autorizava a criar dioceses e escolher seus respectivos bispos no território português e no norte da África com o intuito de aumentar as fronteiras do catolicismo<sup>230</sup>.

Como dito anteriormente, pode-se afirmar que o padroado português esteve intimamente ligado à expansão territorial e ao padroado da Ordem de Cristo<sup>231</sup>, já que

---

<sup>227</sup> Cf: OLIVEIRA, Miguel de. *Op. cit.*, 2001, p. 139; e RUBERT, Arlindo. *Historia de la Iglesia en Brasil*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992, p. 41.

<sup>228</sup> Esta discussão encontra-se na nota nº 15, ver: OLIVEIRA, Miguel de. *Op. cit.*, 2001, p. 139.

<sup>229</sup> HERA, Alberto de la. *Iglesia y Corona en la América Española*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992, pp. 178-188.

<sup>230</sup> Cf: NEVES, Guilherme Pereira das. Padroado. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 466; MÚRIAS, Manuel. A Nova Cruzada: reconhecimento da posse dos mares e das terras descobertas. In: BAIÃO, António, CIDADE, Hernani e MÚRIAS, Manuel (dir.). *História da Expansão Portuguesa no Mundo*. Lisboa: Editorial Ática, 1939, v. 2, pp. 33-38.

<sup>231</sup> A Ordem de Cristo se originou da Ordem do Templo. No século XIV, após a extinção dos Templários pelo papa Clemente V, D. Deniz aproveitou para promover a fundação da Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo, com os bens que a ordem extinta possuía em Portugal. Em 14 de março de 1319, João XXII com a bula “*Ad ea exquibus*” criou a dita ordem, que foi confirmada rapidamente pelo rei em maio do mesmo ano. Sendo assim, a Ordem de Cristo pode ser considerada como a



inicialmente os privilégios eram concedidos ao rei, na qualidade de grão-mestre da ordem<sup>232</sup>. Francisco Bethencourt indicou que o primeiro documento em que foi afirmada a intervenção régia no domínio espiritual dos territórios do império foi uma carta de D. Duarte de 26 de setembro de 1433. Nela o rei decidia “outorgar” e “dar” à Ordem de Cristo o espiritual das ilhas de Porto Santo, Madeira e Deserta, conservando a ele o foro e o dízimo do pescado. Ao mesmo tempo, essas ilhas foram doadas ao infante D. Henrique, que no momento era governador da dita ordem<sup>233</sup>.

A bula *Romanus Pontifex* (1455) foi decisiva para legitimar as navegações portuguesas. Concedida a D. Afonso V, o papa Nicolau V reconhecia no rei português e seus sucessores o domínio sobre todas as terras descobertas e a descobrir no ultramar, dando-lhes o direito de guerrear contra os infiéis e de promover o livre comércio com os povos nativos<sup>234</sup>. Também era concedido o direito de padroado ao rei e ao infante D. Henrique, que estavam a partir dela autorizados a erigir igrejas e mosteiros e a escolher e enviar padres regulares e seculares para a evangelização dos nativos. Um ano mais tarde, a bula *Inter caetera* confirmava a anterior, concedendo à Ordem de Cristo, perpetuamente, o domínio espiritual de todas as terras conquistadas e a conquistar desde o Cabo Bojador até a Índia<sup>235</sup>.

No reinado de D. João II os dois padroados supracitados foram reunidos quando o monarca se tornou administrador direto da Ordem de Cristo. Devido ao êxito dos portugueses na missão, o papado foi autorizando aos poucos os pedidos da Coroa portuguesa no que tangia à ereção de novas dioceses, sendo a primeira a de Funchal, criada em 1514. Sua jurisdição abrangia, inicialmente, todos os territórios do ultramar português. À proporção que Portugal avançava, descobrindo novos territórios, novas dioceses eram erigidas, como foi o caso das dioceses de Cabo Verde (1534), de Goa (1534) e da Bahia (1551)<sup>236</sup>. E, com o tempo, segundo Guilherme Pereira das Neves, toda a Igreja colonial estava submetida à Coroa e o clero mais parecia funcionários das monarquias<sup>237</sup>.

---

nacionalização da Ordem dos Templários. Para maiores informações sobre a Ordem de Cristo, vide: MÚRIAS, Manuel *Op. cit.*, 1939, v.2, pp. 34-35; e BETHENCOURT, Francisco. A Igreja. In: BETHENCOURT, Francisco & KIRTI, Chauduri. (Dir) *História da Expansão Portuguesa: a formação do império 1415-1640*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998, v.1, pp. 369-373.

<sup>232</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990. Vol.2, p. 375.

<sup>233</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1998, v.1, p. 370.

<sup>234</sup> NEVES, Guilherme Pereira das. *Op. cit.*, 2001, p. 466.

<sup>235</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1998, v.1, p. 370.

<sup>236</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1998, v. 1, pp. 374-375.

<sup>237</sup> NEVES, Guilherme Pereira das. *Op. cit.*, 2001, pp. 466-467.

Como já visto, no caso espanhol, a doação do direito de padroado se deu de forma diferente, apesar da relação Igreja e Estado ser bastante parecida com a portuguesa. Alberto de la Hera indicou que as concessões papais também tiveram início com a guerra contra os mouros durante fins da Idade Média. No entanto, se o padroado português estava ligado à Ordem de Cristo, na Espanha as bulas papais somente iniciaram a concessão dos privilégios com a conquista das Ilhas Canárias e o reino de Granada. Em 1486, a bula papal *Orthodoxae fidei* conferiu aos Reis Católicos o direito de padroado sobre todas as igrejas dos supracitados territórios e de Puerto Real. Desta forma, os reis teriam direito do Padroado universal de apresentação sobre catedrais e mosteiros, bispos e párocos<sup>238</sup>.

Com a conquista da América, em 1492, a Coroa espanhola tentou também obter o direito de padroado nos territórios americanos. Entre 1492 e 1508, houve várias bulas que foram concedendo à Espanha o direito sobre as terras conquistadas. Entre essas bulas também havia as que tentavam organizar a nova cristandade ultramarina, mas somente em julho de 1508, com a bula *Universalis Ecclesiae* de Julio II, foi concedido aos reis espanhóis o direito de padroado nas conquistas da América, o chamado "Patronato Indiano". Segundo Alberto de la Hera, no teor da bula constava que “nadie podrá, sin consentimiento real, construir o erigir Iglesias, e el Rey posserá el derecho de presentación en toda clase de beneficios”<sup>239</sup>. Deste modo, era confiada aos Reis Católicos a evangelização dos povos nativos, enquanto lhes era autorizado estabelecer e administrar os dízimos e outras rendas da Igreja, ficando esta sob o sustento régio. Assim, conforme Ronaldo Gonçalves:

a Igreja Católica, durante o tempo da colonização espanhola, fazia parte da administração pública. Convém dizer, que ao rei da Espanha, através do Conselho das Índias, cabia promover e autorizar a construção de colégios, conventos, igrejas e mosteiros como também, nomear e enviar prelados de acordo com os interesses em questão<sup>240</sup>

Como se pode notar, a Igreja na América espanhola também se viu subordinada ao poder régio. Segundo Boxer, o papado foi perdendo terreno aos poucos em relação à influência do Patronato de Castela, o qual foi ampliando seus direitos sobre a jurisdição eclesiástica<sup>241</sup>. Com a tese de vários juristas espanhóis, dentre eles o famoso Juan de

---

<sup>238</sup> HERA, Alberto de la. *Op. cit.*, 1992, p. 178.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>240</sup> GONÇALVES, Ronaldo. *Missões do Vice-reino do Peru*, p. 2. Disponível em: <<http://ronaldopgoncalves.vilabol.uol.com.br/missoesvicereino.htm>> Acesso em: 9 mar. 2012.

<sup>241</sup> BOXER, Charles R. *Op. cit.*, 2007, p. 101.

Solórzano Pereira (1575-1654), que defendiam a ampliação dos direitos de padroado, o rei foi transformado de patrono a vigário do Papa. Tese que foi confirmada a partir da Real Cédula de Felipe II, datada de julho de 1574, em Madrid, mais conhecida como a Cédula magna do Patronato régio<sup>242</sup>.

Não se buscou aqui fazer uma longa análise sobre os padroados régios ibéricos. Antes foi necessária a reflexão para fazer uma breve comparação no que diz respeito à relação dos padroados com as fundações de conventos femininos nos territórios ultramarinos. Como ressaltado por Bethencourt, houve uma grande e complexa disparidade entre as fundações femininas nas colônias espanholas e portuguesas<sup>243</sup>. Enquanto na América espanhola o primeiro convento foi fundado em 1540, no México<sup>244</sup>, nas conquistas portuguesas isso só ocorreu em 1606, em Goa – mais de sessenta anos de diferença.

Segundo Pedro Borges, durante todo o domínio espanhol, desde o século XVI ao XVIII, foram fundados 138 conventos de religiosas de diversas ordens distribuídos em todo o território da América espanhola. Entre as ordens encontravam-se as concepcionistas, clarissas, cistercienses, dominicanas, jerônimas, agostinhas e carmelitas descalças<sup>245</sup>. Em 1671, uma terciária dominicana da cidade de Lima, Rosa de Santa María (1586-1617), mais conhecida como Rosa de Lima, foi canonizada, sendo assim a primeira santa americana<sup>246</sup>.

Já no que concerne ao domínio português, as fundações se iniciaram no século XVII, cuja soma total foi de oito conventos<sup>247</sup>. Desses, um era convento de agostinhas, dois de carmelitas descalças, um de clarissas, dois de ursulinas, dois de concepcionistas. Se contabilizar os conventos fundados nos Açores e Ilha da Madeira, somam-se a este total mais sete conventos, todos de clarissas<sup>248</sup>.

---

<sup>242</sup> Cf: HERA, Alberto de la. *Op. cit.*, 1992, pp. 188-191; GONÇALVES, Ronaldo. *Missões do Vice-reino do Peru*, p. 3. Disponível em: <<http://ronaldopgoncalves.vilabol.uol.com.br/missoesvicereino.htm>> Acesso em: 9 mar. 2012..

<sup>243</sup> BETHENCOURT, Francisco. Os conventos femininos no Império Português: o caso do Convento de Santa Mónica em Goa. In: SOUZA, Maria Reynolds; JOAQUIM, Teresa; CANÇO, Dina; PIRES, Pedro; e CASTRO, Isabel (edição). *O rosto feminino na expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses; Caixa Geral de Depósitos; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Oriente, 1995, p. 631.

<sup>244</sup> BORGES, Pedro. *Religiosos en Hispanoamérica*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992, p.268.

<sup>245</sup> Ibidem, pp.268-270.

<sup>246</sup> MYERS, Kathleen Ann. “Redeemer of America”: Rosa de Lima (1586-1617), the Dynamics of Identity, and Canonization. In: GREER, Allan and BILINKOFF, Jodi. *Colonial Saints: discovering the holy in the Americas, 1500-1800*. New York/London: Routledge, pp. 251-253.

<sup>247</sup> Vide: ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 2004, pp. 34-35; BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, p. 631.

<sup>248</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 2004, pp. 28-35.

Como é possível notar a diferença é exorbitante. Portugal demorou quase um século de diferença da Espanha para iniciar suas fundações femininas e, mesmo assim, foram poucas. O primeiro convento de mulheres fundado no além-mar português foi o convento das Mônicas na cidade de Goa, no início do século XVII. Depois de aproximadamente 30 anos foi fundado um convento de clarissas em Macau. E somente no final da década de 70 do mesmo século que no Brasil houve a primeira fundação, o Convento do Desterro, na Bahia. Uma distinção que explicita as diferentes formas dos dois reinos em tratar a Igreja em suas colônias, mesmo durante a União Ibérica.

A partir do que foi tratado nesse capítulo, é possível compreender como as leituras devocionais, os conselhos dos confessores e, principalmente, a vida claustral induziram muitas mulheres a seguirem as normas determinadas pelo ideal previsto pelos reformadores para elas. Contudo, apesar das religiosas deverem obediência aos seus confessores e administradores, o convento permitiu a um variado grupo de mulheres – com vocação ou não – “to find sustance, exert influence, and develop talents”<sup>249</sup>. Dentro dos muros conventuais, foi permitida a elas uma autonomia que dificilmente teriam no mundo secular. Para as vocacionadas, a vida na comunidade oferecia a oportunidade de conhecer e suprir melhor suas demandas espirituais, com as práticas de ascese, mortificações e penitências. Para essas mulheres “as dores do mundo deviam representar a véspera de uma eternidade de glória”<sup>250</sup>.

Sendo assim, com seus talentos e espiritualidade exemplares, as professoras com vocação eram vistas como eleitas de Deus para trilhar e disseminar com seus atos o caminho da perfeição religiosa. Nesse sentido, a fundação de um convento feminino, na visão dos religiosos, serviria para santificar as cidades, afastando as mulheres leigas dos perigos mundanos e trazendo-as para mais perto do ideal feminino traçado por Trento.

Dessa forma, pode-se afirmar que com o território conventual os religiosos não só tentavam definir a identidade das freiras com suas leituras, orações, cantos, cultos e atividades manuais, mas também tentavam influenciar a vida das pessoas seculares com os exemplos de virtude e santidade representados pelas freiras mais espirituais e ascéticas. Influência que se espalhou por todo o mundo com as conquistas portuguesas e espanholas, como no caso da cidade de Goa, na Índia, onde foi fundado o primeiro mosteiro feminino do ultramar português, o Convento de Santa Mônica de Goa. Seu fundador, D. Frei Aleixo de Menezes,

---

<sup>249</sup> ARENAL, Electa. The convent as catalyst for Autonomy: two Hispanic nuns of the seventeenth century. In: MILLER, Beth (ed.). *Women in Hispanic Literature: icons and fallen idols*. Berkeley: University of California Press, 1983, 149.

<sup>250</sup> BELLINI, Lígia. *Op. cit.*, p. 7.

pertencente ao grupo de reformadores da Igreja portuguesa, se apropriou das mais rígidas vertentes monásticas para levar a perfeição àquela terra considerada perdida moralmente.

## 2 VIDA DE DEUS NA TERRA DOS HOMENS: OBRAS REFORMADORAS E PREOCUPAÇÃO COM A VIRTUDE FEMININA DE D. FREI ALEIXO DE MENEZES, OESA, NA ÍNDIA

*“A vós reverendos Padres / a vós graciosos belos / a vós cofres de perfeições/  
dedico este obséquio”*  
Quadra das mônicas (sem autora e sem data)

O agostiniano Dom Frei Aleixo de Menezes<sup>251</sup> se configurou numa personagem crucial para se entender a fundação do convento de Santa Mônica de Goa. Sua iniciativa em fundar instituições para as mulheres foi pioneira no além-mar português, já que até então não existia casas de recolhimento ou conventos femininos nas conquistas portuguesas. Desta maneira, tem-se como objetivo conhecer um pouco desta personagem, desde sua infância, sua relação com a família, perpassando pelos anos iniciais na ordem e suas ações como arcebispo e primaz da Índia, a fim de compreender as motivações que influenciaram o frei a fundar as instituições de amparo à mulher na cidade de Goa. No entanto, antes se faz necessário ingressar no universo onde frei Aleixo esteve inserido: sua família religiosa.

### 2.1 Propagando o reino de Cristo: a atuação da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho no Padroado Português do Oriente

A Ordem dos Agostinhos<sup>252</sup> teve sua origem na junção de vários grupos eremíticos residentes na região da Toscana. A junção se deu através de duas bulas emitidas pelo Papa

---

<sup>251</sup> Como nas referências ao Frei Aleixo – tanto nas fontes quanto nos estudos historiográficos – seu sobrenome varia entre Meneses e Menezes, a última opção foi a escolhida para esta dissertação.

<sup>252</sup> Essa ordem mendicante recebeu, originalmente, a designação canônica de *Ordo Fratrum Eremitarum Sancti Augustini* (O.E.S.A.), no entanto, atualmente, designa-se *Ordo Fratrum Sancti Augustini* (O.S.A.). Seus componentes também eram chamados Agostinhos ou Gracianos, este último dado pelos portugueses devido ao seu primeiro convento fundado neste país ter o nome de Nossa Senhora da Graça. Vide: SILVA, Cristiana Lucas e FONTES, João Luís Inglês. Agostinhos. In: FRANCO, José Eduardo, MOURÃO, José Augusto e GOMES, Ana Cristina da Costa (dir.). *Dicionário histórico das ordens e instituições afins em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 2010. pp. 39-49; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.). *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento – Guia histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 419.

Inocência IV, em maio de 1243. A primeira, intitulada *Incumbit nobis*, tida como a carta de fundação da Ordem determinava a união desses grupos sob a Regra de Santo Agostinho. A segunda, *Praesentium vobis*, regulamentava a forma como se daria esta união. Ao longo da segunda metade do século XIII, a Ordem foi se estabelecendo gradualmente através de inúmeras bulas papais, as quais deliberavam questões como dependência direta à Santa Sé; profissão de votos religiosos; abertura aos leigos como irmãos terceiros e clérigos, reforçando sua dimensão pastoral; e inserção da ordem nas características dos mendicantes. Vale destacar que, em 1256, através da bula *Licet Ecclesiae Catholicae* do papa Alexandre IV, uma segunda união, conhecida como a “Grande União”, integrou outros grupos de eremitas, como os Eremitas de Montefavale e os Guilhermitas à Ordem, ampliando-a quantitativamente e espacialmente<sup>253</sup>.

Segundo Bernardo Sousa, a organização hierárquica da Ordem seguia a estrutura básica dos mendicantes. Uma organização piramidal, em que em primeiro lugar estava o Papa, seguido do Cardeal Protetor e do Procurador Geral da Ordem, responsáveis pelas questões referentes à Santa Sé. O Prior Geral estava à frente da Ordem. A eleição para este cargo ocorria nos capítulos gerais, inicialmente, de três em três anos, e a partir de 1575, de seis em seis anos. A Ordem se subdividia em Províncias, cujos capítulos elegiam o Prior Provincial e os visitantes. E, por fim, cada comunidade ou fraternidade local possuía seu Prior ou Abade<sup>254</sup>.

Cristiana Silva e João Fontes<sup>255</sup> indicaram que a origem da presença dos agostinhos em Portugal é nebulosa devido à falta de fontes seguras que atestem a primeira fundação. Alertaram ser necessário olhar para os historiadores eclesiásticos com atenção, pois tendiam a relacionar a presença inicial da Ordem aos conventos mais antigos ou grandes personalidades, como foi o caso da comunidade do Monte Gens – em Lisboa – e a de Penafirme – em Torres Vedras. Sendo assim, o mais provável é que essas comunidades eremíticas teriam se juntado aos agostinhos a partir da “Grande União”, em 1256, tendo obtido autorizações para construir habitações maiores e igrejas nessas comunidades antigas e também para fundarem novas casas no território português. No mapa abaixo, pode-se notar o crescimento contínuo da Ordem em Portugal.

---

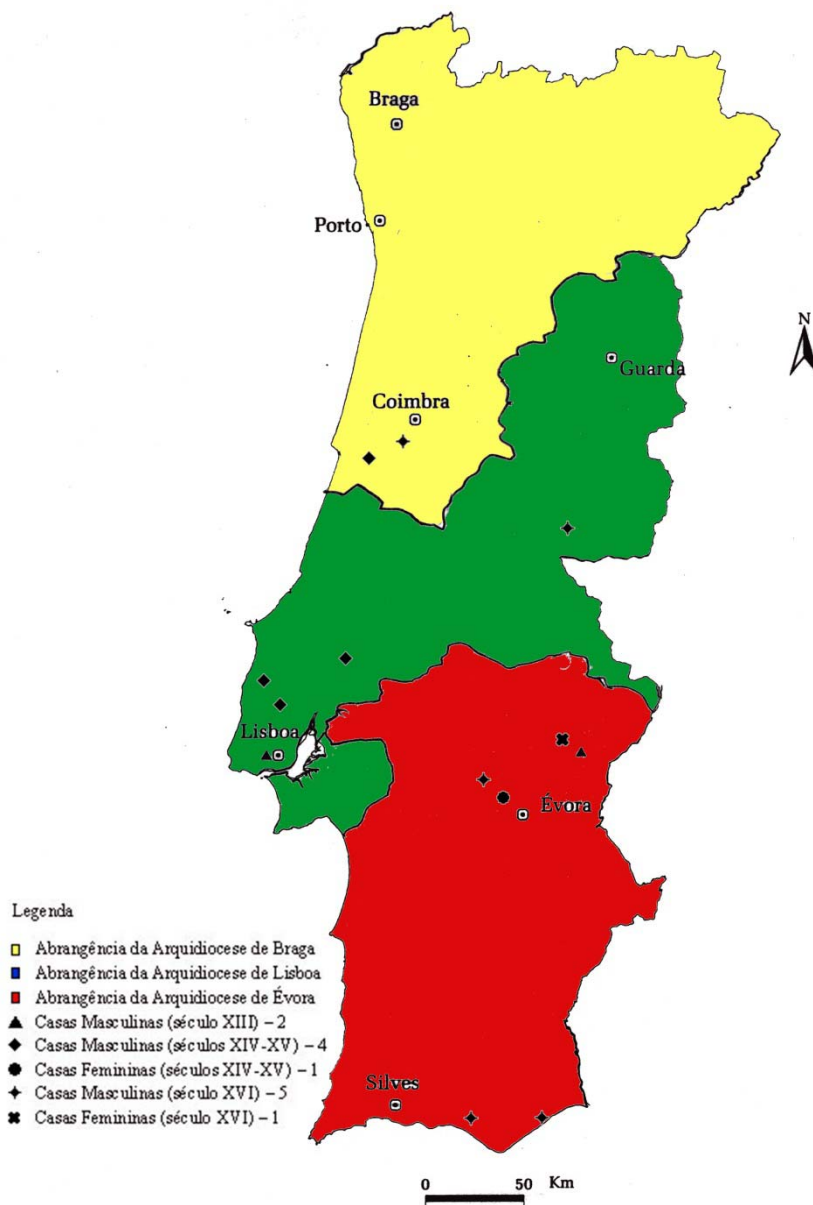
<sup>253</sup> SILVA, Cristiana Lucas e FONTES, João Luís Inglês. *Op. cit.*, 2010. p. 39; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.). *Op. cit.*, 2005, p. 419.

<sup>254</sup> SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.). *Op. cit.*, 2005, p. 420.

<sup>255</sup> SILVA, Cristiana Lucas e FONTES, João Luís Inglês. *Op. cit.*, 2010, pp. 39-40.

## Mapa 1 – Agostinianos em Portugal (séculos XII-XVI)

ORDEM DOS EREMITAS DE SANTO AGOSTINHO  
LOCALIZAÇÃO DAS CASAS EM PORTUGAL (SÉCULOS XIII-XVI)



Fonte: SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.). *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento – Guia histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005.<sup>256</sup>

<sup>256</sup> Este mapa foi elaborado a partir de mapas retirados do trabalho de Bernardo Vasconcelos Sousa (dir.). *Op. cit.*, 2005, pp. 423-425.



Como se pode notar no mapa, a Ordem que, no início, possuía somente duas casas masculinas em Portugal, passou a ter seis casas masculinas e uma feminina entre os séculos XIV e XV. E, no século XVI, já possuía treze casas – sendo onze masculinas e duas femininas – demonstrando assim uma expansão crescente no território português. Após o período de reforma, realizada pelos padres freis Francisco de Villafranca e Luís de Montoya, entre 1535 e 1569, os agostinhos viveram 60 anos do chamado “período de ouro da Ordem”<sup>257</sup>. Essa época em que se realizou a fundação do Convento de Santa Mônica de Goa foi caracterizada por uma grande quantidade de fundações e uma intensa atividade missionária no Golfo da Guiné, Pérsia e, principalmente, na Índia.

Os Agostinhos não foram os primeiros a missionar no Oriente português, antes deles se estabeleceram por lá Franciscanos, Dominicanos e Jesuítas. Esse movimento de enviar missionários para cristianizar os povos e construir igrejas e mosteiros nos territórios conquistados foi compromisso do chamado Padroado Português do Oriente, que por sua vez estava intimamente ligado aos descobrimentos portugueses.

O Padroado Português do Oriente foi um privilégio oneroso concedido pela Santa Sé a Portugal diante da necessidade de expandir a fé romana nas conquistas. Como dito no capítulo anterior, por meio dele, os reis portugueses teriam os direitos de fundar e erigir igrejas e dioceses, de apresentar à Santa Sé os bispos dessas dioceses, bem como cônego, párocos e outros cargos religiosos<sup>258</sup>.

Como destacou Antonio da Silva Rego, “é este o ponto dessa gloriosa partida carreira que Portugal empreendeu, unindo seus interesses aos da Igreja”<sup>259</sup>, o que demonstrava a intervenção dos reis nas questões religiosas, já que a expansão portuguesa foi decisiva para a expansão do cristianismo pelo mundo, desde o Brasil até o Japão. Carlos Moreira Azevedo distinguiu as missões do Padroado Português em quatro conjunturas: uma inicial que foi até meados do século XVI, quando os cristãos ainda estavam imbuídos das concepções medievais, embora estivessem diante de novos espaços e culturas; da segunda metade do século XVI até o primeiro quartel do século XVII, quando se pode notar uma fase rica da missionação, porém com uma forte ligação com os interesses da expansão portuguesa; o restante do século XVII e meados do XVIII, período no qual continuou a intensa atividade missionária, porém com a ação de novos impérios europeus e com a criação da Propaganda

---

<sup>257</sup> SILVA, Cristiana Lucas e FONTES, João Luís Inglês. *Op. cit.*, 2010, p. 41.

<sup>258</sup> REGO, Antonio da Silva. *Op. cit.*, 1949, pp. 92-101; REGO, Antonio da Silva. *Op. cit.*, 1940, p. 8.

<sup>259</sup> REGO, Antonio da Silva. *Op. cit.*, 1940, p. 8.

Fide, uma instituição da Santa Sé independente do padroado; e a última conjuntura a partir da segunda metade do século XVIII, momento em que se percebeu uma drástica diminuição das missões, ainda mais após a expulsão dos Jesuítas dos territórios portugueses<sup>260</sup>. No entanto, o que interessa aqui é o período entre a primeira e a segunda conjuntura, quando foi possível perceber uma mudança no conceito de missão, que saiu de uma concepção pautada no ideal cruzadístico e passou para um novo modelo de evangelização através de religiosos capacitados para tal empreendimento.

Desde princípios do século XVI, as naus que navegavam de Lisboa para Índia, frequentemente, levavam como passageiros sacerdotes e missionários com o intuito de atender a demanda espiritual das fortalezas e feitorias portuguesas e converter os gentios à fé romana. Estes missionários eram, em sua maioria, franciscanos que se estabeleceram na Índia, em 1517, construindo conventos em Cochim e Goa. Também havia dominicanos no Oriente, mas estes só se fixaram na década de 1540, com a fundação de suas primeiras casas<sup>261</sup>. Contudo, foi com os jesuítas, em 1542, que a atividade missionária ganhou novos ares e impulso no Oriente. De acordo com Francisco Bethencourt, o Concílio de Trento intensificou esse impulso missionário e outras ordens tiveram acesso ao novo campo de ação evangelizadora, dentre elas estavam a Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, dos Capuchos e dos Carmelitas Descalços, sendo seguidas por outras posteriormente<sup>262</sup>. Como indicou Carlos Azevedo, subordinadas ao Padroado, essas ordens possuíam a jurisdição de determinadas zonas em regime de monopólio. Deste modo, os Franciscanos ficaram no Ceilão e nas terras de Bardez (territórios pertencentes à Goa do lado direito do rio Mandovi); os Dominicanos atuaram no Timor e na costa oriental africana; os Jesuítas no Extremo Oriente, na Índia Meridional, no Tibete, na corte do grão-mogol e nas terras do Salcete (na margem esquerda do Mandovi); enquanto, os Agostinhos atuaram nas regiões da Pérsia, Bengala e Birmânia<sup>263</sup>.

A historiografia sobre a presença dos grácianos no Oriente foi feita, em sua maioria, pelos historiadores da própria ordem, se inserindo assim numa História eclesiástica, cujo olhar é pouco crítico sobre esse processo. O mais importante historiador da Ordem, atualmente, é o

---

<sup>260</sup> AZEVEDO, Carlos Moreira. *Op. cit.*, 2000, pp. 260-261.

<sup>261</sup> FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em História) – UFF, Rio de Janeiro, Departamento de História, 2008, p.140.

<sup>262</sup> BETHENCOURT, Francisco. A Igreja. In: BETHENCOURT, Francisco & KIRTI, Chauduri. (dir) *História da Expansão Portuguesa: a formação do império 1415-1640*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998, v.1, p. 378.

<sup>263</sup> AZEVEDO, Carlos Moreira. *Op. cit.*, 2000, p. 276.

P. Carlos Alonso com inúmeras publicações por revistas da Ordem e outras de origem católica, de modo geral<sup>264</sup>. Há o estudo do também agostinho Teófilo Aparício Lopez *La Ordem de San Agustín en la Índia (1572-1622)*<sup>265</sup>. Entre os cronistas encontram-se o P. Félix de Jesús com sua *Crônica*<sup>266</sup>; P. Antonio de Moraes com sua obra *Missões dos Religiosos Agostinhos na Índia*<sup>267</sup>; P. Manuel da Purificação, que publicou o *Memórias da Congregação Agostiniana na Índia Oriental*<sup>268</sup>; e a obra de P. Manuel de Ave Maria *Manual Eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de N. P. S. Agostinho*<sup>269</sup>.

Todos estes autores mencionados acima foram unânimes ao informar que os agostinhos chegaram à Índia tarde, na segunda metade do século XVI – precisamente em 1572 – e somente depois que já estavam lá estabelecidos os franciscanos, jesuítas e dominicanos. No entanto, Olivinho Gomes<sup>270</sup> indicou que o primeiro agostinho a chegar à

---

<sup>264</sup> Dentre as publicações desse historiador agostiniano encontram-se: Los mandeos y las misiones católicas em la primera mitad del s. XVII. *Orientalia Christiana Analecta*, nº 179. Roma, 1967; Las visitas “ad limina” de Alejo de Meneses, OSA, arzobispo de Goa y de Braga. *Archivo Agustiniiano*, nº 72, 1988; Documentación inédita para una biografía 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 Agustiniiano, 1992; e o mais recente, *Agostinhos de Portugal*. Madrid: Ediciones Religión y Cultura, 2003.

<sup>265</sup> Esta tese de doutorado foi publicada na revista *STVDIA* entre junho de 1974 a dezembro de 1978.

<sup>266</sup> A *Crônica* de P. Felix de Jesus foi publicada na década de 1960 pelo agostiniano Arnulf Hartmann na Revista *Analecta Augustiniana*, em que este trouxe uma breve introdução em inglês. Segundo o autor, Frei Felix de Jesus foi enviado à Índia com a missão de escrever a história dos princípios da missão da Ordem no Oriente. O autor indicou que há duas versões desta obra, já que Manoel da Ave Maria disse existir uma que abarcava o período de 1572 a 1637 e na *Biblioteca Lusitana* constava também essa informação. No entanto, ele não teve acesso a esta versão, mas sim à datada de 15 de janeiro de 1606, na qual o frei iniciou seu relato em 1572 e seguiu até o momento em que foi fundado o sétimo mosteiro agostinho. Vide: HATMANN, Arnulf. The Augustinians in Golden Goa: a manuscript by Felix of Jesus, O.S.A. In: *Analecta Augustiniana*, vol. XXX, Roma, 1967.

<sup>267</sup> O original desse documento, de acordo com Teófilo Lopez, encontra-se na Biblioteca Nacional de Portugal. A obra foi dividida em capítulos, cujos assuntos eram cada uma das missões da Ordem enviadas de Lisboa até a data em que o frei a escreveu e mais uns capítulos sobre os feitos mais memoráveis dos missionários. Antonio da Silva Rego transcreveu e publicou o documento, em 1996. Vide: LOPEZ, Teofilo Aparicio. *La Ordem de San Agustín en la India (1572-1622)*. s/l: s/n, 1978; e REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *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.

<sup>268</sup> Segundo Teófilo Lopez, P. Manuel da Purificação na verdade se chamava Francisco, demonstrou através de uma detalhada pesquisa os usos do nome do frei e a justificativa de sua escolha por Francisco. É um documento que também se encontra na BNP e que foi transcrito por Antonio da Silva Rego, que por sua vez utilizou o nome Manuel, o que o fez ser criticado por Lopez. A obra escrita entre 1720 e 1723, começa com a chegada dos agostinhos no Oriente, perpassando pelas missões, fundações, martírios, conversões ilustres, e vida dos religiosos. Vide: LOPEZ, Teofilo Aparicio. *Op. cit.*, 1978; e REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Op. cit.*, 1996.

<sup>269</sup> A obra de P. Manuel de Ave Maria foi a última das crônicas, sido escrita em 1817. Lopez a caracterizou como a mais extensa e completa de todas, já que abarcou desde a chegada dos Agostinhos até 1817. Nela pode-se encontrar, além do que os outros cronistas trataram, as expedições e a decadência da Ordem desde meados do século XVIII. Incluiu também uma espécie de catálogo em que consta todos os religiosos que “tomaron el hábito y professaron em la Congregación de la Índia desde su fundación” até o ano em que escreveu P. Ave Maria. Vide: LOPEZ, Teofilo Aparicio. *Op. cit.*, 1978, p. 12.

<sup>270</sup> Gomes reproduz o dito por Miguel de Oliveira em sua *História Eclesiástica de Portugal*. Cf: GOMES, Prof. Dr. Olivinho J.F. *The religious orders in Goa: 16<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> centuries*. Goa: [s.n], 2001; e OLIVEIRA, Miguel de. *Historia Eclesiástica de Portugal*. Mira-Sintra (Portugal): Publicações Europa-América, 1994.

Índia foi o trinitário Frei Pedro de Covilhã, confessor de Vasco da Gama, sendo que a chegada mais significativa foi em 1572 com a primeira missão enviada por Frei Agostinho de Jesus, provincial da Ordem e depois arcebispo de Braga – o tio de Frei Aleixo. Este pode ser um exemplo do que tratavam Cristiana Silva e João Fontes<sup>271</sup>, anteriormente, ao dizerem que alguns historiadores da Ordem tendem a ligar personagens ilustres aos Agostinhos.

A chegada tardia dos Gracianos às possessões orientais portuguesas se justificava, além do impulso missionário incentivado pelo Concílio de Trento, também pela intervenção do rei D. Sebastião, através da carta ao Padre Geral da Ordem, em que requeria religiosos agostinhos para missionarem em Ormuz<sup>272</sup>. No entanto, também se deve salientar que o envio desse contingente à Índia deu-se alguns anos depois do Concílio de Trento, levando-se a crer que esse atraso ocorreu também devido à reforma interna realizada na Ordem, após o abalo ocasionado por Martinho Lutero na Alemanha. Segundo Marques, o próprio provincial de Portugal, Frei Agostinho de Jesus, visitou as fraternidades agostinhas da Alemanha<sup>273</sup>, mantendo, posteriormente, uma larga correspondência com elas<sup>274</sup>. Sendo assim, crê-se ter sido necessário, primeiramente uma reorganização da ordem para que se pudessem lançar em missão. Mas, concordando com José Marques, essa ideia deve ser estudada com melhor atenção, por se tratar de “uma hipótese que só o aprofundamento da história desta Ordem Religiosa poderá dilucidar”<sup>275</sup>.

Para essa primeira missão, o documento do capítulo realizado em Penafirme indicou que foram nomeados dezesseis padres e um irmão leigo “que de boa vontade aceitem essa obediência”<sup>276</sup>. Dessa forma percebe-se que o documento exaltava as qualidades de zelo, honra e obediência a Deus e à Ordem dos escolhidos.

---

<sup>271</sup> SILVA, Cristiana Lucas e FONTES, João Luís Inglês. *Op. cit.*, p. 39.

<sup>272</sup> José Marques trouxe em um apêndice da sua comunicação esta carta transcrita, porém a mesma foi escrita em latim, o que no momento impossibilita a leitura de seu conteúdo na íntegra. Vide: MARQUES, José. *Eremitas de Santo Agostinho nas missões do Oriente*. p. 262. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2082.pdf>> Acesso em: 26 nov. 2010.

<sup>273</sup> O autor não mencionou a data em que D. Frei Agostinho de Jesus foi para a Alemanha, como reformador da Ordem, porém, Teófilo López sobre isso mencionou, em seu trabalho, que o imperador Rodolfo II pedira ao papa Gregório XIII e ao Geral da Ordem um reformador para os agostinhos alemães, tendo sido nomeado frei Agostinho para tal. Desse modo, a ida do frei a Alemanha deve ter ocorrido entre 1576 e 1582, pois neste ano ele já se encontrava no capítulo celebrado em Dueñas, na Espanha. Cf: LOPEZ, Teófilo Aparicio. *Op. cit.*, 1978, pp. 180-181; MARQUES, José. *Op. cit.*, p. 252.

<sup>274</sup> Segundo o autor, estas cartas encontram-se sob a guarda do Arquivo Distrital de Braga. Vide: MARQUES, José. *Op. cit.*, p. 252.

<sup>275</sup> *Ibidem*.

<sup>276</sup> De acordo com José Marques, apesar de não estar datado, esse capítulo teria ocorrido no ano de 1571. Os escolhidos foram: os padres freis Antonio da Paixão, Gaspar dos Reis, Simão de Jesus, João de Christo, Dionísio de Jhesus, Pedro de Graça, Antonio de Christo, Hilario de Jhesus, Manoel dos Reis, Jerônimo da Encarnação, Jorge da Ressurreição, Diogo da

Apesar de no documento do Capítulo constar a escolha de dezessete missionários, Teófilo López – a partir das crônicas – indicou que a missão do Oriente foi composta por doze missionários, fazendo uma analogia aos doze apóstolos escolhidos por Jesus<sup>277</sup>. Dessas duas listas os únicos nomes coincidentes eram os de P. Frei Antonio da Paixão, que havia sido prior do Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa e foi escolhido como prelado da missão, estando à frente da congregação na Índia durante sete anos; P. Frei Simão de Jesus, que foi prior do Convento de Nossa Senhora da Graça de Goa e ao voltar ao Reino acumulou em sua carreira os cargos de reitor do colégio de Coimbra, visitador e definidor da Ordem e presidente do Capítulo Provincial de 1594; e P. Frei Manoel dos Reis, cuja carreira não foi descrita, mas foram ressaltadas suas qualidades de bom e obediente religioso tendo regressado a Portugal, após alguns anos de serviço evangelizador<sup>278</sup>. Nenhum dos cronistas ou historiadores atuais, exceto José Marques, utilizou o documento do Capítulo como fonte, o que leva a crer que a lista do Capítulo tenha sido uma escolha preliminar, tendo ocorrido muitas alterações até o embarque dos religiosos nas naus.

Alguns religiosos aportaram em Ormuz, como ordenara o rei, e outros foram para Goa. As primeiras ações e percursos realizados pelos graciosos no Oriente foram documentados em cartas enviadas ao provincial Frei Agostinho de Jesus. Nelas eram noticiadas as dificuldades enfrentadas, as construções de igrejas e de colégios e os conflitos – como os ocorridos com as ordens já estabelecidas<sup>279</sup>. As fundações ocorriam rapidamente, tanto que em 1596 – 24 anos após a chegada dos primeiros missionários agostinianos – a Ordem possuía “14 casas de morada, 6 boticas, umas e outras em boa parte situadas no centro da cidade, e ainda parte de um palmar. O rendimento cifrava-[s]e nos 619\$200 réis”<sup>280</sup>. Embora tivessem crescido

---

Trindade, Pedro da Purificação, Christovão de Jesus, Pedro da Conceição Deodato da Trindade; e, o irmão leigo Frei Nicolau [sic]. MARQUES, José. *Op. cit.*, pp. 263-264.

<sup>277</sup> Na lista de López os nomes que constavam eram: dos freis Antonio da Paixão, Simão da Conceição, Simão de Jesus, Jorge de Santa Maria, Anselmo do Paraíso, Domingo de Santo, Manuel dos Reis, João da Graça, Pedro dos Santos, João de Santa Mônica, Luís de Santa Maria e Manuel de São Pedro (leigo). Vide: LOPEZ, Teofilo Aparicio. *Op. cit.*, 1978, pp. 53-54.

<sup>278</sup> Provavelmente, este último religioso não se destacou na missão e por isso não dispuseram maiores informações sobre ele. É interessante perceber também que López não informou qual deles era o frei leigo, enquanto na Crônica de Félix de Jesus Frei Manoel de São Pedro era o leigo que compunha a missão. Cf: LOPEZ, Teofilo Aparicio *Op. cit.*, 1978, pp. 53-55; JESUS, Félix de. *Chronica da Ordem de S. Agostinho nas Indias Orientais*. In: HATMANN, Arnulf. *The Augustinians in Golden Goa: a manuscript by Felix of Jesus, O.S.A.* In: *Analecta Augustiniana*, vol. XXX, Roma, 1967, p. 19.

<sup>279</sup> As cartas enviadas ao provincial foram transcritas por José Marques. Vide: MARQUES, José. *Op. cit.*, pp. 264-269.

<sup>280</sup> MATOS, Artur Theodoro de. “Teres e haveres” das ordens religiosas de Goa em finais do século XVI. In: *STVDIA*, Lisboa, nº 53, 1994, p. 224. Além das moedas portuguesas, como os réis, cruzados e vintens, outras moedas circulavam no comércio do Império português do Oriente, tais como rúpias, tangas, xerafins e pardaus. Muitas foram as moedas utilizadas, mas aqui vale ressaltar estas duas últimas, pois aparecem nos documentos relacionados ao Convento de Santa Mônica de Goa. De acordo com Manuel Bernardo Fernandes, uma das moedas de prata correntes na Índia se chamava Pardao ou Xerafim. Deste modo, o autor deu a entender que estes seriam duas denominações para a mesma moeda. Um pardao ou

rapidamente, os rendimentos dos graciosos eram baixos em comparação aos das outras Ordens, pois dos rendimentos totais das Ordens de 9.418\$438 réis, somente 6,5% era dos graciosos. Os jesuítas ficavam com a maior parcela, 71%, seguidos dos dominicanos, com 13% e dos franciscanos, com 9,5%<sup>281</sup>. Para ter ciência de quanto valiam estes rendimentos, em 1581, o ordenado de um bispo ou arcebispo valia 2.000.000 réis, enquanto o de um vice-rei era de 7.339.550 réis<sup>282</sup>.

A Ordem sofreu uma grande expansão no Oriente com o envio de D. Frei Aleixo de Menezes – como arcebispo de Goa. Pode-se dizer que este prelado foi um divisor de águas na história da Ordem no Oriente. Conforme José Marques, após sua chegada, a ação dos agostinhos que se concentrava, anteriormente, nas regiões das cidades de Goa e Ormuz, passou a atender também Mascate, Ilha de Moçambique, Thana, Chaul, Cochim e Malaca<sup>283</sup>. Bragança Pereira, em sua relação dos conventos agostinhos na Índia oriental, acrescentou mais localidades a estas mencionadas: Ceilão, Bengala, Neguapatão, São Tomé, Mombaça, Damão, Baçaim, Pérsia, Bacorá, Reino de Gorzitão, Sinde e China. Esta expansão indica o que será visto sobre o caráter marcante de Frei Aleixo como reformador da Igreja no Oriente e, em especial, como impulsionador e protetor da ação missionária da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho.

---

xerafim valia 300 réis de Goa ou 160 réis de Portugal, em 1818. Contudo, o autor também informou que havia pardais de ouro, de cinco tangas, que valiam 17 vintens Para saber mais sobre as moedas correntes em Portugal e se império, vide: FERNANDES, Manuel Bernardo Lopes. *Memória das moedas correntes em Portugal, desde o tempo dos romanos, até o anno de 1856*. Lisboa: Tipografia da Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1856-1857.

<sup>281</sup> Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 2, 2, 19, nº 17, fls. 313-324v., *Titulo das propriedades que tem os Religiosos das Ordens de São Domingos; São Francisco e de Nossa Sra. da Graça e da Companhia de Jesus e do collegio de São Paulo nesta cidade de Goa, e suas ilhas e nas mais adiacentes a ellas e nas terras de Salsete e Bardez que mandou o Conde da Vidigueira no anno de 1596 feita pelo Dor. Manoel d'Abreu Mousinho Dezembargador de Goa*. Apud: MATOS, Artur Theodoro de. *Op. cit.*, 1994, pp. 219-227.

<sup>282</sup> O valor do ordenado do bispo ou arcebispo encontra-se em: SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999, p. 208.

<sup>283</sup> MARQUES, José. *Op. cit.*, 2010, p. 261.

## 2.2 Entre o jovem Pedro de Menezes e o Dom Frei Aleixo de Menezes: a vida antes de sua ida ao Oriente como arcebispo e primaz da Índia

A historiografia sobre D. Fr. Aleixo de Menezes da mesma forma que a da Ordem é, em sua maior parte, escrita por religiosos, como o já mencionado Carlos Alonso e o também agostinho P. Avelino de Jesus da Costa<sup>284</sup>. Entretanto, devido à importante atuação do clérigo na Índia e o alto nível dos cargos a ele concedidos posteriormente, sua vida e ações foram objetos de estudo de outros historiadores, como Sanjay Subrahmanyam e Carla Pinto<sup>285</sup>, cujo olhar sobre o religioso foi mais crítico do que o dos seus irmãos de religião. Sendo assim, é tentando conciliar todos esses olhares que esta parte da dissertação será construída com o objetivo de entender melhor quem foi Frei Aleixo de Menezes.

Perceber a relação familiar do Pedro de Menezes, principalmente no que referia às mulheres da família, e com seu tio, Frei Agostinho de Jesus, significa compreender as ações que o religioso D. Frei Aleixo de Menezes realizou em Goa e em toda a Índia, com ênfase nas fundações de amparo à mulher.

---

<sup>284</sup> Entre os escritos da historiografia tradicional sobre Frei Aleixo, encontram-se: ABREU, Miguel Vicente de. *Noção de alguns filhos distintos da Índia Portuguesa que se ilustraram fora da Pátria*, Nova Goa: Imprensa Nacional, 1874; e *Resumo da vida do arcebispo D. Frei Aleixo de Menezes, fundador do Mosteiro Santa Mónica de Goa*. s/l, s/d; ALONSO, Carlos. *Alejo de Menezes, O.S.A. (1559-1617), Arzobispo de Goa (1595-1612): Estudio biográfico*. Valhadolid: Ed. Estudio Agustiniano, 1992; Las visitas “ad limina” de Alejo de Menezes, OSA, arzobispo de Goa y de Braga. *Archivo Agustiniano*, nº 72, 1988; Documentación inédita para una biografía de Fr. Alejo de Menezes, O.S.A., arzobispo de Goa (1595-1612). *Analecta Augustiniana*, nº 27, 1964; COSTA, Pe. Avelino de Jesus da. Ação missionária e patriótica de D. Frei Aleixo de Menezes, Arcebispo de Goa e Primaz do Oriente. In: *Congresso do Mundo Português*, Vol. VI, Tomo 1º, Lisboa 1940, 211-247; e D. Frei Aleixo de Menezes, Arcebispo de Goa e Primaz de Oriente. In: *Didaskalia*. 1986, vol.16, nº1-2, pp.10-28. 1986; MARTINS, José Frederico Ferreira. *Dom Fr. Aleixo de Menezes e a Misericórdia de Goa: esboço histórico*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1909.

<sup>285</sup> Segundo Carla Pinto, o texto do Sanjay Subrahmanyam foi um divisor de águas. Após seu trabalho pôde-se olhar Frei Aleixo não mais como um caridoso e desapegado religioso, mas como uma peça no jogo de poder existente entre os membros da igreja e da corte de Portugal e seu império. Vide: PINTO, Carla Alferes. Notas para o estudo do mecenato de D. Frei Aleixo de Menezes: os recolhimentos da misericórdia de Goa. In: *Anais de História de Além-Mar*, ed. João Paulo Oliveira e Costa, vol. 7, Dez. 2006; e Género, mecenato e arte: a criação das “casas de mulheres” em Goa. In: *Parts of Asia*, nº 17/18. Dartmouth: Portuguese Literary & Cultural Studies, 2010; SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Dom Frei Aleixo de Menezes (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde*. Disponível em: <<http://www.persee.fr>> Acesso em: 20 fev. 2010.

### 2.2.1 A família Menezes

Pedro de Menezes, futuro D. Fr. Aleixo de Menezes, nasceu em Lisboa no dia 25 de janeiro de 1559. Nascido numa família nobre portuguesa, seus pais foram D. Luiza de Noronha – filha de D. Álvaro de Noronha, Capitão de Azamor – e D. Aleixo de Menezes – filho de D. Pedro de Menezes, primeiro conde de Cantanhede<sup>286</sup>. D. Luiza foi a segunda esposa de D. Aleixo. Em seu primeiro casamento D. Aleixo teve uma filha, D. Luisa de Menezes, que morreu no primeiro parto. No segundo casamento teve quatro filhos: D. Luis, D. Alvaro, D. Luisa, e D. Pedro<sup>287</sup>.

Segundo Carlos Alonso, o pai de Frei Aleixo foi uma figura muito influente na corte durante os reinados de D. Manuel I, D. João III e D. Sebastião. Iniciou sua carreira servindo D. Manuel I na África, em 1515. Na Índia, serviu ao vice-rei, seu tio D. Lopo Soares de Albergaria. No reinado de D. João III, recusou o título de vice-rei da Índia para se dedicar à empreitada de negociar o casamento da princesa D. Maria com Felipe II da Espanha. Ao voltar a Portugal, após a morte da princesa, recebeu o cargo de mordomo da rainha D. Catarina. Antes de sua morte, D. João III designou D. Aleixo como aio de D. Sebastião, cuja aia viria a ser nada mais nada menos que a irmã do próprio D. Aleixo, D. Luisa de Menezes<sup>288</sup>. Dessa maneira, os Menezes provavelmente foram uma família de grande prestígio na corte devido à responsabilidade que tinham sobre o andamento da ordem na casa real e à proximidade de D. Aleixo com D. Sebastião. Conforme Alonso, D. Aleixo teria

---

<sup>286</sup> Cf: SILVA, Innocencio Francisco da. D. Fr. Aleixo de Menezes. In: *Diccionario Bibliographico Portuguez*. Vol. 1. Lisboa: Imprensa Nacional, 1858-1862, p. 26; MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca lusitana*. Edição Fac-símile. Vol. 1. Lisboa: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1965-67, p. 88; ALONSO, Carlos. *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), Arzobispo de Goa (1595-1612): Estudio biográfico*. Valhadolid: Ed. Estudio Agustiniano, 1992, p. 15; Documentación inédita para una biografía de Fr. Alejo de Meneses, O.S.A., arzobispo de Goa (1595-1612). *Analecta Augustiniana*, nº 27, 1964, p. 263; CALZADA, Juan Carlos Gutiérrez. *Tarea evangelizadora de Fr. Aleixo de Meneses OSA, a la numerosa y milenária comunidad de “los cristianos de Santo Tomás” de Malabar, em la India*. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) – Universidade Católica de Lisboa, Lisboa, Faculdade de Teologia, 1996, p. 63.

<sup>287</sup> ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, p. 15.

<sup>288</sup> Carlos Alonso indicou que as informações obtidas sobre D. Aleixo originaram de uma documentação que Felipe II mandou recolher para que se escrevesse uma biografia desse ilustre nobre. No texto o autor não deu maiores informações sobre o assunto, mas mencionou um outro texto seu em que há maiores detalhes. Infelizmente, para esta dissertação não houve acesso ao texto que se intitula *Elección y consagración de Alejo de Meneses, OSA, como arzobispo de Goa*. Cf: ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, p. 15.



acompanhado D. Sebastião desde seu nascimento até aos 14 anos quando se tornou rei, estando ao seu lado durante a leitura dos discursos<sup>289</sup>.

Também é possível perceber a influência da família Menezes ao observar a relação dos filhos de D. Aleixo com a família real. Álvaro, o segundo filho, era o amigo preferido de D. Sebastião, acompanhando-o sempre, até a Batalha de Alcácer Quibir. O filho mais velho, D. Luís, morreu na mesma batalha. A filha D. Luisa casou com o aposentador-mor do rei, D. Lourenço de Sousa. O mais novo, D. Pedro, foi educado no palácio real, pelo mesmo educador de D. Sebastião, o jesuíta P. Luis González de La Cámara.

A ascendência distinta e o convívio próximo com a corte, no seio da qual foi criado (em estreita proximidade com o futuro rei D. Sebastião, tendo partilhado alguns dos ensinamentos a este ministrados pelo jesuíta P. Luís Gonçalves da Câmara), não podiam augurar se não um futuro de serviço e fortuna.<sup>290</sup>

Assim, observa-se que os Menezes sabiam articular suas relações de poder a fim de perpetuarem seu nome nos altos cargos régios. Na Igreja de Portugal o destaque da família estava na figura de Frei Agostinho de Castro ou Jesus, tio de frei Aleixo, um agostinho ilustre que, como dito anteriormente, foi provincial da ordem em Portugal e depois arcebispo de Braga até sua morte. D. Frei Aleixo soube continuar essas articulações e aproveitar a influência de sua família na corte, tanto no âmbito religioso, quanto no político, a seu favor e ao de sua Ordem. Sua proximidade com o poder político e religioso, tendo sido beneficiado pela posição de seu pai na corte e pela influência de seu tio, pode ter determinado traços de sua personalidade e a escolha pelo hábito, embora, não se deva excluir a escolha religiosa por sua crença e opção própria também.

Não há maiores informações sobre a infância de Frei Aleixo, devido à falta de fontes. O primeiro registro que se tem foi de quando aos 15 anos requereu sua entrada na ordem dos Agostinhos. Sobre seu pai, segundo Carlos Alonso<sup>291</sup>, não se sabe quando faleceu. No entanto, com análise dos dados fornecidos nas leituras, acredita-se que tenha sido antes de 1578, pois Frei Agostinho de Jesus se tornou tutor de D. Pedro e com a morte de D. Luis e o aprisionamento de D. Álvaro na Batalha de Alcácer Quibir, frei Aleixo passou a ser o chefe da família e responsável pelas mulheres, sua mãe, irmã – que era viúva – e sobrinha. Contudo,

---

<sup>289</sup> ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, p. 16.

<sup>290</sup> PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, p. 280.

<sup>291</sup> ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, pp. 15-16. CALZADA, Juan Carlos Gutiérrez. *Op. cit.*, 1996, p. 65; PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, p. 280.

Joel Serrão em seu dicionário, datou a morte de D. Aleixo em 1569, sem dar maiores detalhes<sup>292</sup>.

### 2.2.2 Frei Aleixo de Jesus: o religioso

A carreira de frei Aleixo na Ordem dos Agostinhos iniciou cedo. Em 24 de fevereiro de 1574, entrou no convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa como noviço. Um ano depois – mais precisamente em 27 de fevereiro – professava pelas mãos de seu tio e tutor Frei Agostinho de Jesus. Ao professar escolheu o nome de Frei Aleixo de Jesus, em homenagem ao seu tio, o dito D. Frei Agostinho de Jesus, e ao seu pai, D. Aleixo de Menezes<sup>293</sup>. Logo em seguida, ingressou no convento de Coimbra para estudar. Iniciou as faculdades de Teologia e Filosofia, embora não tenha terminado nenhum dos dois cursos. As razões pelas quais o frade não concluiu os estudos acadêmicos não são de fácil entendimento, já que desde o “fim da década de 70 e o decorrer da quase totalidade da década de 80 da vida de Frei Aleixo encontra-se ainda envolta em algum mistério, alimentado pelo desconhecimento de documentos coevos que possam ajudar a esclarecer algumas questões<sup>294</sup>”.

Segundo Carlos Alonso, enquanto ainda era estudante, uma agostinha da Ordem Terceira escolheu frei Aleixo para ser seu confessor espiritual. No entanto, ele teve que esperar sua ordenação para dar início a esta atividade confessional. A terciária se chamava Sor. Beatriz Vaz de Oliveira. Filha de nobres, e natural de Évora, sua vida consta na lista dos relatos exemplares publicados por Fr. Luís dos Anjos<sup>295</sup>, que, por sua vez, retirou as informações da “biografia” escrita por frei Aleixo<sup>296</sup>. Apesar de nascido em Évora, viveu a maior parte de sua vida em Coimbra, onde teve como confessor o já mencionado reformador da Ordem, Fr. Luís de Montoya.

---

<sup>292</sup> SERRÃO, Joel. *Dicionário de História de Portugal*. Vol III. Porto: Figueirinhas, 1981, p. 24.

<sup>293</sup> Cf: ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, p. 17.

<sup>294</sup> PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, p. 280.

<sup>295</sup> ANJOS, Fr. Luís dos. *Op. cit.*, 1999, pp. 299-302.

<sup>296</sup> Frei Aleixo, posteriormente, escreveu uma biografia sobre essa beata. Vide: ALONSO, Carlos. *Op. Cit.*, 1992, p. 17. Além dessa vida frei Aleixo escreveu outras vidas de religiosos agostinhos que foram publicados por Carlos Alonso em: ALONSO, Carlos. *Escritos hagiográficos de Alejo de Meneses, arzobispo de Goa y de Braga (1617)*. In: *Analecta Augustiniana*, nº 59, 1996, pp. 235-290.

Conforme Anjos, Beatriz sempre teria se destacado entre as demais moças por suas virtudes santas, porém, após a morte de seus pais, ela resolveu se dedicar com mais afinco ao caminho da perfeição, fazendo votos de terceira e também muitos exercícios espirituais. Quando de sua morte, frei Luís ressaltou que ela foi enterrada no cemitério dos religiosos devido à sua fama de santidade, ao qual teriam presenciado muitas pessoas importantes da cidade<sup>297</sup>. Assim, pode-se perceber que o fato de frei Aleixo ter sido escolhido pela terciária Beatriz de Oliveira demonstra a provável fama de religiosidade que se espalhava sobre o frei e também a influência do tio na carreira religiosa do sobrinho.

Nos capítulos provinciais realizados nos anos de 1588, 1590 e 1592, frei Aleixo foi nomeado prior das casas de Torres Vedras, Santarém e Lisboa, respectivamente. Carla Pinto informou que suas ações como prior sempre foram exemplares para os irmãos. Confirma-se, pois após começar a escrever uma biografia sobre o beato Gonçalo de Lagos – obra em seis capítulos que só terminou em Goa – no convento de Torres Vedras e iniciar uma série de obras no convento de Lisboa, foi eleito III Conselheiro ou Definidor da Ordem no Capítulo de 1594<sup>298</sup>. É importante ressaltar que estas ações, segundo a autora, juntamente com “um discreto jogo de bastidores que se adivinha”<sup>299</sup> teriam causado impacto entre os irmãos agostinhos, demonstrando mais uma vez a influência de sua família em suas ações como também sua característica reformadora – esta, por sua vez, influência mais direta de seu tio.

Nesta altura, a figura de frei Aleixo já se revestia de certo prestígio, devido às qualidades de nobreza, virtude, religiosidade e ciência que iam sendo a ele atribuídas – porque tinha se dedicado também à pregação depois de sua ordenação<sup>300</sup>. Estas características o tornavam uma personagem essencial para a reforma vigente na época e, com segurança, um bom partido para cargos mais significantes na Igreja do ultramar português, como pode ser visto na sua escolha como Arcebispo Primaz de Goa.

---

<sup>297</sup> ANJOS, Fr. Luís dos. *Op. cit.*, 1999, pp. 300-301.

<sup>298</sup> É interessante notar que nenhum dos historiadores ou cronistas trataram sobre o período quando frei Aleixo esteve no comando do convento de Santarém, o que reforça o dito por Carla Pinto sobre a nebulosidade presente na vida do religioso no final da década de 70 e quase toda década de 80. PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, p. 280.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>300</sup> LOPEZ, Teofilo Aparicio. *La Ordem de San Agustin en la India (1572 1622)*. s/l: s/n, 1978, p. 190.

### 2.2.3 D. Frei Aleixo de Menezes: a nomeação para arcebispo de Goa

O período entre a nomeação e o aceite de frei Aleixo ao cargo de arcebispo de Goa revelou características marcantes do religioso, como a de ser um exímio diplomata, não embarcando para Goa sem antes serem negociadas algumas demandas, nas quais a relação com sua família sobressaiu. Como dito anteriormente, o irmão mais velho de Frei Aleixo morreu na Batalha de Alcácer Quibir e o segundo ficou cativo por um período. Esta batalha alterou drasticamente a família Menezes, deixando o religioso responsável por uma mãe idosa, uma irmã viúva e uma sobrinha solteira. Sendo assim, não assumiu o cargo antes que resolvesse o futuro das três mulheres.

No verão de 1594, frei Aleixo foi chamado à corte de Madrid. O motivo do convite era nomeá-lo Arcebispo de Goa. A situação política entre vice-reis ou governadores de Goa e arcebispos era delicada e complexa. Desde a morte de D. Frei João Vicente da Fonseca, em 1586, que os governos do arcebispado eram curtos e povoados de querelas. O próprio frei João tinha decidido abrir mão do cargo e voltar para Portugal “por não poder aturar vicereis e ministros”<sup>301</sup>. Dessa forma, ao escolher Frei Aleixo como arcebispo de Goa, o rei Filipe II pretendia por fim aos conflitos existentes entre os poderes locais político e religioso. “Los planes del rey y sus ministros miraban a poner al frente de aquella importante sede a una persona que pudiera ser el consejero nato de los virreyes de la India y sustituirles en caso de ausencia o muerte”<sup>302</sup>. Para tal, o rei precisava de uma pessoa de virtudes e ação reconhecidas que realizasse a tão desejada reforma religiosa e administrativa no Estado. Frei Aleixo era a pessoa ideal e o rei não aceitaria um não como resposta. O frei estava ciente da intenção régia, tanto que em uma carta ao seu tio, então arcebispo de Braga, datada de 16 de novembro de 1594, escreveu:

A hora, no se desde hace cuantos días, me mandó llamar y con muchas palabras y énfasis me dió un recado de el rey gracioso, manifestando la mucha estima que tenía de mí y confianza de mi persona y satisfacción. La resolución era que deseaba mucho concertar el Estado de la India, para lo cual había entendido que importaba levantar un poco la prelación de Goa y

<sup>301</sup> NAZARETH, Casimiro Christovão. *Mitras Lusitanas no Oriente: catalogo dos prelados da Igreja Metropolitana e Primacial de Goa e das Dioceses Suffraganeas com a recompilção das ordenanças por elles emitidas, e sumario dos factos notáveis da História Eclesiástica de Goa*. In: *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, nº 3-4, 1893, p. 214.

<sup>302</sup> CALZADA, Juan Carlos Gutiérrez. *Op. cit.*, 1996, p. 66.

ponerla en persona de sangre, letras y autoridad, al que se le pudiese cometer el gobierno de aquel Estado a tener ciertos puntos aun con el virrey, y que para todo esto nadie se lo representaria como yo<sup>303</sup>.

A partir deste trecho – que deve ser lido com o devido cuidado – é possível notar a consciência de frei Aleixo acerca de sua situação como preferido ao cargo de arcebispo de Goa e da fama que havia obtido. Mediante esta vantagem, frei Aleixo se utilizou de persistentes recusas para alcançar seus objetivos. Como atestou Subrahmanyam<sup>304</sup>, estas recusas não podem ser vistas como meras demonstrações de piedade e desapego do mundo, mas também como parte de um jogo político-diplomático da corte. Percebe-se esta característica do frei ao ler trechos de uma carta enviada ao seu tio quando o frei já se encontrava em Goa:

A devoção do Santo Crucifixo [uma devoção do convento de Braga em que o tio era muito devoto], que me V. S.<sup>a</sup> encomenda, tomarei eu, porque com a mesma prontidão, ou com muitas mais, aceito agora seus conselhos: que no dia em que, sendo menino, me vesti do sagrado habito da nossa religião, a confiança que V. S.<sup>a</sup> tem, de me ver lá [em Braga], tenho eu todo perdida; porque além de entender, que este [o arcebispado de Goa] foi meu chamamento, posto que minha esperança é pouco alva, tenho-lhe afeição.<sup>305</sup>

Este trecho revela uma vontade do frei Aleixo em voltar para Portugal e se estabelecer em Braga. No seu jogo político-diplomático, a estadia em Goa serviria para que ele ascendesse ainda mais na Ordem, podendo assim alcançar seus objetivos. Ao entender essa característica quase estratégica do frei, pode-se perceber os privilégios por ele auferidos em suas negociações. Também é possível verificar nesta carta a influência do tio sobre o religioso, no que se refere à devoção do tio que o sobrinho também aderiu, na aceitação de conselhos, como também a expectativa do tio em ver seu sobrinho ao seu lado. Este último demonstra que provavelmente frei Agostinho estava também movendo suas peças para que o sobrinho, após um período em Goa, voltasse para Portugal, indo direto a Braga<sup>306</sup>.

---

<sup>303</sup> Infelizmente, o autor não informou a localização do documento, o que induz certo cuidado ao ler esta e as suas transcrições posteriores. *Carta de 16 de novembro de 1594*. Apud: CALZADA, Juan Carlos Gutiérrez. *Op. cit.*, 1996, p. 67.

<sup>304</sup> SUBRAHMANYAN, Sanjay. *Op. cit.*

<sup>305</sup> *Carta de 18 de dezembro de 1598*. Apud: FREITAS, Bernardino José de Senna. *Memorias de Braga contendo muitos e interessantes escriptos extrahidos e recopilados de diferentes arquivos assim de obras raras...* Braga, Imprensa Catholica, 1890, vol. III, p. 23.

<sup>306</sup> A Arquidiocese de Braga era de grande importância na Igreja de Portugal. Considerada uma das mais antigas arquidioceses da Península Ibérica – teria sido fundada no século III –, a arquidiocese bracarense recebeu o título de *Primaz das Hespanhas*. Até o século XIV, sua jurisdição abrangia as dioceses de Porto, Coimbra, Lamego e Viseu (em Portugal), e mais cinco outras na Espanha. Para maiores informações sobre a história da Arquidiocese de Braga, vide: MARQUES, José. *A Arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1988; *História da Arquidiocese de Braga*. Disponível em: <[http://www.portal.ecclesia.pt/anuario/ficha\\_notas\\_historicas.asp?nota\\_historicaid=23](http://www.portal.ecclesia.pt/anuario/ficha_notas_historicas.asp?nota_historicaid=23)> Acesso em: 19 jun. 2012.

Carlos Alonso e, por conseguinte, Calzada alegaram que o fato de frei Aleixo recusar tantas vezes o pedido do rei era de caráter estritamente familiar, sendo a causa maior sua mãe doente e idosa – já que ficara desamparada com a morte do filho D. Álvaro –, sua irmã – que ficara viúva – e sua sobrinha. Em uma carta a D. Jorge de Ataíde, capelão-mor, o religioso deixou claro que resolvendo seus problemas com as mulheres da família, ele poderia servir o rei “com muito gosto” em Goa<sup>307</sup>. O frei negociou com o rei, através de D. Miguel de Moura, governador de Portugal, um casamento para sua sobrinha e sustento para sua mãe, o que corrobora sua preocupação para com a qualidade da assistência a mulheres nobres. Uma preocupação comum ao homem nobre de sua época, mas que no caso do frei, provavelmente, seria uma das razões para que no futuro fundasse instituições femininas em Goa e passasse o resto da vida promovendo casamentos de parentes próximos ou distantes.

No entanto, apesar de realmente se preocupar com as mulheres da família e de conseguir o compromisso do rei de ampará-las, frei Aleixo também negociou prerrogativas econômicas. Segundo Carla Pinto, recebeu ao final cinco mil cruzados para a sagração e embarque, sendo acrescentado pelo rei mais dois mil. Ficou sob sua gestão também a reserva da provisão de todos os benefícios eclesiásticos da arquidiocese, que antes era dos vice-reis; além de dez mil pardaus de dote e ordenados; mil pardaus para dividir entre os sacerdotes e ministros; e os dízimos das rendas de Bardez<sup>308</sup>. Após o final das negociações, o rei tinha seu arcebispo “político” e o frei a segurança do futuro de sua família e incentivos monetários que o possibilitaria ser independente do poder local e seguir em frente com a reforma e obras que intencionava fazer.

Após alguns meses de negociações, em 13 de fevereiro de 1595, D. Frei Aleixo de Menezes foi promovido a arcebispo de Goa, sendo consagrado em 26 de março, no Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, em uma cerimônia pública, pelas mãos do então vice-legado do Vaticano em Portugal, Monsenhor Fabio Biondi<sup>309</sup>. Com este, frei Aleixo também manteve correspondência, enviando não só notícias de sua viagem e chegada a Goa, como

---

<sup>307</sup> *Carta a D. Jorge de Ataíde de novembro de 1594*. Apud. CALZADA, Juan Carlos Gutiérrez. *Op. Cit.*, 1996, p. 68. Vide nota 54.

<sup>308</sup> Estas informações foram encontradas em cartas de arcebispos posteriores que requeriam os mesmos benefícios se referindo que alguns deles foram não só designados para D. frei Aleixo de Menezes como também aos seus sucessores. Cf: PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, p. 286; *Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)*, códices: 36, fl. 69 e 39, fl. 97.

<sup>309</sup> Cf: ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, pp. 24-26; CALZADA, Juan Carlos Gutiérrez. *Op. cit.*, 1996, pp. 70-71; PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, pp. 287-288.

também materiais medicinais, como bezoares de porco espinho<sup>310</sup>. Essas cartas reforçam sua característica de religioso culto e curioso “capaz de conciliar interesses próprios, religião e patrocínio ilustrado no campo científico e artístico”<sup>311</sup>, do mesmo modo que ressalta sua característica de religioso acostumado aos círculos do poder eclesiástico e da corte.

Frei Aleixo embarcou na nau Nossa Senhora da Vitória em direção a Goa, em 13 de abril de 1595, juntamente com mais três agostinhos Frei Cristóvão do Espírito Santo, Frei Diogo de Santa Ana – o qual se tornou, posteriormente, o responsável pelo Convento das Mônicas de Goa – e Frei Diogo da Conceição, eleito seu bispo auxiliar.

A viagem de Frei Aleixo foi muito turbulenta. Muitos adoeceram, inclusive o bispo auxiliar, que terminou falecendo. O próprio frei Aleixo, que tinha disponibilizado sua botica e provisão de galinhas para os enfermos acabou por adoecer também<sup>312</sup>. A chegada do frei em Goa, em setembro de 1595, foi festejada com muita solenidade, sendo acolhido pelo “vice-rei e todo o povo com muitas demonstrações de alegria e gosto, indo-me esperar na porta da cidade, assim os vereadores com pália como o vice-rei”, como o próprio arcebispo descreveu para o tio<sup>313</sup>. Apesar da pompa com que a sociedade goesa recebeu o prelado, este viu na cidade uma sociedade decadente e desregrada.

### 2.3 Uma sociedade para reformar: a Goa encontrada por D. Frei Aleixo de Menezes

A expansão territorial portuguesa foi caracterizada pela união entre a Cruz e a Coroa, o que consolidou uma imagem de que ser europeu no Oriente era ser cristão. A Igreja Militante<sup>314</sup>, juntamente com as instituições administrativas, tiveram papel fundamental na

---

<sup>310</sup> As cartas enviadas por D. Frei Aleixo de Menezes para Monsenhor Biondi foram transcritas por Carlos Alonso. Vide: ALONSO, Carlos. Documentación inédita para una biografía de Fr. Alejo de Menezes, O.S.A., Arzobispo de Goa (1595-1612). *Analecta Augustiniana*, 27, 1964, pp. 263-333.

<sup>311</sup> PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, p. 289.

<sup>312</sup> As notícias sobre a viagem foram dadas ao tio em carta do dia 23 de dezembro de 1595 e ao Monsenhor Fabio Biondi, em que relatou as más condições da viagem. Estas cartas estão transcritas respectivamente em: FREITAS, Bernardino José de Senna. *Memorias de Braga contendo muitos e interessantes escriptos extrahidos e recopilados de diferentes arquivos assim de obras raras...* Braga, Imprensa Catholica, 1890, vol. III, p. 10; e ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1964, pp. 282-283.

<sup>313</sup> *Carta de 23 de dezembro de 1595*. Apud: FREITAS, Bernardino José de Senna. *Op. cit.*, p. 11.

<sup>314</sup> BOXER, C. R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

manutenção da fé e no controle da autoridade portuguesa nesses domínios. Como exemplo desta união, houve a construção de Goa como capital do Estado da Índia:

A importância aqui reconhecida à jurisdição eclesiástica, a par da jurisdição civil, reside no facto de a Igreja representar não só um poder espiritual mas também temporal, ocupando, na sociedade do Antigo Regime, um espaço político, expresso na disposição de uma malha administrativa complexa, que competia e coexistia com a malha administrativa do rei.<sup>315</sup>

Para Catarina Madeira Santos, a construção da representatividade da cidade de Goa como “cabeça” – para utilizar o termo da época – do Império Português no Oriente não se deu por via do desenvolvimento de uma estrutura administrativa real unicamente. Deixar de lado a participação da estrutura eclesiástica neste processo seria, nas palavras da autora, “amputar a complexidade e a pluralidade do que é a ‘política’ no Antigo Regime”<sup>316</sup>. Goa se tornou, no decorrer do século XVI, o “*alter ego* do centro metropolitano – Lisboa – no mundo índico”<sup>317</sup> e a “Nova Roma” ou “Roma do Oriente”, representando dois poderes ausentes na longínqua Índia: Lisboa (na estrutura secular) e Roma (na estrutura eclesiástica), através das figuras do vice-rei ou governador e do bispo ou arcebispo, respectivamente.

Dessa maneira, a estrutura administrativa do Estado da Índia se organizava da forma a ser apresentada a seguir. O vice-rei ou governador era a autoridade máxima do Estado, representando o rei na parte oriental do império. No entanto, esta autonomia, dada ao vice-rei devido à distância entre o reino e o Oriente, também era limitada, já que neste período houve o desenvolvimento de um aparato burocrático. Um exemplo desta limitação era o fato da Câmara Municipal ter, entre suas funções, o direito de dirigir petições ao vice-rei e manter contato direto com o rei, demonstrando ser um agente interventor dos assuntos de política geral e um instrumento do rei para o controle do poder do vice-rei<sup>318</sup>. Havia também o Conselho de Capitães, chamado, a partir de 1569, de Conselho de Estado, que servia de auxílio ao vice-rei nas decisões do governo. E mais:

existiam outros órgãos, tais como a Vedoria da Fazenda, responsável pela administração da fazenda; a Casa dos Contos, que cuidava da fiscalização financeira; o Tribunal da Relação,

---

<sup>315</sup> SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999, p. 201.

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>318</sup> Cf: BETHENCOURT, Francisco. As Câmaras e as Misericórdias. In: BETHENCOURT, Francisco & KIRTI, Chauduri. (Dir) *História da Expansão Portuguesa: a formação do império 1415-1640*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998, v.1, p. 356; TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004, p. 80.



criado em 1550, cujo modelo era a Casa de Suplicação de Lisboa. Havia também o Tribunal da Alçada, criado em 1571, que deliberava em matérias de graça; e o Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, fundado no Oriente em 1570, cuja incumbência era administrar, vigiar e garantir a defesa das questões da Igreja no Reino. [...] [Existiam ainda] o ouvidor-geral da Índia, que cuidava dos feitos cíveis e o ouvidor-geral do crime, criado em 1550, responsável por todos os feitos crimes em Goa e nas fortalezas portuguesas.<sup>319</sup>

Outras instituições de grande importância foram a Câmara Municipal e a Misericórdia, consideradas por Charles Boxer os “pilares do império”<sup>320</sup>, já que exerciam uma influência determinante na vida social portuguesa e de suas colônias no âmbito municipal, sendo espaços de concretização de prestígio social. Ambas, com abrangência imperial, estavam presentes em praticamente todos os domínios coloniais.

A Câmara Municipal, como salientou Boxer, se preocupava com questões da vida urbana, tais como a ordem e segurança pública, o cumprimento das leis, a saúde e higiene das cidades, assim como fixar os preços das mercadorias, autorizar construções, regulamentar feriados e procissões e conservar construções públicas<sup>321</sup>. A fundação da Câmara de Goa, segundo alguns historiadores, deve ter ocorrido entre a data da conquista da cidade – em 25 de novembro de 1510 – e a partida de Afonso de Albuquerque – em abril de 1511, embora não haja registro sobre tal acontecimento<sup>322</sup>. Segundo Bethencourt, a estrutura da Câmara de Goa – diferente do que acontecia com as demais vereações – tinha como modelo o da Câmara de Lisboa<sup>323</sup>. Porém, como indicou Célia Tavares, sua autonomia – devido ao fato de todos os membros terem direito ao voto – era quebrada pelo poder do vice-rei e do capitão da cidade poder participar e votar nas suas sessões<sup>324</sup>. A Câmara de Goa foi a mais estruturada dentre as demais câmaras do Oriente, tendo papel decisivo no poder do Estado da Índia, já que a cidade centralizava as estruturas administrativas.

Por outro lado, a Santa Casa da Misericórdia, criada em 1498 pela rainha D. Leonor de Lencastre, foi uma irmandade laica formada tanto por nobres como pessoas de classes inferiores que eram exemplos de vida e de virtudes. Tinha como objetivo suprir as demandas

---

<sup>319</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Op. cit.*, 2004, p. 81.

<sup>320</sup> Este foi um conceito criado e utilizado por Boxer para enfatizar a importância dessas duas instituições na administração das cidades constituídas em todo o Império Português. Vide: BOXER, Charles. *Portuguese society in the tropics. The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1580-1800*. Madison: The university of Wisconsin Press, 1965, pp. 11-15.

<sup>321</sup> BOXER, Charles R. *Op. cit.*, 1965, p. 28.

<sup>322</sup> Cf. BOXER, Charles. *Op. cit.*, 1965; e BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 1998, v.1, pp. 353-368.

<sup>323</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1998, v.1, p. 355.

<sup>324</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Op. cit.*, 2004, p. 81.

da sociedade através da caridade, acolhendo doentes, órfãos, mulheres e necessitados, alimentando e dando roupas a prisioneiros<sup>325</sup>. Segundo Isabel dos Guimarães Sá<sup>326</sup>, baseadas nos 14 trabalhos espirituais e corporais de misericórdia<sup>327</sup>, as casas eram vistas como uma maneira lógica de caridade organizada para os pobres. De acordo com Laurinda Abreu<sup>328</sup>, houve no Oriente muitas Misericórdias fundadas no século XVI, entre elas estavam a de Goa, fundada em 1519; Cochim (1527); Diu (1535); Baçaim (1540); e Ormuz (1547). Concordando ainda com Abreu, essa rápida propagação pelo império pode ser explicada pelo apoio régio, pois em pouco tempo “erguera-se uma gigantesca rede de confrarias, protegidas pela Coroa e pela casa-mãe de Lisboa, que assumiu as funções de arquiconfraria onde todas as ‘filiais’ iam buscar privilégios, poderes e estatutos<sup>329</sup>”, adaptando-os às realidades locais dos diversos espaços coloniais. As Misericórdias, apesar de necessitarem de autorização papal para funcionarem, não tinham sua administração sob a responsabilidade de clérigos e sim de leigos, o que operou “na prática uma laicização da caridade”<sup>330</sup>.

No caso de Goa, tanto a Câmara – como dito anteriormente – quanto a Misericórdia possuíam relação direta com o rei, através de correspondência, o que as transformavam em interlocutoras do poder central. Assim, permitiam, por um lado, ao rei controlar o governo do vice-rei (ou governador) num lugar longínquo, e por outro davam lugar a um jogo de intrigas que tornavam precárias as ações governamentais<sup>331</sup>. Ambas as instituições ao lado da Coroa, com muita frequência, financiavam outros institutos como escolas, hospitais, orfanatos e conventos. Essas instituições faziam parte de uma estrutura governamental, que juntamente com uma estrutura eclesiástica tinham o objetivo de garantir as rotas comerciais do Oceano Índico e de expandir e manter a fé cristã católica nos domínios portugueses.

---

<sup>325</sup> COATES, Timothy J. *Degredados e órfãos: colonização dirigida pela coroa no império português 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

<sup>326</sup> SÁ, Isabel dos Guimarães. Charity, Ritual at Edge of Empire: The Misericórdia of Macau. In: BROCKEY, Liam Matthew. *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World. Empires and the Making of the Modern World, 1650*. Farnham: Ashgate, 2008, p. 149.

<sup>327</sup> Os 14 trabalhos de misericórdia eram divididos em: 7 espirituais (ensinar os simples; dar bom conselho; corrigir com caridade os que erram; consolar os que sofrem; perdoar os que nos ofendem; sofrer as injúrias com paciência; e rezar a Deus pelos vivos e pelos mortos) e 7 corporais (remir os cativos e visitar os presos; curar e assistir os doentes; vestir os nus; dar de comer a quem tem fome; dar de beber a quem tem sede; dar pousada aos peregrinos; e sepultar os mortos). Vide: *Santa Casa da Misericórdia de Lisboa: história*. Disponível em: <<http://www.scml.pt/default.asp?site=historia>> Acesso em: 16 set. 2011.

<sup>328</sup> ABREU, Laurinda. “O papel das Misericórdias dos lugares de além-mar na formação do Império português”. *História, Ciências, Saúde*. Manguinhos, vol. VIII(3): 591-611, set.-dez. 2001, p. 595.

<sup>329</sup> *Ibidem*, p. 592.

<sup>330</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1998, v.1, p. 363.

<sup>331</sup> *Ibidem*, pp. 356 e 363.

No que tange à estrutura eclesiástica, Goa como a “Roma do Oriente” no final do século XVI já era uma arquidiocese, cuja jurisdição abrangia do Cabo da Boa Esperança até a China. De acordo com Francisco de Sá<sup>332</sup>, a presença da Igreja Católica na Índia pode ser dividida em quatro períodos.

No primeiro, que se estendeu de 1505 até 1514, o clero que chegava ao Oriente estava subordinado ao Vigário de Tomar (Ordem de Cristo), que, por sua vez, elegia os Vigários Gerais.

No segundo momento, de 1514 a 1550, o clero passou a ser subordinado ao Bispado de Funchal. Período em que se criou a diocese de Goa (1534), cuja jurisdição recaia sobre todas as comunidades cristãs do Cabo da Boa Esperança até a China<sup>333</sup>. Sendo assim, a Igreja de Santa Catarina erigida à Sé Catedral.

No terceiro período (1550-1557), a diocese de Goa passou a ser sufragânea do Arcebispado de Lisboa. Já no quarto período, que se iniciou em 1557 e se estendeu até o ano de 1886, a diocese de Goa foi desmembrada de Lisboa, sendo elevada a Arquidiocese Metropolitana e Primaz da Índia e governada por Arcebispos de Goa. A partir de 1886, passou a ser governada por Patriarcas das Índias Orientais.

Quando da chegada de frei Aleixo, a arquidiocese tinha passado por quatro concílios diocesanos (1567, 1575, 1585 e 1592), que juntando o concílio de 1606 e o concílio de Diamper (1599) realizados pelo arcebispo frei Aleixo revelam uma frequência elevada, sem semelhante nas outras dioceses do reino, segundo Bethencourt<sup>334</sup>. Essa quantidade de concílios, cujo objetivo principal era uniformizar as práticas e as crenças religiosas, demonstra a necessidade de conservar a fé católica no vasto território que compreendia a Arquidiocese de Goa. Em 1595, a arquidiocese tinha quatro dioceses sufragâneas: Malaca – criada em 1557; Cochim – criada em 1558; Macau – de 1575; e Funai (Japão) – de 1588. Durante a prelazia de frei Aleixo foi criada a diocese de Meliapor (1606) e a de Angamale-Cranganor foi submetida ao Padroado Português do Oriente, em 1600, após o Concílio de Diamper (1599)<sup>335</sup>. A subdivisão da arquidiocese em dioceses sufragâneas evidencia a expansão da fé romana no Oriente à medida que se expandia o Império Português e a

---

<sup>332</sup> SÁ, Francisco Xavier Valeriano de. *O Padroado Português do Oriente e os Mitrados da Sé de Goa*. Lisboa: Plátano Editora, 2004, p. 39.

<sup>333</sup> BETHENCOURT, Francisco. A Igreja. In: BETHENCOURT, Francisco & KIRTI, Chauduri. (Dir) *Op. cit.*, 1998, v.1, p. 375.

<sup>334</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 1998, v.1, p. 376.

<sup>335</sup> *Ibidem*.

necessidade de uma administração mais local para atender as demandas das novas sociedades cristãs.

Existia uma forte presença de religiosos regulares, como dito anteriormente. Relatos de viajantes, como o do francês François Pyrard de Laval – que esteve em Goa entre junho de 1606 e fevereiro de 1610 – e do romano Pietro Della Valle – que permaneceu em Goa de abril de 1623 a novembro de 1624 –, evidenciaram a quantidade elevada de religiosos em Goa<sup>336</sup>. Sanjay Subrahmanyam identificou, para os anos entre 1633 e 1635, a quantidade de 599 clérigos regulares, em Goa, dentro de um total de 1.813 religiosos em todo o Estado da Índia<sup>337</sup>. Os principais foram os jesuítas e os franciscanos, mas também havia dominicanos, agostinianos e outros, que rumavam ao Oriente com intuito de “formar a vanguarda da Igreja militante e de serem súditos leais às suas respectivas Coroas”<sup>338</sup>. Apesar de terem objetivos em comum, nem sempre suas relações eram harmoniosas. Como tratou Boxer, havia rivalidade entre franciscanos e jesuítas, entre dominicanos e jesuítas e outras mais. Sendo assim, é importante ressaltar o papel estruturante do Padroado nas relações eclesiásticas, determinando e autorizando as missões e viagens dos clérigos e minimizando algumas vezes os conflitos entre eles.

O Santo Ofício de Goa já havia sido instalado desde 1560, com a mesma abrangência da arquidiocese, embora tenha começado a funcionar efetivamente um ano depois, com a chegada dos dois primeiros inquisidores, Aleixo Dias Falcão e Francisco Marques Botelho. Foi um dos quatro tribunais instalados nos domínios portugueses, sendo os outros três: Coimbra, Lisboa e Évora.

A estrutura administrativa do tribunal Goês seguia o modelo dos tribunais inquisitoriais do reino, com funcionários como alcaides, promotores, notários, cirurgiões, etc. Entretanto, Célia Tavares chamou a atenção para algumas diferenças entre essa inquisição e as outras. Por exemplo, o número de inquisidores diferia, já que em Goa eram dois inquisidores enquanto nos outros tribunais havia três. Outra variação era quanto à hierarquia

---

<sup>336</sup> Para as descrições de Goa feitas por Pyrard de Laval foi utilizada a versão portuguesa da Livraria Civilização de 1944, enquanto que para as descrições de Della Valle aproveitou-se a análise feita por Célia Tavares em sua tese, que por sua vez se baseou no trabalho de Ismael Gracias. Cf: PYRARD DE LAVAL, Francisco. *Viagem de Francisco Pyrard, de Laval contendo a notícia de sua navegação às Índias Orientais, Ilhas Maldivas, Maluco e ao Brasil, e os diferentes casos que lhe aconteceram na mesma viagem nos dez anos que andou nestes países (1601 a 1611)*. Porto: Livraria Civilização, 1944, 2 vols; TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Op. cit.*, 2004, pp. 197-204; GRACIAS, José António Ismael. *A Índia em 1623 e 1624: excertos das memórias do viajante italiano Pietro Della Valle*. Goa: Imprensa Nacional, 1915.

<sup>337</sup> SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Op. cit.*, 1995, pp. 312-315.

<sup>338</sup> BOXER, Charles. *Op. cit.*, 2007, p. 9.

entre os inquisidores, em Goa havia o cargo de primeiro inquisidor.<sup>339</sup> Os cargos de deputados e promotores do Santo Ofício eram ocupados, em sua maioria, por religiosos regulares, por exemplo, o frei Diogo de Santa Ana – agostinho que foi para a Índia com frei Aleixo, como dito anteriormente –, a quem foi possível acumular entre seus cargos dentro da estrutura eclesiástica o cargo de deputado da Inquisição.

Embora sua preocupação principal fosse com a heresia judaica, a Inquisição no Oriente com o passar do tempo foi adquirindo outros grupos à sua alçada, como os renegados, os neófitos e os “desvios” morais frequentes nas conquistas portuguesas do Oriente, como bigamia e sodomia. Desta forma, concorda-se com Francisco Bethencourt ao dizer que:

embora o judaísmo seja o “delito” com percentagem mais importante no número de detidos até 1582 – 261 num total de 761, ou seja, 34% –, nunca chegou a ser majoritário. O islamismo já nessa época representava uma percentagem importante das acusações – 214, ou seja, 28% do total –, encontrando-se valores significativos para proposições heréticas (11%), atos contra o santo ofício (9%), gentilidade (6%), protestantismo (4%) e bigamia (4%) [...] O Judaísmo desaparece praticamente desde 1583, mantendo-se com valores percentuais muito baixos durante as primeiras décadas do século XVII. O islamismo manteve-se estável durante a segunda fase, enquanto a “gentilidade” cresceu extraordinariamente, passando os hindus convertidos a ser o alvo preferido da atividade inquisitorial nos séculos XVII e XVIII.<sup>340</sup>

O Santo Ofício de Goa foi o mais ativo entre os tribunais portugueses em termos de número de casos. Dentre eles é possível identificar procedimentos contra as práticas de rituais hindus, a conversão compulsória dos órfãos indianos e as restrições a passagens de cristãos recém convertidos às terras de mouros e gentios, além dos casos tradicionais de ação contra: judaísmo, sodomia, bigamia, feitiçaria e outros. Entretanto, Célia Tavares sugeriu que essa grande quantidade de processos provavelmente decorria mais do fato de se tratar de um mundo de fronteira, do que de sua capacidade de perseguição mais radical<sup>341</sup>. Essa característica particular do Santo Ofício de Goa fazia com que muitos dos inquisidores já experientes, ficassem perplexos uma vez que as possibilidades de heresia ali eram constantes e variadas. Ou seja, eles eram incapazes de dar conta da religiosidade multifacetada presente no Oriente.

---

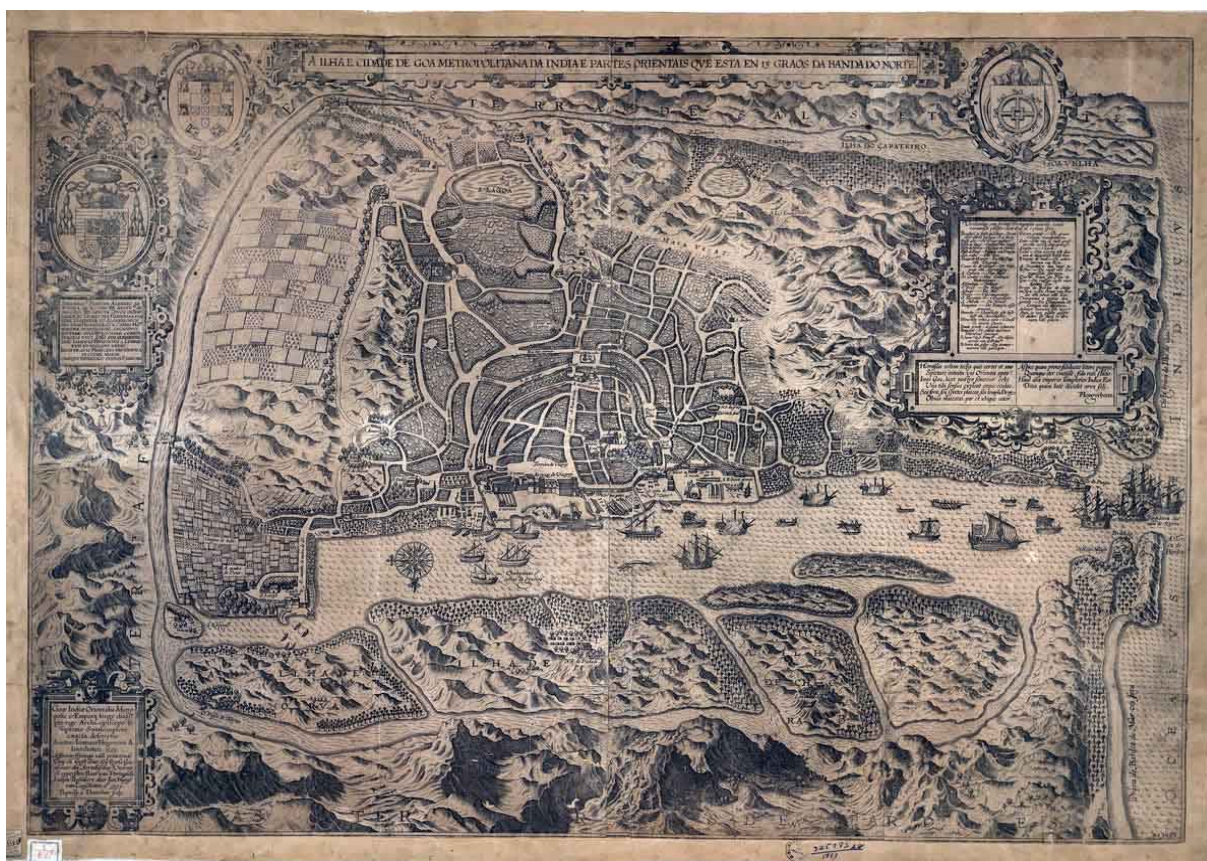
<sup>339</sup> Tavares, Célia. Santo Ofício de Goa: estrutura e funcionamento. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; e LAGE, LANA (org's). A inquisição em xeque. Temas, controvérsias, estudos de caso. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006, p. 48.

<sup>340</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1998, v.1, p. 384.

<sup>341</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004, p. 171.

No final do século XVI, Goa já havia consolidado sua imagem de “pólo da cristianização da Ásia e da África oriental”, no entanto, persistiam traços de *orientalização* ou de *indianização*<sup>342</sup>. O historiador indiano Sanjay Subrahmanyam<sup>343</sup> indicou que a cidade de Goa é vista pela historiografia como uma “encruzilhada cultural”. Segundo ele, os portugueses, quando lá chegaram, não encontraram uma realidade estática. A cidade era principalmente habitada por hindus, mas havia também mulçumanos, judeus e cristãos do Malabar que conviviam em certa harmonia, com exceções de algumas áreas de conflito político. Com a chegada dos portugueses acrescentaram àquela sociedade os cristãos de fé romana.

Mapa 2 – Cidade de Goa segundo Linschoten



Fonte: *A Ilha e Cidade de Goa Metropolitana da Índia*, autor Jan Huygen van Linschoten, de 1595. Apud: BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002<sup>344</sup>.

<sup>342</sup> Célia Tavares argumenta que estes os termos *indianização* e *orientalização* foram definidos por George Davison Winius em seu estudo *A lenda negra da Índia Portuguesa*. Vide: TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Op. cit.*, 2004, p. 197.

<sup>343</sup> SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império asiático português – 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995, p. 16.

<sup>344</sup> Esta imagem encontra-se no site da Biblioteca Mundial Digital. Disponível em: <<http://www.wdl.org/pt/item/22/>> Acesso em: 30 mai. 2012.

A cidade de Goa, propriamente dita, localizava-se a alguns quilômetros da costa, nas margens do rio Mandovi, possuindo 4 km<sup>2</sup> de área urbana, conforme Raquel de Brito<sup>345</sup>. Suas ruas principais eram pavimentadas, enquanto as secundárias, de terra batida. A entrada da cidade por via marítima se dava pelo Cais dos Vice-reis, o qual iniciava a rua principal da cidade, chamada Rua Direita ou dos Leilões. Nesse local centralizava a maior parte do comércio da cidade. Já a principal entrada terrestre se localizava na região do arsenal da cidade, mais precisamente, na Rua de São Pedro. O centro da cidade possuía dezesseis ruas principais, cinco das igrejas mais importantes e cinco conventos, fora os prédios da administração tanto local quanto de magnitude imperial, como a Misericórdia, o Tribunal da Inquisição e o Palácio dos Vice-reis<sup>346</sup>. Segundo Coates, os portugueses da época frequentemente chamavam a cidade de ilha devido aos pântanos existentes que circundavam parte do local<sup>347</sup>.

Rodeada de adversários políticos e religiosos, os católicos de Goa viviam numa região de fronteira, o que causava um sentimento de insegurança e medo não só pelos cercos que poderiam se formar – como o de 1570 –, mas também pelo fato de terem que conviver dentro dos muros da cidade com grupos de diferentes e, por muitas vezes, divergentes crenças religiosas e políticas. Deste modo, é possível notar como a sociedade goesa era marcada por uma grande diversidade sociocultural e caracterizada pela violência, num misto de costumes que os religiosos portugueses enxergavam como um mal a ser curado.

Os europeus do *Estado da Índia*, embriagados pelo fulgor dourado da sua propriedade comercial, haviam começado a levar uma vida altamente debochada. Os filhos dos fidalgos entregavam-se frequentemente e sem vergonha, a actividades licenciosas<sup>348</sup>.

Sendo assim, Goa era considerada uma cidade degradada e desvirtuosa tanto pelos religiosos quanto pelos viajantes. Luís de Camões – que esteve na Índia entre 1553 a 1569 – satirizou a sociedade nos *Disparates da Índia*, falou dos jogadores e beberrões na *Sátira do*

---

<sup>345</sup> BRITO, Raquel Soeiro de Brito. *Goa e as praças do Norte: revisitadas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, p. 99.

<sup>346</sup> *Ibidem*, pp. 99-100.

<sup>347</sup> COATES, Thimoty. *Degradados e órfãos: colonização dirigida pela coroa no império português 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses, 1998, p. 128.

<sup>348</sup> KAMAT, Pratima. Instituições cristãs de caridade e a mulher em Goa. In: *Oceanos*, nº 21, 1995, p. 48.

*Torneio*, e troçou das mulheres nas suas cartas<sup>349</sup>. Em seu artigo, Propécia de Figueiredo indicou que os relatos de viajantes como Garcia da Orta e João Huighens van Linschoten também apontavam esta característica da sociedade em Goa – que mesclava diversas culturas numa só ilha, como indianos, portugueses, judeus e mulçumanos – e a sua desmoralização, inclusive da parte feminina<sup>350</sup>. Amancio Gracias mencionou em seu artigo *Os primeiros europeus na Índia*, o caso de D. Paulo de Lima, conhecido como o “Hércules português”, que ganhou fama por cometer adultério com muitas mulheres casadas<sup>351</sup>. Para os religiosos e viajantes, essa decadência moral era responsável pelos vários casos de violência, adultério e assassinatos.

As críticas à sociedade goesa, feitas por viajantes e também por autores portugueses da época, geraram uma análise dos historiadores do século XIX e início do XX – como Alexandre Herculano e Oliveira Martins – sobre a questão da decadência do Estado da Índia. Segundo Célia Tavares, este conceito desencadeou uma longa discussão historiográfica que perdura até os dias atuais, em que é possível observar dois grupos de posições contrárias<sup>352</sup>. Apesar de algumas diferenças sobre o início e as causas da crise, autores como Jaime Cortesão, A. R. Disney e Kirti Chaudhuri defendem a existência de uma crise, decadência ou declínio do Império português no Oriente. O marco inicial varia entre meados do século XVI e início do XVII. As causas, por sua vez, são computadas desde a desproporção da grandeza do império frente ao contingente português, perpassando pelo desequilíbrio causado pela União Ibérica e corrupção dos funcionários da administração portuguesa, até a redução do poderio naval português em relação aos da Inglaterra e Holanda<sup>353</sup>.

O outro grupo é formado por historiadores acreditando que não houve uma crise, mas sim uma reestruturação do Império português ou “redefinição de linhas de força”, como destacou Tavares<sup>354</sup>. Nesse sentido, autores como João Paulo Oliveira e Costa, Artur Teodoro de Matos e Sanjay Subrahmanyam defendem, de formas complementares, sobre o que

---

<sup>349</sup> FIGUEIREDO, Propécia. A mulher indo-portuguesa. In: *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, nº 2-9. Nova Goa, 1928-1931, p. 8.

<sup>350</sup> FIGUEIREDO, Propécia. *Op. cit.*, 1928-1931, p. 6.

<sup>351</sup> GRACIAS, Amancio. Os primeiros europeus na Índia. In: *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, nº 1, 1926, p. 23. Apud: KAMAT, Pratima. *Op. cit.*, 1995, p. 48.

<sup>352</sup> Para maior aprofundamento da discussão historiográfica sobre a tese da decadência do Estado da Índia, vide: TAVARES, Célia. *Op. cit.*, pp. 197-204.

<sup>353</sup> *Ibidem*, pp. 199-201.

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 204.



aconteceu: a perda da hegemonia de Portugal no comércio oriental, mas não uma crise, pois a dinâmica e a importância do comércio oriental sobreviveram mesmo com os infortúnios causados pelos atritos com ingleses e holandeses. Oliveira e Costa ainda acrescenta que com D. João III o Império português, antes unipolar – concentrado no Oriente – passou a ser bipolar, tendo a Coroa dividido suas atenções com o Brasil<sup>355</sup>.

Dessa discussão, Tavares ressaltou a posição intermediária que Boxer assumiu ao propor uma alternativa à historiografia<sup>356</sup>. Para o autor, as perspectivas de alguns historiadores de enaltecimento da época dourada dos descobridores em detrimento à crise posterior que expunham eram exageradas, pois como o próprio defendeu “deve-se salientar que a ‘decadência’ de Portugal, tão lamentada naquele tempo e tão enfatizada pelos historiadores daí em diante, não foi evidente em todos os momentos e lugares, e houve intervalos de relativa calma e prosperidade”<sup>357</sup>.

Embora, tenham contribuído para gerar o pessimismo na interpretação historiográfica e posteriormente toda essa discussão tratada acima, os relatos de viajantes são bastante úteis para ter uma noção do cotidiano goês em fins do século XVI e início do XVII. Para esses homens o que mais chamava a atenção em Goa – além da violência da população – eram a religiosidade dos católicos e a grandiosidade dos edifícios goeses, conforme expressou Della Valle:

creio que não há país algum no mundo onde se façam tantas procissões ao ano, como em Goa. Isto é motivado pelo número de ordens religiosas, muito maior que a cidade carece; essas ordens gozam também de grande autoridade e são muito ricas; o povo naturalmente ocioso e ávido de espetáculos [...] aplicam-se prontamente a semelhantes coisas.<sup>358</sup>

As inúmeras festas e procissões realizadas em Goa eram formas da sociedade católica goesa demonstrar e afirmar a sua fé. A situação de se sentirem ilhados num território adverso, e por vezes inimigo, fazia com que utilizassem de grandes demonstrações públicas de devoção e construíssem igrejas imponentes para se firmarem naquela sociedade mista. Como

---

<sup>355</sup> Para maior aprofundamento da discussão historiográfica sobre a tese da decadência do Estado da Índia, vide: TAVARES, Célia. *Op. cit.*, pp. 201-203.

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>357</sup> BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 161.

<sup>358</sup> GRACIAS, José António Ismael. *Op. cit.*, 1915, pp. 152-153. Apud: TAVARES, Célia. *Op. cit.*, p. 198.

alertou Tavares, isso se constituía numa necessidade frente à grandiosidade dos templos e festas hindus e mulçumanos, criando assim uma espécie de “rivalidade visual”<sup>359</sup>.

Aos olhos dos viajantes as manifestações religiosas dos goeses eram supersticiosas e extravagantes. Pyrard, por exemplo, ao descrever as celebrações da Páscoa chamou atenção para o grande número de penitentes que seguiam as procissões de joelhos e mortificando-se. Já nas festas de Todos-os-Santos, os fieis ofereciam vinho e comidas aos mortos, deixando o chão das igrejas coberto de alimentos que só eram recolhidos ao término do festejo<sup>360</sup>. As igrejas de Goa eram, portanto, espaços de representatividade da fé portuguesa no Oriente.

Além de territórios destinados ao culto religioso, as igrejas se caracterizavam também como local de sociabilidade, onde os fieis podiam afirmar sua posição social e política. Nesse sentido, Pyrard destacou como a nobreza e os grandes mercadores sobressaíam dos demais nos cortejos e missas, com seus ricos trajes e grande quantidade de escravos e domésticos que levavam consigo. Suntuosidade exemplificada pelos costumes femininos:

as mulheres ricas e nobres [...] aparecem soberbamente vestidas ao modo de Portugal com vestidos pela maior parte de brocado de ouro, de seda e prata, ornados de pérolas, pedras preciosas, e jóias na cabeça, braços, mãos, e cintura; e cobrem-se com um véu do mais fino *crepe* do mundo, que lhe desce da cabeça até os pés. [...] Os seus vestidos e saias arrastam pelo chão. As chinelas ou *chapins* são abertos pela parte superior e só cobrem a ponta do pé, mas são todos bordados a ouro e prata em palheta até abaixo do chapim, e por cima coberto de pérolas e pedras preciosas [...]. Quando vão à igreja são levadas em palanquim o mais ricamente paramentado que é possível [...]; e nas igrejas estas alfaias são levadas por suas aias ou criadas, que são portuguesas ou mestiças. [...] As servidoras ou escravas vão atrás a pé, e chegam às vezes a ser quinze ou vinte [...]. E é para notar que os maridos também mandam acompanhar suas mulheres de seus pagens, com um homem ou dois de boa condição, portugueses ou mestiços, para as levar ou suster pela mão depois de descerem de seu palanquim, e a mais das vezes chegam a entrar dentro da igreja dentro do palanquim tanto é o seu receio de ser vistas na rua. Não trazem máscaras, mas andam todas tão arrebicadas, que é uma vergonha. E todavia não são elas que receiam de ser vistas, mas sim os maridos, que são tão zelosos, que mais não pode ser.<sup>361</sup>

Assim, o viajante continuou descrevendo o evento que se transforma o deslocamento dessas mulheres até a igreja, ressaltando que o fazem segundo suas posses e não qualidade. Esse relato revela a necessidade que as pessoas daquela sociedade tinham de exibir seus estatutos, desde os mais simples até os mais abastados.

Dessa maneira, é perceptível a forte estratificação e hierarquização da sociedade de origem portuguesa em Goa. Numa cidade em que, de acordo com o registro de Diogo do

---

<sup>359</sup> TAVARES, Célia. *Op. cit.*, p. 214.

<sup>360</sup> PYRARD DE LAVAL, Francisco. *Op. cit.*, 1944, vol. 2, pp. 77 e 97.

<sup>361</sup> PYRARD DE LAVAL, Francisco. *Op. cit.*, 1944, vol. 2, pp. 101-105.

Couto, existiam sessenta mil cristãos, no final do século XVI<sup>362</sup>, havia a grande nobreza, que recebia os cargos de vice-rei, de governador ou do alto comando militar, como capitão-mor. Russel-Wood indicou que eram esses os possuidores do privilégio de serem chamados de “dom”<sup>363</sup>. Em seguida, vinham os “fidalgos”, pertencentes à pequena nobreza, proprietários de terras ou pessoas aceitas como membros da corte a partir de mercês. Os chamados “homens de armas” pertenciam a este grupo. Entre o povo também havia uma divisão, podendo ser “homens-bons” ou “gente miúda”<sup>364</sup>.

Outro critério de diferenciação existia entre os que nasciam em Portugal – os chamados *reinóis* – e os nascidos na Ásia – fossem eles descendentes de pai e mãe portugueses ou só de uma parte, chamados *indo-portugueses*. Além disso, havia ainda o grupo dos casados e o dos solteiros. Os casados eram portugueses que, após terem servido ao rei, casavam na Índia com o intuito de se estabelecer, em detrimento dos solteiros, que eram em sua maioria soldados que estavam de passagem. Esses casados desempenhavam um papel muito importante na vida política da Índia, pertencendo a instituições influentes como a Câmara e a Misericórdia, ou pressionando “a Coroa no sentido de apoiar o comércio privado para além das carreiras da Coroa e de intervir militarmente a favor dos interesses comerciais dos casados contra concorrentes seus”<sup>365</sup>.

Como dito anteriormente, os portugueses – todos em geral – tinham clara consciência das suas posições na sociedade e a fim de se destacarem frente aos outros e obter reconhecimento desempenhavam ações que garantissem o apreço régio ou se autorrepresentavam com ações exacerbadas, como se apresentarem vaidosamente e ostensivamente em procissões e festas como criticou Van Linschoten<sup>366</sup>.

Não foram encontrados muitos trabalhos no que se refere à historiografia de gênero na Índia. Thimoty Coates evidenciou que mulheres e órfãos não foram frequentes objetos da literatura histórica<sup>367</sup>. Dentre os estudos encontrados podem ser destacados os de Charles

<sup>362</sup> Esse dado de Diogo do Couto foi mencionado por Francisco Bethencourt, vide: BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1998, v.1, p. 358.

<sup>363</sup> RUSSEL-WOOD, A. J. R. *A sociedade portuguesa no ultramar*. In: BETHENCOURT, Francisco & KIRTI, Chauduri. (Dir) *Op. cit.*, 1998, v.1, pp. 268 - 281.

<sup>364</sup> Segundo Russel-Wood, este termo foi refletido por Gaspar Correia em seu trabalho *Lendas da Índia*. Vide: RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Op. Cit.*, 1998, v.1, p. 269.

<sup>365</sup> Segundo Russel-Wood, este termo foi refletido por Gaspar Correia em seu trabalho *Lendas da Índia*. Vide: RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Op. Cit.*, 1998, v.1, p. 271.

<sup>366</sup> FIGUEIREDO, Propécia. *Op. Cit.*, 1928-1931, pp. 6-8.

Boxer, Propécia Figueiredo, Fátima da Silva Gracias, Pratima Kamat, Elaine Sanceau, Elsa Penalva e do próprio Coates, já mencionado<sup>368</sup>. Há também livros que reúnem textos de diversos autores dedicados a tratarem de temas voltados para a condição da mulher na expansão portuguesa e no Império Ultramarino Português<sup>369</sup>, mas esse é um tema ainda carente de mais e aprofundados estudos.

Similarmente à estratificação na sociedade portuguesa na Índia, também é possível perceber uma distinção entre as mulheres que viviam em Goa. De modo geral, essas mulheres estavam divididas em duas grandes categorias: cristãs e não cristãs. Dentre as últimas – de maior quantidade na cidade – encontravam as chamadas gentias, fossem elas hindus ou mouras, algumas escravas e mulheres de várias nacionalidades<sup>370</sup>.

Em seu artigo sobre a mulher indiana nas cartas dos jesuítas, Maria de Deus Manso<sup>371</sup> argumentou que estes distinguiam as mulheres em: anônima, nobre e pública. A primeira era a mulher simples do povo, a mãe, esposa, irmã e filha. Em muitos casos a iniciativa da conversão familiar partia desse tipo de mulher. A mulher nobre era objeto de conversão essencial para os jesuítas naquele meio, pois por terem maior prestígio social e econômico seu exemplo poderia ser seguido pelas outras. Sendo assim, procuravam converter ou simplesmente se regozijavam com a conversão de nobres nativas e princesas, como foi o caso de Meale, filha do aspirante ao trono de Bijapur, que contra a vontade de sua família se convertera ao cristianismo e foi morar em Goa sob a proteção dos portugueses<sup>372</sup>. O último tipo, a mulher pública, nomeadamente as bailadeiras, solteiras e viúvas, as quais não gozavam

<sup>367</sup> COATES, Thimoty. Colonização feminina patrocinada pelos poderes públicos no Estado da Índia. In: *Oceanos*, nº 21, jan-mar 1995, p. 36.

<sup>368</sup> Vide: BOXER, Charles. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977; FIGUEIREDO, Propécia Correia Afonso de. A mulher indo-portuguesa. In: *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, n. 2-9. Nova Goa, 1928-1931; GRACIAS, Fátima da Silva. *Kaleidoscope of women in Goa, 1510-1961*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1996; KAMAT, Pratima. Instituições cristãs de caridade e a mulher em Goa. In: *Oceanos*, nº 21, 1995; SANCEAU, Elaine. *Mulheres portuguesas no ultramar*. Porto: Livraria Civilização, 1979; PENALVA, Elsa. *Mulheres em Macau: dona honradas, mulheres livres e escravas (séculos XVI e XVII)*. Lisboa: CHAM; Centro Científico e Cultural de Macau, 2011.

<sup>369</sup> Vide: SOUZA, Maria Reynolds; JOAQUIM, Teresa; CANÇO, Dina; PIRES, Pedro; e CASTRO, Isabel (edição). *O rosto feminino na expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses; Caixa Geral de Depósitos; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Oriente, 1995; SARMENTO, Clara (coord.). *Condição feminina no Império Colonial Português*. Porto: Fundação Instituto Politécnico do Porto; Edições Politema; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2008.

<sup>370</sup> GRACIAS, Fátima da Silva. *Kaleidoscope of women in Goa, 1510-1961*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1996, p. 31.

<sup>371</sup> MANSO, Maria de Deus Beites. A mulher indiana nas cartas dos jesuítas. In: SOUZA, Maria Reynolds; JOAQUIM, Teresa; CANÇO, Dina; PIRES, Pedro; e CASTRO, Isabel (edição). *O rosto feminino na expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses; Caixa Geral de Depósitos; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Oriente, 1995, pp. 701-704.

<sup>372</sup> MANSO, Maria de Deus Beites. *Op. cit.*, 1995, p. 704.

de prestígio social, foram as que mais preocupações trouxeram aos missionários. As duas primeiras pela devassidão moral que as autoridades eclesiásticas viam nelas, fosse por causa da dança, ou do canto ou da prostituição. E as últimas, devido à prática do *sati*, ritual em que as viúvas dos naires – uma casta de guerreiros – eram obrigadas pela comunidade hindu a se imolarem junto ao corpo de seus maridos<sup>373</sup>, visto pelos religiosos como uma prática suicida que devia ser vedada.

Entre as mulheres cristãs, Fátima Gracias percebeu a seguinte divisão: havia as *reinóis*, que da mesma forma que os homens eram nascidas em Portugal, dentre elas estavam as mulheres de oficiais, as *órfãs del Rei* – moças *casadoiras* que eram enviadas a Goa com intuito de casar e estabelecer-se na Índia –, as aventureiras – que iam para a Índia escondidas nas naus e as degradadas e prostitutas – mulheres que iam pagar por seus crimes ou redimir seus pecados em terras das conquistas portuguesas; as *castiças*, filhas de pais portugueses, mas que nasceram na Índia; as *mestiças*, nascidas da união de portugueses com nativos – estas se situavam numa posição abaixo das anteriores; e, por fim, as recém convertidas, nativas que se convertiam ao cristianismo, o que era mais comum entre mulheres de uma condição social mais elevada do que entre as mais humildes<sup>374</sup>.

Por terem uma maior visibilidade nesta pesquisa, serão estudadas as mulheres cristãs dos primeiros grupos mencionados acima. Deste modo, será seguida a divisão feita por Thimoty Coates quando analisou a colonização portuguesa através das mulheres. Assim, interessa refletir sobre os grupos das casadas, das órfãs e das de má fama, já que foram estas que povoaram, em sua maioria, as instituições fundadas por frei Aleixo – analisadas posteriormente.

As casadas eram, como já foi explicitado, mulheres que embarcavam de Portugal para Índia por vontade própria ou de seus maridos, com o intuito de acompanhá-los. Inicialmente, era vetado o embarque de mulheres portuguesas nas naus que iam para as colônias. Apesar da proibição, muitas se aventuraram embarcando escondidas e disfarçadas de homem<sup>375</sup>. Devido a essa proibição, a primeira política de colonização, realizada por Afonso de Albuquerque na Índia, foi a promoção de casamentos entre portugueses e indianas. Política que, segundo Coates, persistiu até 1519, quando foi proibida pela coroa. Posteriormente, foi dada às

---

<sup>373</sup> Cf. GRACIAS, Fátima da Silva. *Op. cit.*, 1996, p. 45 e MANSO, Maria de Deus Beites *Op. cit.*, 1995, p. 703.

<sup>374</sup> GRACIAS, Fátima da Silva. *Op. cit.*, 1996, p. 31.

<sup>375</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1995, p. 34.

mulheres portuguesas a autorização de embarcarem rumo ao Oriente. Embora, não fossem muitas as que se aventuravam, seus maridos eram, essencialmente, oficiais importantes, governadores ou vice-reis<sup>376</sup>.

Entretanto, houve, entre os menos privilegiados, pessoas que levassem seus familiares para o Oriente. Alice Rodrigues indicou que Diogo do Couto, na Década V, se referiu a Antonio Pedro como um soldado que levou consigo uma irmã casada e seu cunhado<sup>377</sup>. O médico Garcia de Orta também embarcou com seus familiares e muitos os seguiram posteriormente, de acordo com Charles Boxer<sup>378</sup>. Thimoty Coates também ressaltou que havia, de vez em quando, famílias reinóis vivendo nas colônias portuguesas, embora o mais comum entre os portugueses mais simples fosse o casamento com nativas convertidas<sup>379</sup>, o que demonstra a falta de controle da coroa sobre a sociedade ultramarina.

Algumas pessoas, como o Vigário de Évora Miguel Vaz, eram a favor da colonização através do envio de casados<sup>380</sup> – como se sucedeu com os colonos espanhóis na América Espanhola e, posteriormente, os ingleses. Porém, esta política não foi implementada. Segundo Coates, a escolha de D. João III foi a de enviar órfãs desamparadas, conhecidas como *órfãs del rei*, a partir de 1545, com o intuito de as casar com homens que quisessem se estabelecer nas colônias<sup>381</sup>.

As primeiras órfãs, vindas do Recolhimento do Castelo, em Lisboa, quando desembarcavam em Goa ficavam sob a responsabilidade de famílias fidalgas e sustentadas pela Misericórdia. Eram todas “muito boas filhas e criadas em toda a virtude e bom ensino e em saberem coser e lavrar e fazer das suas mãos aquilo que pertence a moças que hão-de casar”<sup>382</sup>. Segundo Coates, foi nas décadas de 1570 e 80 que as órfãs começaram a ser

<sup>376</sup> Não há indicação nos trabalhos de Thimoty Coates quando as mulheres foram autorizadas a embarcarem para a Índia, no entanto, sabe-se que, em 1545, D. João III iniciou o envio de órfãs do reino. Cf: COATES, Thimoty. The Convent of Santa Mónica of Goa and single women in the Estado da Índia, 1550-1700. In: *Faces de Eva: estudos sobre mulher*, nº 8. Lisboa: Edições Colibri/Universidade Nova de Lisboa, 2002, pp. 67-81; COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 194

<sup>377</sup> RODRIGUES, Alice. Alguns subsídios para o estudo da mulher, através da obra de Diogo do Couto. In: SOUZA, Maria Reynolds; JOAQUIM, Teresa; CANÇO, Dina; PIRES, Pedro; e CASTRO, Isabel (edição). *Op. cit.*, 1995, p. 696.

<sup>378</sup> BOXER, Charles. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977, p. 82.

<sup>379</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 270.

<sup>380</sup> D'ARMADA, Fina. As mulheres nas naus da Índia (séc. XVI). In: SOUZA, Maria Reynolds; JOAQUIM, Teresa; CANÇO, Dina; PIRES, Pedro; e CASTRO, Isabel (edição). *Op. cit.*, 1995, p. 218.

<sup>381</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 2002, p. 68.

<sup>382</sup> Trecho da carta escrita pelos irmãos da Confraria da Paixão de N. S. Jesus Cristo a D. João de Castro, em 1546, presente na Coleção de S. Lourenço, livro IV, citado por CORREIA, Germano. *História da colonização portuguesa na Índia*. Lisboa: Agência das Colônias, 1948, v. 2, pp. 64-65. Apud: D'ARMADA, Fina. *Op. cit.*, 1995, p. 219.

enviadas com maior frequência<sup>383</sup>. Essa política de envio de órfãs resolvia algumas demandas do Império, como recompensar os nobres e fidalgos dos serviços prestados à Coroa, solucionar o problema do aumento de órfãs em Portugal, como também incentivar o sistema de colonização, criando assim “uma elite populacional estável”<sup>384</sup>.

José Ferreira Martins, em seu trabalho sobre a Misericórdia de Goa, apontou que a assistência às órfãs del rei era repartida entre a Misericórdia, responsável por providenciar a alimentação e moradia das donzelas até o casamento; a Câmara, cuja função era acertar os casamentos através dos casamenteiros; e o vice-rei ou governador, que completava o processo concedendo o dote<sup>385</sup>. De início os dotes eram em dinheiro ou postos e cargos de gerência nas cidades, fortes e feitorias. Porém, contínua vinda das órfãs do reino e o aumento de órfãs nascidas em Goa – filhas de portugueses que morriam servindo ao rei – trouxeram problemas às autoridades locais, que tentavam equilibrar o amparo aos dois tipos de órfãs com o declínio das riquezas do império português do Oriente. A permanência dessa política se tornava cada vez mais difícil, tanto que já em 1561, o arcebispo de Goa, Francisco Marques Botelho se queixava dizendo:

cada ano envia Vossa Alteza a estas partes muitas órfãs e pela obrigação que tenho lhe lembro que há cá muitas honradas e mui desamparadas, cujos pais morreram na guerra, ou gastaram boa parte da vida em seu serviço, parece que primeiro devem ser estas amparadas [...]<sup>386</sup>

Quando da chegada de frei Aleixo, as órfãs de Goa, que já tinham dificuldade de casar, ficavam muitas vezes à mercê de criados e parentes, e como disse o próprio frei corriam o risco de “ficarem pobres, a perderem-se logo”<sup>387</sup>. Desta forma, pode-se estabelecer sendo este mais um dos motivos que influenciaram o arcebispo a fundar, neste caso, o Recolhimento de Nossa Senhora da Serra.

O terceiro grupo de colonização feminina – segundo termo utilizado por Coates<sup>388</sup> – era composto pelas mulheres de má fama, prostitutas ou degredadas. Estas últimas foram

<sup>383</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 236.

<sup>384</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1995, p. 36.

<sup>385</sup> MARTINS, José Frederico Ferreira. *História da Misericórdia de Goa*. Vol. 1. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1910-1914, p. 269.

<sup>386</sup> BAIÃO, Antônio. *A Inquisição de Goa – correspondência dos inquisidores da Índia (1569-1630)*. Vol. 2. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, p. 63. Apud: D’ARMADA, Fina. *Op. cit.*, 1995, p. 219.

<sup>387</sup> FREITAS, Bernardino José de Senna. *Op. cit.*, 1890, vol. III, p. 11.

<sup>388</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1995, pp. 34-43.

estudadas por Fina D'Armada<sup>389</sup>. Mulheres, muitas vezes acusadas de bruxaria ou práticas judaizantes, que eram condenadas pela Inquisição no reino a serem enviadas para vários lugares do Império, inclusive Goa, onde deveriam purgar seus pecados e pagar por seus crimes.

As prostitutas, a partir do Concílio de Trento, passaram a ter a opção de se enquadrarem na sociedade com o surgimento de recolhimentos destinados às que queriam mudar de vida, chamadas *arrepentidas* ou *madalenas*. Conforme Coates, com Trento viu-se em vários países da Europa católica surgirem esses tipos de casas, constituindo num fenômeno social complexo<sup>390</sup>. Faziam parte de uma estratégia da Coroa com a Igreja que objetivavam não só impulsionar casamentos e criar famílias, mas também punir a sexualidade marginalizada<sup>391</sup>. Em Portugal, essas casas foram criadas em cidades como Évora, Braga e Lisboa, sendo nessa última fundado, em 1587, tendo como missão “regenerar mulheres e conduzi-las à vida honesta para um possível casamento”<sup>392</sup>.

Como ressaltou Coates, a casa das madalenas de Lisboa desempenhou um importante papel na colonização do Império português, pois suas habitantes eram utilizadas como colonizadoras a partir do momento em que eram enviadas a algum lugar do Império com o objetivo de casarem. Em Goa, foi frei Aleixo o responsável pelo início dessa prática reformista europeia, fundando um recolhimento em que prostitutas eram educadas e preparadas para reintegrá-las na sociedade através de casamentos<sup>393</sup>.

#### **2.4 Entre fundações de igrejas, visitas pastorais e concílios: as obras reformadoras realizadas por frei Aleixo no Arcebispado de Goa**

D. Frei Aleixo de Menezes ao chegar a Goa, encontrou uma arquidiocese inquieta e à espera de um prelado diante dos quase dois anos sem um arcebispo, já que o último, D. Frei Matheus de Medina, havia renunciado o cargo em 1592 e no período entre 1593 e 1595, o

---

<sup>389</sup> D'ARMADA, Fina. *Op. cit.*, 1995, p. 221.

<sup>390</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 217.

<sup>391</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1995, p. 40.

<sup>392</sup> *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*. Vol. VI, p. 106. Apud: COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 219.

<sup>393</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, pp. 217-220.



bispo de Cochim, D. Frei André de Santa Maria, ficou encarregado do governo da arquidiocese<sup>394</sup>. Quanto ao cabido, achou muitos clérigos presos no aljube, acusados de lascívia e usurpação de bens e rendas. Encontrou também uma sociedade que, segundo ele, estava faminta e desmoralizada<sup>395</sup>. A partir de então, iniciou logo uma série de atividades caracterizadas principalmente pela caridade.

A caridade “com a fé e a esperança, é uma das três virtudes teológicas”<sup>396</sup>. A prática dessas virtudes tem como finalidade a aproximação do homem com Deus. Do latim *caritas*, caridade significa amor ao próximo. Para Max Weber, caridade era uma ética religiosa desenvolvida pela religião profética e fraternal de “amor ao sofredor *per se*”<sup>397</sup>. No texto *Rejeições do mundo e suas direções*, no qual Weber analisou as tensões existentes entre a religião de fraternidade universalista e os valores mundanos – definindo cinco áreas de confronto: a esfera econômica, a política, a estética, a erótica e a intelectual – a crença numa profecia de salvação do homem após a morte direcionava as ações dos indivíduos. Essa fé levava o homem a “dirigir o modo de vida para a busca de um valor sagrado. Assim compreendida, a profecia ou mandamento significava, pelo menos relativamente, a sistematização e racionalização do modo de vida, seja em pontos particulares ou no todo”<sup>398</sup>. Desse modo, ela criava uma comunidade voltada para a aproximação do salvador e de seus irmãos de fé em detrimento dos parentes naturais. Uma comunidade fraternal que seguia o princípio de que “tua necessidade de hoje pode ser minha necessidade de amanhã”<sup>399</sup>.

A caridade sempre foi uma preocupação essencial por parte de frei Aleixo, que tinha como uma de suas principais finalidades o benefício de sua ordem. Ainda em Portugal, quando lhe foram dados os cargos de prior nos conventos de Torres Vedras, de Santarém e da Graça de Lisboa, se dedicou a várias obras caritativas. Na viagem para Goa, tratou dos doentes com sua botica e com sua provisão de galinhas. A historiografia eclesiástica – como já mencionado – exaltou essa característica do prelado como demonstrações de mera piedade e de desapego aos bens materiais. Porém, a partir do texto de Sanjay Subrahmanyam<sup>400</sup>, é

---

<sup>394</sup> SÁ, Francisco Xavier Valeriano de. *O Padroado Português do Oriente e os Mitrados da Sé de Goa*. Lisboa: Plátano Editora, 2004, p. 82.

<sup>395</sup> CALZADA, Juan Carlos Gutiérrez. *Op. cit.*, 1996, p. 74.

<sup>396</sup> MATHIEU-ROSAY, Jean. *Dicionário do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992, p. 71.

<sup>397</sup> WEBER, Max. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1946, p. 377.

<sup>398</sup> WEBER, Max. *Op. cit.*, 1946, p. 375.

<sup>399</sup> *Ibidem*, p. 378.

possível vê-la também como parte do jogo de poder político e religioso, já que a ordem dos agostinianos havia se instalado tarde no Oriente e precisava de grandes obras a fim de elevar sua imagem desgastada pelo “cisma” causado por Lutero na Alemanha. Ele também utilizava suas ações caritativas como arma contra os ganhos excessivos das autoridades locais e a falta de cuidado que estas tinham para com o menos favorecidos.

Logo nas primeiras semanas em que estava em Goa, frei Aleixo procurou se informar das necessidades dos fiéis da cidade. Segundo Joaquim de Bragança, encarregou Pe. Luiz Laivão, padre jesuíta, de realizar um censo das pessoas pobres e envergonhadas da cidade, aos quais dava uma “tença” mensal. Também dava esmola aos capitães e soldados necessitados e ainda almoçava todos os dias com 12 pobres<sup>401</sup>. Essas atividades o endividaram, como contou ao tio, na carta de 9 de dezembro de 1597: “Vivo pobre e com dívidas; porque as necessidades d’esta terra, que se não representam como as de lá [Lisboa], são tantas e tão urgentes, que me será mais fácil vender-me, que deixar de lhe acudir”<sup>402</sup>. Com essas ações e com a reforma do cabido, frei Aleixo ganhou muitos créditos com a sociedade portuguesa em Goa, que foram acrescidos com suas atuações no contexto metropolitano.

Como arcebispo, frei Aleixo foi o grande reformador que rei Filipe II almejava, governando com pulso firme a Arquidiocese de Goa. Exemplo disso foi quando formulou um decreto em que determinava o modo dos sacerdotes se conduzirem na administração dos sacramentos e demais atividades da vida cristã, de acordo com as determinações tridentinas<sup>403</sup>. Outro episódio que também transparece sua preocupação com a reforma da Igreja no Oriente foi quando enviou uma carta ao bispo de Malaca, D. João Ribeiro Gaio, pedindo que ao deixar a diocese – por motivos de sua aposentadoria – o bispo se dirigisse a Portugal, a fim de tratar com o rei assuntos de interesse para o bem espiritual das dioceses da Índia. D. João Ribeiro seria a pessoa mais indicada, na visão de frei Aleixo, devido ao seu zelo para com as coisas da diocese<sup>404</sup>. A carta revela mais uma vez o caráter diplomático do religioso que desejava assim ter um representante no reino para defender seus interesses no

<sup>400</sup> SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Op. cit.*

<sup>401</sup> BRAGANÇA, Joaquim O. Introdução. In: GOUVEA, Frei Antonio de. *Jornada do Arcebispo*. Edição fac-símile. Lisboa: Edições Didaskalia, 1988.

<sup>402</sup> *Carta de 9 de dezembro de 1597*. Apud: FREITAS, Bernardino José de Senna. *Op. cit.*, 1890, vol. III, p. 15.

<sup>403</sup> CALZADA, Juan Carlos Gutiérrez. *Op. cit.*, 1996, p. 75.

<sup>404</sup> Infelizmente, no fragmento da carta em italiano transcrita por Carlos Alonso, seu conteúdo não deixou explícito que assuntos seriam esses de que falava frei Aleixo. *Carta de Fr. A. de Meneses al obispo de Malaca D. Juan Ribero Gaio, de Goa, 22 de Abril de 1596*. Apud: ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1964, pp. 283-284.

Oriente. Historiadores como Carlos Alonso e Joaquim Bragança, consideraram frei Aleixo um verdadeiro apóstolo, comparando-o a Francisco Xavier, por ter realizado muitas das várias visitas pastorais pessoalmente, percorrendo desde igrejas da própria Goa até as províncias do Norte e Ormuz e depois às terras do sul <sup>405</sup>, e não se contentando apenas em enviar missionários e representantes.

A principal e mais conhecida dessa atuação pastoral do prelado foi a realizada na costa do Malabar, na parte sul da Índia, onde viviam os chamados cristãos de São Tomé. Frei Aleixo foi como delegado do Pontífice Clemente VIII, na tentativa de congregar os gentios e esses cristãos à fé cristã romana. Desta maneira “as visitas pastorais eram instrumentos utilizados para garantir a eficácia do governo episcopal e uma forma de transmitir o modelo disciplinar (mais fácil de vigorar no ‘centro’) até as ‘periferias’ da cristandade”<sup>406</sup>. A partir dessa visita se realizou o Concílio de Diamper, entre os dias 20 e 26 de junho de 1599, cujo objetivo era sanar as deficiências da liturgia das igrejas malabares através de uma reforma litúrgica e do catecismo<sup>407</sup>. A partir de suas resoluções, rebatizou os clérigos que participaram do concílio; ordenou a tradução da liturgia romana para o siríaco a fim de que os clérigos aprendessem a administrar todos os sacramentos; e as Constituições da Diocese de Goa foram aplicadas à nova diocese de Angamale – salvo as alterações feitas durante o concílio –, que adotou as determinações do Concílio de Trento.

De acordo com Casimiro Nazareth, o Sínodo de Diamper foi bem aceito pelo papado, pois já haviam sido enviadas muitas diligências anteriormente sem obter êxito<sup>408</sup>. Sobre este tema, Frei Antônio Gouvea escreveu uma obra, publicada em 1606, em que contou os pormenores dessa cristandade e dos feitos do arcebispo<sup>409</sup>. Há ainda muitos estudos sobre a

---

<sup>405</sup> ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, p. 35 e BRAGANÇA, Joaquim O. *Op. cit.*, 1988.

<sup>406</sup> FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em História) – UFF, Rio de Janeiro, Departamento de História, 2008, p. 107.

<sup>407</sup> As resoluções do concílio foram escritas pelo próprio arcebispo que as enviou a Portugal, sendo publicadas em 1606 sob o título *Synodo Diocesano da Igreja e Bispado de Angamale dos antigos christãos de S. Thomé das Serras do Malabar da parta da Índia Oriental*. Coimbra: Diogo Gomes Loureiro. Vide: SILVA, Innocencio Francisco da. *Diccionario Bibliográfico Portuguez*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859, pp. 26-27.

<sup>408</sup> NAZARETH, Casimiro Christovam. *Mitras lusitanas no oriente: catalogo chronologico-historico dos prelados da igreja...* Nova Goa: Imprensa Nacional, 1887, pp. 66-67.

<sup>409</sup> A obra de Frei Antonio Gouvea, intitulada *Jornada do Arcebispo de Goa D. Frei Aleixo de Meneses, Primaz da Índia Oriental* (Coimbra: Diogo Gomes Loureiro, 1606), foi fundamental para conhecimento da cristandade de São Tomás, tanto que foi traduzida logo após três anos, depois em latim (século XVIII) e em inglês, no século XIX. Cf: BRAGANÇA, Joaquim O. *Op. cit.*, 1988; e CALZADA, Juan Carlos Gutiérrez. *Op. cit.*, 1996.

visita, mas coube aqui apenas fazer uma pequena síntese da importância dela como uma atividade que logrou mais fama de reformador ao já afamado Menezes.

Em 1606, o arcebispo convocou o quinto e último Concílio Provincial em Goa, que foi celebrado em quatro sessões, das quais saíram 149 decretos, que deliberavam sobre a conversão dos infiéis, a administração da cristandade, das coisas e do governo eclesiástico e da reforma dos costumes da sociedade cristã<sup>410</sup>. Um dos objetivos do concílio era evitar que os costumes religiosos da população fugissem do controle eclesiástico. Conforme Casimiro Nazareth, frei Aleixo também trabalhou na conversão de gentios, tendo ele mesmo batizado vários, inclusive da nobreza nativa, entre eles um príncipe mogol e seus três sobrinhos<sup>411</sup>.

Como dito anteriormente, frei Aleixo foi um grande impulsionador de sua ordem no Oriente, mas como um bom sabedor do jogo de poder de sua sociedade também beneficiou outras ordens, tendo um bom relacionamento com as já instaladas. Dentre as fundações que auxiliou dessas ordens estavam a Igreja de São Boaventura, o Convento de São Francisco, o Seminário de Rachol, o colégio dos jesuítas e a Igreja do Bom Jesus – também pertencente à Companhia de Jesus –, a qual sagrou em 15 de maio de 1605, como sugeriu Carlos de Morais<sup>412</sup>. Nessa igreja que, posteriormente, foi transferido o corpo de S. Francisco Xavier, onde permanece até hoje.

No que concerne à fundação de igrejas, edificou mais de 113 paróquias, entre elas as de S. Aleixo e da Santíssima Trindade em Goa, S. Luzia em Ellá, como também igrejas em Benaúlim, Aldoná, Corlim, Gandaulim, etc<sup>413</sup>. Com o favorecimento do arcebispo a sua ordem, os Agostinhos cresceram em quantidade e amplitude. O próprio frei deu notícias desse desenvolvimento ao seu tio: “As [notícias] da Ordem, que cá, pela bondade de Deus, vai em crescimento; e começam a mostrar melhor rosto do que os anos atrás”<sup>414</sup>. De acordo com Carlos Alonso, a Ordem, com as ações de frei Aleixo, chegou a se igualar com as demais<sup>415</sup>,

---

<sup>410</sup> Carlos Alonso acrescentou que nas atas do concílio não havia menção da data em que se iniciou e terminou o mesmo, constando somente a data da segunda sessão, celebrada em 2 de março de 1606. Vide: ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, p. 215.

<sup>411</sup> NAZARETH, Casimiro Christovam. *Op. cit.*, 1887, p. 70.

<sup>412</sup> MORAIS, Carlos Alexandre. *Cronologia Geral da Índia Portuguesa. 1498-1962*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p. 85.

<sup>413</sup> NAZARETH, Casimiro Christovam. *Op. cit.*, 1887, p. 70.

<sup>414</sup> *Carta de 9 de dezembro de 1597*. Apud: FREITAS, Bernardino José de Senna. *Op. cit.*, 1890, vol. III, p. 19.

<sup>415</sup> ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, p. 50.

mas é sabido que semelhante à Companhia de Jesus não houve, nem em número, nem em missão.

Das fundações de igrejas e colégios pertencentes aos agostinhos realizadas ou incentivadas pelo arcebispo, pode-se destacar o Colégio de Nossa Senhora do Pópulo (1602), o convento e igreja Nossa Senhora da Graça de Mascate (1597), como também igrejas em Mombaça, Melinde e Zanzibar. Ergueu também uma igreja e convento em Damão, além de ceder à Ordem a Igreja da Anunciata em Baçaim que pertencia à cúria episcopal, entre outros feitos<sup>416</sup>. Contudo seu zelo não ficou preso à reforma da Igreja do Oriente, em geral, sua preocupação também se voltou para os costumes e modo de vida da mulher de origem portuguesa em Goa, os quais tentaria corrigir com a fundação de instituições direcionadas a essa parte da população.

## **2.5 Maria e o padre: a preocupação do arcebispo com a manutenção da virtude feminina**

A preocupação com a preservação e manutenção da virtude feminina era uma das ações caritativas mais importantes para o homem português da Época Moderna e estava na pauta das determinações do Concílio de Trento. Frei Aleixo como representante da reforma na Igreja do Oriente não poderia deixar de lado esse pormenor, embora se entenda que a relação com as mulheres de sua família também pode tê-lo influenciado.

Como dito anteriormente, o futuro das mulheres de sua família – mãe, irmã e sobrinha – foi uma das prerrogativas na negociação de frei Aleixo com o rei para sua ida a Índia. Após conseguir o que pretendia, embarcou na nau com a promessa do rei de ampará-las. Vale ressaltar que a negociação recaia sobre a qualidade de amparo que devia ser dada à mulher nobre. No entanto, dois anos mais tarde da chegada do frei a Goa, sua mãe faleceu, sem ter o rei cumprido sua promessa, o que fez o arcebispo, em uma carta escrita ao tio, aproveitar a oportunidade para criticar o rei.

minha irmã, que, além de ser mulher e estar num canto só, nunca tratou mais que dos de muita pouquidade, e chorar a pouca ventura da sua sorte: e pode-se mal entender com lances, que esses senhores costumam jogar nestas matérias, em que ainda os muitos práticos nelas perdem as estribeiras.

---

<sup>416</sup> Para mais vide: LOPEZ, Teófilo Aparicio. *Op. cit.*, 1978, pp. 59-108.

E eu as tenho também perdidas neste particular; porque não sei em que me tenha, quando vejo que me mandou Sua Majestade dizer [...] *que viesse descansado, que ele a tomava a sua conta, e o faria por me fazer mercê, e dar algum alívio à desconsolação, em que minha mãe ficava, quando vim.*

E o ano passado me escreveu, por carta assinada por ele, que por fazer-me mercê, me significava, que o tinha feito.

[...] e esta é uma das razões, porque me tem mui desconsolado a morte de minha mãe; tendo tantas outras razões para sentir, como V. S.<sup>a</sup> sabe: e eu ver que morreu ela as mãos de enganos, e pouca lembrança; e que, sendo eu poderoso para lhe acabar a vida com a minha vinda, não foi Sua Majestade servido que o fosse, para lhe dar algum modo de alívio, e consolação de seu trabalho, nesses poucos dias que vivesse.

[...] E também vejo, que não quer Nosso Senhor, que por nenhuma via tenha descanso; e que no meio dos trabalhos em que me cá vejo, me estejam lembrando o pouco amparo, que lá tem os meus, e o pouco que Sua Majestade; a quem também estou servindo – em serviços mui trabalhosos, mui custosos, e mui pesados – se lembra do seu remédio.<sup>417</sup>

Nesta carta, além do tom ressentido do religioso pelas circunstâncias da perda de sua mãe, também é possível perceber que a assistência dada à mulher era um tipo de recompensa aos serviços prestados ao rei pelos nobres e fidalgos. Essa ideia estava presente num dos objetivos dos recolhimentos de Lisboa e frei Aleixo apropriou-se deles para aplicar no recolhimento que fundaria em Goa. O cuidado com a honra das mulheres nobres foi uma característica marcante de frei Aleixo, tanto que, assim que chegou a Goa, tratou logo de casar a filha de um primo, D. Jorge da Rocha, com D. Manuel de Lacerda, “um fidalgo mancebo e bem acostumado”<sup>418</sup>.

Em sua primeira carta dirigida ao tio desde que havia chegado à cidade, mostrou interesse em construir um recolhimento para salvaguardar a honra das mulheres na cidade de Goa, reforçando o caráter de reformador também da moral cristã na Índia.

Ando muito desejoso, de fazer n’esta cidade um recolhimento de mulheres nobres, como o das donzelas da Misericórdia de Lisboa, para neles recolherem os fidalgos e homens nobres [...], suas mulheres e suas filhas; - dando para isso certa porção por entretanto à casa [...]

E tanto que hoje andam de todo perdidas, e fugidas [...] E se tivessem esta casa, deixá-las-hão recolhidas e honradas, e sustentadas com pouco, conforme ao *estatuto do recolhimento*.

E também os homens que enviúvam, e lhes ficam filhas mulheres, terão onde as recolher, sem estarem atados a serem guarda de sua casa, e inabilitados para o serviço do rei, quando for necessário, e de que com isto se escusam.

E assim as nossas nobres, quando ficam sem pai e sem mãe – como acontece a muitas – têm onde se recolher até casarem, sem perderem a honestidade, andando por casas alheias, com mil infortúnios, a gastarem o seu dote.<sup>419</sup>

Seu objetivo era enquadrar moralmente a mulher fidalga, fosse ela viúva ou órfã, na sociedade e acolher as casadas temporariamente. Deste modo, com o apoio da nobreza local, mas não sem hesitações por parte de algumas autoridades, frei Aleixo fundou uma tríade de

<sup>417</sup> *Carta de 9 de dezembro de 1597.* Apud: FREITAS, Bernardino José de Senna. *Op. cit.*, 1890, vol. III, pp. 14-15.

<sup>418</sup> *Carta de 23 de dezembro de 1595.* Apud: FREITAS, Bernardino José de Senna. *Op. cit.*, 1890, vol. III, p. 12.

<sup>419</sup> *Ibidem*, p. 11.

instituições femininas, que consagrou à Santíssima Trindade. Sendo assim, de acordo com historiadores, a Casa de Recolhimento de Nossa Senhora da Serra, que fora dedicada a Deus Pai, abrigava as órfãs do rei e da elite local, preparando-as para o casamento; a Casa de Recolhimento de Santa Maria Madalena, consagrada ao Espírito Santo, seria um meio das mulheres de má conduta se arrependem de sua vida desregrada e, a exemplo de sua padroeira, viverem uma nova vida a serviço de Deus; e o Convento de Santa Mônica, consagrado a Deus Filho, seria uma alternativa às mulheres de terem outra forma de vida além do casamento: a vida contemplativa como esposas de Cristo, respondendo também às dificuldades dos fidalgos encontrarem um bom marido para suas filhas<sup>420</sup>.

### 2.5.1 Entre Maria e Madalena: a fundação da Casa de Recolhimento Nossa Senhora da Serra e da Casa de Recolhimento Santa Maria Madalena em Goa

Segundo Maria Marta de Araújo<sup>421</sup>, os recolhimentos surgiram em toda parte católica da Europa, após o Concílio de Trento, para guardar ou recuperar a honra das mulheres, vistas pelos religiosos como mais suscetíveis às tentações do mundo. Em Portugal, muitas Misericórdias ficaram responsáveis pela administração desses recolhimentos e pela distribuição dos dotes que eram destinados às órfãs recolhidas. Mesmo as que não administravam recolhimentos, se responsabilizavam pelo sustento das órfãs ou pelos dotes.

Conforme Coates, o mais importante dessas casas foi o Recolhimento do Castelo, em Lisboa, devido ao seu objetivo imperial de gratificar as órfãs com dotes para o projeto de colonização<sup>422</sup>. O regulamento do Castelo determinava que as moças que nele entrassem deveriam ser órfãs de pai e mãe, dando preferência àquelas cujos pais tivessem falecido servindo ao rei nas conquistas. Ditava também que as órfãs deveriam ter entre doze e trinta anos<sup>423</sup>. Enfim, elas não eram simples órfãs, eram denominadas *órfãs del rei* e tinham um

---

<sup>420</sup> Cf: JESUS, Frei Félix de. *Op. cit.*, 1967, p. 138; MARTINS, José Frederico Ferreira. *Dom. Fr. Aleixo de Menezes e a Misericórdia de Goa: esboço historiográfico*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1909, p. 26; COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 2002, p. 72; GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2005, p. 63.

<sup>421</sup> ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. “A assistência às mulheres nas Misericórdias portuguesas (séculos XVI-XVIII)” In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Coloquios, 2008. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/23482>> Acesso em: 19 abr. 2010.

<sup>422</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 227.

papel importante na colonização, por isso o fato de só aceitarem meninas em idade de casar. Algumas casas de recolhimento não eram construídas pelas Misericórdias, mas sim por homens piedosos e preocupados com a virtude feminina, como foi o caso das de Goa.

Nesta casa de Recolhimento, que determino, não tenho ainda posto a mão, por estar tão endividado, e não saber quando me poderei desempenhar: e por isso não falo nisto a Sua Majestade. Mas com a câmara da cidade tenho tratado, que me ajudem; e a Misericórdia também cuido que me ajudará; porque para isso, não é necessário mais que umas casas boas, em bom sítio, e ordenadas em um Recolhimento, clausura e cuidado<sup>424</sup>

Na já mencionada carta de frei Aleixo ao seu tio, escrita logo após três meses da chegada a Goa, em que expressou sua vontade de construir um recolhimento para mulheres nobres, pode-se notar sua articulação com as instituições que geriam a vida das órfãs em Goa. Segundo Carla Pinto, a iniciativa de criar um recolhimento em Goa não foi uma ideia exclusiva do arcebispo, tanto a Câmara como a Misericórdia já haviam pedido autorização à Coroa, anteriormente, sem obter êxitos<sup>425</sup>. Desta maneira, frei Aleixo percebeu que se unindo a essas instituições, seria mais eficaz e bem-sucedido ao pedir autorização ao rei para a construção da casa.

Segundo Pratima Kamat, em 1598, três anos depois da chegada do frei, ele fundou a Casa das Órfãs, que ficava alojada no Convento de Nossa Senhora da Graça de Goa enquanto não terminava as obras do recolhimento<sup>426</sup>. A Casa de Recolhimento da Serra foi fundada em 1605, permitindo assim que as mulheres que residiam temporariamente no convento pudessem se mudar para o novo recolhimento. A administração temporal da casa ficou sob a responsabilidade da Misericórdia, enquanto a espiritual ficou sob os cuidados dos agostinhos. Para regê-la, Frei Aleixo escreveu um estatuto no mesmo ano, cujas regras se pautavam seguindo o exemplo das casas de Lisboa.

Consoante os irmãos da Misericórdia, a casa da Serra tinha como objetivo “reunir e proteger [as órfãs], onde elas hão de ocupar-se em obras de virtude e apartar-se de ofensas à sua dignidade e da perda da honra e da reputação, e de onde hão de sair para casarem e serem protegidas”<sup>427</sup>. A nova instituição resolvia, portanto, a demanda da sociedade portuguesa em

<sup>423</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 228.

<sup>424</sup> *Carta de 23 de dezembro de 1595*. Apud: FREITAS, Bernardino José de Senna. *Op. cit.*, 1890, vol. III, p. 12.

<sup>425</sup> PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, p. 295.

<sup>426</sup> O Convento de Nossa Senhora das Graças era do seguimento masculino da Ordem dos Agostinhos. Cf: KAMAT, Pratima. *Op. cit.*, 1995, p. 48.



Goa de ter um abrigo para as *órfãs del rei*, como posteriormente para as órfãs dos fidalgos locais e também um abrigo temporário para as filhas e esposas dos fidalgos que precisavam se ausentar para servir ao rei<sup>428</sup>. As últimas, por sua vez, eram chamadas de pensionistas temporárias, que ficavam lá mediante ao pagamento de uma taxa.

Serra também aceitava viúvas pobres e sem filhos, como foi o caso de Samoa Teixeira, viúva do capitão-mor de Solar, Agostinho Lobato de Abreu, que entrou na casa em 1619, conforme Coates<sup>429</sup>. Sobre seu financiamento, o autor ainda informou que, inicialmente, foram redirecionados os impostos de duas localidades e que o rei destinou que fosse dado de sua fazenda, anualmente, o valor de 1.000 cruzados. Com o tempo essa quantia não conseguia suprir as necessidades da instituição, tendo que o vice-rei, por vezes, dar dinheiro extra, como foi o caso da entrada das três filhas de João Rodrigues Camelo, que tinha sido morto pelos holandeses em Malaca<sup>430</sup>.

Conforme Propécia Figueiredo, o Recolhimento da Serra era capaz de abrigar entre 150 a 500 órfãs<sup>431</sup>, que recebiam uma educação rudimentar – aprendendo a ler, escrever e cantar – e eram instruídas em trabalhos domésticos – como cozinhar e bordar. O recolhimento ficou famoso pela qualidade de seus bordados, sendo considerado o mais perfeito de todo o Oriente<sup>432</sup>. As recolhidas – que deveriam ser de origem incorrupta e também exemplo de vida e conduta corretas – seguiam regras rigorosas, vivendo praticamente como religiosas. Usavam o hábito da Ordem Terceira de Santo Agostinho, rezavam diariamente, frequentavam a missa, confessavam regularmente e faziam rigorosos jejuns<sup>433</sup>.

Entretanto, a regra determinante que as recolhidas fossem mulheres respeitáveis, por muitas vezes foi quebrada, misturando mulheres de má conduta com as donzelas do Recolhimento da Serra. Frei Aleixo, em 1605, já havia escrito um estatuto para o recolhimento de mulheres convertidas, segundo Carla Pinto<sup>434</sup>. Porém, só em 1610, a Casa de

<sup>427</sup> *Acordo dos Irmãos da Misericórdia de Goa, de 10 de outubro de 1598*. Apud: MARTINS, José Frederico Ferreira. *História da Misericórdia de Goa*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1910-1914, Vol. 1, p. 269.

<sup>428</sup> KAMAT, Pratima. *Op. cit.*, 1995, pp. 48-50.

<sup>429</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 240.

<sup>430</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 237.

<sup>431</sup> No entanto, Coates indicou que, em 1680, o número de mulheres, tanto no recolhimento da Serra como no das Convertidas, estava limitado a vinte. Cf: COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 254; FIGUEIREDO, Propécia Correia Afonso de. *Op. cit.* nº 4, 1928-1931, p. 22.

<sup>432</sup> KAMAT, Pratima. *Op. cit.*, 1995, p. 50.

<sup>433</sup> FIGUEIREDO, Propécia Correia Afonso de. *Op. cit.*, nº 4, 1928-1931, p. 22.

Recolhimento de Santa Maria Madalena foi instituída. As mulheres que lá entravam eram, em sua maioria, prostitutas arrependidas desejando se redimir dos pecados, levando a partir daí uma vida virtuosa<sup>435</sup>. Portanto, o objetivo desta instituição era afastar essas mulheres do que consideravam uma vida de vícios e danação para encaminhá-las à salvação através da reclusão e purgação dos pecados com trabalhos manuais e penitências.

A administração espiritual da casa das madalenas – como era conhecido o Recolhimento de Santa Maria Madalena – também ficou sob a guarda dos agostinhos, no entanto, a temporal foi definida posteriormente, após um conflito entre o arcebispo e a Misericórdia<sup>436</sup>.

Com esse ataque, ocorrido em outubro de 1606, o vice-rei Afonso de Castro se viu obrigado a defender Malaca, levando consigo uma enorme frota, toda a artilharia da cidade e todos os cabedais das fortalezas. Neste contexto, o arcebispo foi encarregado, temporariamente, do governo do Estado da Índia.

Com a derrota do vice-rei e o desgaste dos cofres do Estado, Frei Aleixo decidiu pedir um empréstimo à Misericórdia, do dinheiro dos defuntos para armar outra frota, com o intuito de refazer as forças em Malaca. A Misericórdia, por sua vez, recusou o pedido afirmando que o dinheiro dos defuntos e testamento tinha outras finalidades. O conflito foi se agravando à medida que o arcebispo governador requeria o empréstimo e a Misericórdia negava insistentemente. O impasse culminou com a ida do próprio religioso à igreja da instituição, a fim de buscar o dinheiro dos cofres da irmandade, de onde saiu com “a quantia de 25.026 xerafins e 51 réis em diversas moedas, que *com as suas serrafagens* faziam 27.795 xerafins, 4 tangas e 18 réis”<sup>437</sup>. Esse episódio resultou numa relação de fria indiferença entre o arcebispo e os membros da Misericórdia, o que levou o religioso a pensar em uma alternativa para a administração do Recolhimento das Madalenas.

Após tentar entregar a administração aos jesuítas – que recusaram prontamente por não ser uma ação característica de sua Ordem – frei Aleixo tentou formar uma comissão de “seis homens honrados” para executar a tarefa com dinheiro do governo<sup>438</sup>. Diante da

---

<sup>434</sup> PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, p. 299.

<sup>435</sup> KAMAT, Pratima. *Op. cit.*, 1995, p. 49; FONSECA, José Nicolau. *Na historical and archaeological sketch of the city of Goa*. New Delhi: Asian Education, 1994, p. 246.

<sup>436</sup> Sobre o conflito, que ocorreu em sequência ao ataque brutal dos holandeses a Malaca, em 1606, vide: MARTINS, José Frederico Ferreira. *Op. cit.*, 1909, pp. 35-43; PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, pp. 301-304.

<sup>437</sup> MARTINS, José Frederico Ferreira. *Op. cit.*, 1909, p. 42.

<sup>438</sup> PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, p. 303.

possibilidade de ver dividida sua função caritativa, a própria Misericórdia se disponibilizou para a administração, já que não admitia concorrência nas suas atividades. Deste modo, como sugeriu Carla Pinto, Frei Aleixo, que havia fundado o recolhimento em 30 de agosto de 1609, acabou entregando o Recolhimento de Santa Maria Madalena à Misericórdia no dia 23 de setembro de 1611<sup>439</sup>. Com esse conflito e a forma como foi encerrado é possível notar a característica forte do arcebispo que não desistiu dos seus objetivos e que tinha noção da posição que ocupava naquela sociedade, principalmente depois que acumulou o cargo de governador do Estado da Índia, mesmo que temporariamente.

A construção da casa se deu próximo ao Colégio de São Paulo – dos jesuítas –, na Rua das Convertidas, ficando assim afastada do Recolhimento da Serra – que se localizava à Rua do Crucifixo –, para que as reclusas não se misturassem. Segundo Thimoty Coates, a sociedade – principalmente os homens – também foi proibida através de decretos de se comunicarem com as convertidas. Assim como a casa de Lisboa, o Recolhimento das Madalenas de Goa desempenhava uma função importante na colonização portuguesa. Muitas dessas mulheres eram, depois, enviadas a outros lugares do Império, como Brasil, Luanda e Colombo, com o objetivo de casarem<sup>440</sup>.

Mesmo detendo a administração dos recolhimentos, houve muitas disputas entre a Misericórdia e os vice-reis ou governadores e entre a Misericórdia e os religiosos agostinianos. Os primeiros por quererem tomar a gestão das casas, já que concediam as verbas para o sustento das recolhidas, enquanto os últimos tentavam interferir na administração das casas com o pretexto de serem os diretores espirituais. Aproximadamente em 1695, a Misericórdia construiu um edifício para as recolhidas da Madalena junto ao da Serra. Ambas as casas permaneceram, portanto, na Rua do Crucifixo até o abandono da Velha Goa. Depois as casas foram transferidas para o Convento de Santo Agostinho, em 1836, e depois para o convento de Chimbél, das carmelitas, em 1841, onde foram unidas em uma só. A partir daí, recebeu o nome de Casa de Recolhimento de Nossa Senhora da Serra e de Santa Maria Madalena<sup>441</sup>.

Por tudo o que foi aqui apresentado, D. Frei Aleixo de Menezes se destacou na Ordem com sua estada na Arquidiocese de Goa. Ao anunciar ao provincial da Ordem que regressaria

---

<sup>439</sup> PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, p. 304.

<sup>440</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, pp. 254-256.

<sup>441</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 2002, p. 80; PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, pp. 306-308.

a Portugal<sup>442</sup>, frei Aleixo em sua carta – de 24 de dezembro de 1609 – relatou as obras que realizou enquanto esteve na Arquidiocese. As casas de recolhimento e o convento constavam como três de suas maiores obras.

[...] e a casa das donzelas, e órfãs, que se criam nele em hoje há perto de sessenta, e as mais delas filhas das pessoas mais nobres deste estado. Que com a idade vão bebendo o amor do habito [...]; fiz este ano terceiro mosteiro para convertidas, e penitentes, as quais também vesti do nosso hábito, por este ser o seu em quase toda a Europa [...]. Vão se recolhendo muitas que eram lares de perdição desta terra; trato de casar as moças, outras querem ali ficar em penitência toda a vida, e espero que desta casa se há de seguir muito serviço a Nosso Senhor e com ela fechei abobada a tudo o que pretendi das mulheres desta terra que quando vim a ela era uma perdição que se não poderá crer<sup>443</sup>.

Nesse trecho é possível perceber a atenção que o religioso deu à moral cristã e à virtude feminina, criando assim uma tríade assistencial para as mulheres de Goa. No entanto, essas instituições não eram somente caracterizadas pela assistência e pela caridade à mulher, eram também territórios em que era possível formular modelos de virtudes para as mulheres de origem portuguesa no Oriente aos moldes dos feitos no reino.

Esse costume de separar os modelos de perfeição, segundo William Martins, foi uma tradição que descendia do século XIII, quando o bispo Jacques de Vitry distinguiu os modelos em níveis de santidade. Primeiro, as virgens santas; segundo, as matronas santas; em seguida, as viúvas; e, por último, as casadas<sup>444</sup>. Essa hierarquia persistiu a ponto de ainda encontrá-la numa obra do século XVIII, no contexto colonial brasileiro, que ainda refletia as determinações de Trento, mesmo que de uma forma mais complexa.

Na obra *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco*, o beneditino D. Domingos Loreto Couto hierarquizou os modelos de santidade através de vidas de mulheres de origem pernambucana no sétimo livro intitulado *Pernambuco ilustrado pelo sexo feminino. Notícia de muitas Heroínas Pernambucanas que floresceram em Virtude, Letras e Armas*. Em sua hierarquia, as mulheres estariam agrupadas da seguinte forma: mulheres mártires em defesa da castidade; mulheres que se suicidaram pela mesma causa; mulheres virtuosas que

---

<sup>442</sup> Desde a carta enviada para seu tio, em 1599, frei Aleixo demonstrou seu desejo de renunciar o cargo de arcebispo de Goa, o que se repetiu nas cartas seguintes. Após alguns pedidos sem obter êxito, o religioso conseguiu retornar a Portugal, em 1610, quando foi nomeado arcebispo de Braga. O cargo estava em vacância desde a morte de seu tio, Dom Frei Agostinho de Jesus, em 25 de novembro de 1609. Mais tarde, em 1612, acumulou também o cargo de vice-rei de Portugal. D. Frei Aleixo de Menezes faleceu em Madrid, no ano de 1617, onde foi sepultado provisoriamente no Convento de São Felipe, sendo depois trasladado para a capela-mor da Igreja do Pópulo, em Braga, no ano de 1621. Cf: FREITAS, Bernardino José de Senna. *Op. cit.*, 1890, vol. III, pp. 38-84; LOPEZ, Teófilo Aparicio. *Op. cit.*, 1978, p.187.

<sup>443</sup> Arquivo Distrital de Braga, Gaveta das Cartas, nº 380. Apud: PINTO, Carla. *Op. cit.*, 2006, p. 305.

<sup>444</sup> MARTINS, William de. D. Domingos do Loreto Couto e a construção de modelos de santidade feminina na época colonial. In: *Revista do Mestrado em História*. Vassouras (RJ), v. 11, n. 1, 2009, p. 201.

padeceram de mortes violentas; mulheres que foram professor nos conventos de Portugal; mulheres que entraram para os recolhimentos locais; mulheres que se enclausuraram em suas próprias casas; mulheres que ingressaram nas ordens terceiras; mulheres virtuosas que eram casadas ou viúvas; mulheres pecadoras arrependidas; índias virtuosas; e, por fim, mulheres virtuosas que se destacaram nas letras e nas armas<sup>445</sup>.

Portanto, quando são analisados os nomes das casas de recolhimento dados por frei Aleixo, é perceptível sua intenção em dividir modelos de virtude para as mulheres de Goa e do Oriente. A casa para as órfãs levou um dos nomes de Maria (Nossa Senhora da Serra), enquanto a casa das mulheres arrependidas, o nome de Maria Madalena. Os estatutos das casas eram, praticamente, espelhos dos das casas de Lisboa<sup>446</sup>. Sendo assim, as recolhidas da Serra representavam a essência de mãe de Cristo, castas e virginais, que sendo boas filhas estavam ali para serem esposas perfeitas. As madalenas, por outro lado, deveriam simbolizar o espírito de sua patrona, sendo exemplos de arrependimento e penitência. E, por fim, o convento – principal fundação feminina do prelado – ao receber o título de um grande exemplo de virtude, Santa Mônica, mãe do fundador da Ordem dos Agostinhos, representava um território possuidor de exemplos de perfeição religiosa.

---

<sup>445</sup> MARTINS, William de. D. Domingos do Loreto Couto e a construção de modelos de santidade feminina na época colonial. In: *Revista do Mestrado em História*. Vassouras (RJ), v. 11, n. 1, 2009, p. 200.

<sup>446</sup> PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, p. 293.

### 3 “STATUS RELIGIOSORUM”: A PRODUÇÃO DO TERRITÓRIO DE PERFEIÇÃO NO CONVENTO DE SANTA MÔNICA DE GOA

*“... assim fomos caminhando para aquele jardim donde se haviam de criar flores, e boninas de heroicas virtudes para edificação do mundo”.*  
Frei Félix de Jesus

O Convento de Santa Mônica de Goa foi a segunda instituição feminina fundada por D. Frei Aleixo de Menezes durante seu arcebispado no Oriente. Visto como a principal das fundações, o convento fechava a tríade direcionada às mulheres solteiras do Oriente Português proposta pelo prelado. Como enfatizou Francisco Bethencourt, frei Aleixo foi pioneiro na construção de conventos femininos no além-mar português, pois constatou que só foram fundados três deles no séc. XVII: o das Mônicas, em Goa (1606); o das descalças, em Macau (1633) e o do Desterro, na Bahia (1677). A Espanha, por outro lado, em 1620, já possuía 36 conventos em suas colônias da América<sup>447</sup>. Como visto no capítulo 1, a diferença do total de fundações conventuais no contexto colonial entre Espanha e Portugal era muito grande.

Como tratado no capítulo um, as fundações de conventos nos territórios portugueses se deram de forma tardia e rara, apesar dos contínuos pedidos dos colonos e religiosos, que a coroa portuguesa persistiu durante muito tempo em recusar. A explicação mais utilizada pelos historiadores para essa demora e raridade foi a questão da política de povoamento que incentivava os casamentos em detrimento às fundações conventuais. Nas possessões portuguesas a preocupação régia estava pautada no povoamento dos novos territórios com o envio de mulheres do reino para casarem-se com colonos<sup>448</sup>. No Oriente, após a tentativa de realizar casamentos entre portugueses e mulheres nativas, foi determinado que o ideal seria povoar a cidade e redondezas com famílias inteiramente portuguesas. Para tal, como dito no capítulo anterior, foram enviadas jovens órfãs de Lisboa para casarem com portugueses que serviam ao rei no Oriente e se estabelecerem. Seguindo esse pensamento, os conventos seriam empecilhos para o bom funcionamento do propósito.

---

<sup>447</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995. p. 631.

<sup>448</sup> Para maiores informações sobre como a política de povoamento português influenciou nas fundações dos conventos femininos no Brasil ver os trabalhos de Leila Algranti e Suely de Almeida.

Thimoty Coates e Carla Pinto concordaram com esta concepção historiográfica. Coates, em seu trabalho sobre a colonização através de degradados e órfãs, indicou que nas cartas régias não estavam explicitados os motivos da recusa da Coroa em autorizar a fundação do convento. Contudo, o autor alegou que os custos elevados da construção e manutenção de um convento teria sido um dos motivos da recusa, juntamente com o fato de que a entrada de moças para a instituição causaria a diminuição de casamentos portugueses<sup>449</sup>. Carla Pinto, por sua vez, acreditou que essa recusa se deu porque a maior preocupação da coroa era bélica e comercial, já que neste período as riquezas do Império português no Oriente estavam entrando em declínio devido ao fato de estarem perdendo territórios conquistados para holandeses e ingleses. As despesas com a construção e manutenção do convento resultariam em gastos desnecessários. Outra alegação que a autora defendeu seria o fato de que o rei sabia que se os agostinhos construíssem um convento feminino outras ordens religiosas acabariam por querer fundar mais conventos, o que poderia dificultar ainda mais a realização de casamentos – de importante papel para a colonização<sup>450</sup>.

No entanto, Francisco Bethencourt, ao estudar o caso do convento das agostinhas de Goa, demonstrou que os conflitos de interesses entre os poderes religiosos e os poderes seculares também podiam ser vistos como mais um obstáculo para a fundação de conventos femininos. Para ele, essa dificuldade de fundações de conventos femininos no ultramar português não deveria ser apenas considerada “como resultado do jogo de poderes no seio das periferias, bem como entre as periferias e o centro do império”<sup>451</sup>. O problema também se encontrava nas divergências internas da sociedade, fossem “conflitos entre poderes seculares e os poderes eclesiásticos, conflitos entre ordens religiosas, conflitos entre diferentes formas de conceber a espiritualidade, a prática religiosa e a vida interior dos conventos”<sup>452</sup>. Bethencourt ainda acrescentou que para ter noção das peculiaridades de cada fundação o tema deveria ser estudado “no contexto global do império e na longa duração”<sup>453</sup>.

---

<sup>449</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, pp. 258-259

<sup>450</sup> PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, p. 301

<sup>451</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, p. 649.

<sup>452</sup> *Ibidem*, p. 632.

<sup>453</sup> O presente trabalho não dá conta dessa análise mais abrangente proposta por Bethencourt, contudo, se for agregado a discussão sobre as diferenças do direito dos padroados – tratadas no primeiro capítulo – à hipótese apresentada pelo autor é possível chegar a mais uma alternativa de explicação para as fundações tardias portuguesas. Ao levar em conta o que defenderam Miguel de Oliveira e Arlindo Rubert de que o rei espanhol tinha através do direito de padroado a obrigação de sustentar os padres regulares – juntamente com todo o clero no ultramar –, enquanto o rei português não, algumas questões podem ser levantadas. Não tendo o rei de Portugal tal obrigatoriedade, ele custeava as atividades do clero regular de acordo com seus interesses. Exemplos disso foram os financiamentos anuais dados com a Fazenda Real do Estado da Índia às

Sendo assim, pode-se questionar que juntando a não obrigatoriedade do rei português em fundar e sustentar mosteiros aos fatores defendidos por historiadores, como Coates e Pinto, e por Bethencourt, constituiriam em mais uma razão para o rei postergar ao máximo as fundações. Não seria do interesse da Coroa, que financiava o envio de jovens órfãs em idade de casar para as colônias, custear a fundação de conventos que afastariam muitas dessas mulheres – e as de origem portuguesa nascidas nas conquistas também – do sistema régio de povoamento e de favorecimento dos casamentos. Além disso, os agravantes das disputas dos poderes locais, religiosos e leigos, ajudavam na demora da autorização régia para as criações de casas religiosas para mulheres, como pode ser notado no caso de Goa.

Além desse contraste nas fundações entre os conventos coloniais espanhóis e portugueses, outro diferencial que deve ser ressaltado era o tipo de mulheres que entravam neles. Enquanto nos mosteiros espanhóis havia religiosas de diversas etnias, nos das colônias portuguesas somente era permitida oficialmente a entrada de mulheres de origem reinol ou descendentes diretas, ou seja, filhas de pai e mãe portugueses. De acordo com Pedro Borges, não havia distinção entre espanhola e *criollas*, mas sim entre *hispano-criollas*, índias e negras. As negras eram raras, as índias também tinham dificuldades em ingressar nos conventos. Contudo, diferente das colônias portuguesas, havia nos domínios espanhóis conventos fundados estritamente para as índias<sup>454</sup>. Exemplos disso foram os três conventos do Corpus Christi do México, Nossa Senhora de Cosamaloapan de Morelia e Nossa Senhora dos Anjos de Oaxaca, todos da ordem das clarissas, cujas moradoras eram exclusivamente índias da nobreza local<sup>455</sup>.

Nos conventos das colônias portuguesas apesar da limpeza de sangue ser requisito principal para a aceitação de moças, era possível notar a presença de filhas ilegítimas ou mulheres convertidas. No Convento de Santa Mônica, a princípio, só eram admitidas mulheres portuguesas ou indo-portuguesas de origem nobre, entretanto, isso não evitou uma

---

missões realizadas pelas ordens religiosas, como os franciscanos, dominicanos, agostinianos e jesuítas na Índia. Esses últimos, segundo Célia Tavares, eram sustentados com o pagamento das rendas dos pagodes de Salcete e com outras doações dos reis, vice-reis e nobres. Assim como os jesuítas, os franciscanos também eram financiados com as rendas dos pagodes, porém de Bardez. No entanto, segundo Artur Matos, como estas doações não eram suficientes, os religiosos procuravam outros recursos financeiros, inclusive negociações comerciais para aumentar suas rendas. Vide: BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, p. 649; OLIVEIRA, Miguel de. *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: Mem Martins, Publicações Europa-América, 2001, p. 139; e RUBERT, Arlindo. *Historia de la Iglesia en Brasil*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992, p. 41; TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004, p. 112; Sobre as receitas das ordens religiosas presentes na Índia, vide: MATOS, Artur Theodoro de. “Teres e haveres” das ordens religiosas de Goa em finais do século XVI. In: *STVDIA*, Lisboa, nº 53, 1994, p. 221-233.

<sup>454</sup> BORGES, Pedro. *Religiosos en Hispanoamérica*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992, p. 274.

<sup>455</sup> *Ibidem*, p. 274-275.



maleabilidade nas regras do convento. No manuscrito de Frei Diogo de Santa Ana há informação da existência de quatro religiosas de origem brâmane, que professaram como irmãs leigas, ou seja, de véu branco<sup>456</sup>. E, de acordo com Margareth Gonçalves, em parecer de 1623, Francisco da Gama, conselheiro do vice-rei, apontou que o convento aceitou filhas ilegítimas, de oficiais mecânicos e de cristãos-novos<sup>457</sup>. Outros exemplos, são as duas filhas do rei de Jafanapatão que professaram nos anos de 1637 e 1638, como consta na lista transcrita por Antonio Francisco Moniz<sup>458</sup>.

Apesar dessa aceitação, havia uma distinção entre as freiras. As religiosas portuguesas ou indo-portuguesas vestiam véu preto e podiam realizar seus votos solenes e se tornarem madres, enquanto as nativas vestiam véu branco e não tinham acesso a altos cargos. Essa “diferenciação de categorias entre as religiosas tendeu a reafirmar as disparidades sociais nas Mônicas”<sup>459</sup>, discriminações que observamos em outros campos religiosos, como no clero secular goês. Boxer alegou que, apesar dos portugueses terem fundado um seminário (Seminário da Santa Fé) para a formação de clérigos nativos, em 1541, esses eram destinados ao clero secular, sendo pouquíssimos os que entravam em um mosteiro. Ainda assim os seminaristas eram originários de castas superiores<sup>460</sup>.

---

<sup>456</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Resposta por parte do insigne Mosteiro de freiras de Santa Mônica de Goa*. 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 0816, fl. 31v.

<sup>457</sup> GONÇALVES, Margareth. *Op. cit.*, 2005. p. 69.

<sup>458</sup> A lista das religiosas que professaram em Santa Mônica, foi segundo o autor uma transcrição do *Livro de profissões do Mosteiro de Santa Mônica de Goa*. Nele consta o nome da religiosa, sua filiação, sua origem, quem realizou seus votos, a data da profissão e a data de sua morte. Contudo, esta transcrição tem um problema de veracidade, como ressaltou Thimoty Coates. Antonio Francisco Moniz, autor da lista, indicou que o livro foi doado pelo Dr. António Bernardo de Bragança Pereira, mas não informou onde foi encontrado nem onde seria acondicionado. O fato é que Coates informou ter procurado no Arquivo Histórico de Goa e não ter encontrado o dito livro nem algo parecido. Devido à necessidade de se utilizar este documento para análise do quantitativo e origem das freiras que professaram no recorte temporal desta pesquisa, as informações da lista foram comparadas com as de outras fontes. Uma delas foi a obra de Fr. Manuel da Ave-Maria, que fez uma lista das prioras que governaram o convento – baseado no mesmo dito *Livro de profissões* e no *Livro de Eleições* – e a outra foi a obra de Fr. Agostinho de Santa Maria – cujo último livro tratou da vida de algumas freiras que se destacaram nos primeiros anos do convento. Como a maioria das informações coincidiram, foi resolvido que a lista transcrita por Moniz seria utilizada. Mas, é importante que o leitor leia com cuidado, pois pode haver alguns erros ou enganos para esse período. É necessário que a lista seja considerada com o objetivo de se ter uma visão geral das residentes do convento no período dos trinta primeiros anos de funcionamento. Para tal análise, foram utilizados somente dois números da revista *O Oriente Português*, os quais trouxeram a transcrição das profissões de 1607 a 1637. As tabelas com as informações das freiras e das prioras encontram-se nos anexos da presente dissertação. Cf: *Livro das profissões do Mosteiro de Santa Mônica de Goa*. Apud: MONIZ (Júnior), António Francisco. Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Monica de Goa. In: *O Oriente Português*, vol. XV, nº 07-08, 1918, pp. 177-198; vol. XVI, nº 09-10, 1919, pp.284-287 – para as informações sobre as filhas do rei de Jafanapatão, vol. XVI, nº 09-10, 1919, p. 287. COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 264; AVE-MARIA, Fr. Manuel da. *Manual Eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de Nosso padre Santo Agostinho*. Apud: REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente*. Vol. XI e XII (1569-1572). Lisboa: Fundação Oriente; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1996, pp. 127-141; 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. Livro IV, pp. 485-809.

<sup>459</sup> GONÇALVES, Margareth. *Op. cit.*, 2005, p. 69.

<sup>460</sup> BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 24.

Ao analisar as divergências acima apresentadas, pode levar em consideração que elas são causadas também por diferentes relações entre as coroas e a Igreja. Uma relação que vai além da de Padroado apresentado no capítulo um, sendo possível notar na participação da Espanha no Concílio de Trento e mesmo na Reforma da Igreja Católica no seu território. Embora Portugal tenha sido um dos primeiros a adotar as determinações tridentinas, a presença espanhola no concílio foi mais significativa que a dos portugueses. J. H. Elliot indicou que Filipe II participou fortemente dos jogos políticos que circundaram o concílio, estando profundamente interessado na conclusão deste<sup>461</sup>. “Filipe mostrou-se decidido desde o início a ser o dono da sua casa, mantendo um firme controlo das amplas prerrogativas e patrocínios pertencentes à coroa”<sup>462</sup>. Esse controle recaiu sobre o processo de reforma católica na Espanha e, por consequência, na atuação da Igreja como um todo nas possessões espanholas, fazendo a coroa questão de interferir e determinar nos assuntos da Igreja – uma forte interferência ratificada com a Real Cédula do próprio Filipe II<sup>463</sup>.

Deste modo, enquanto a Espanha tinha por obrigação fundar e sustentar os conventos femininos, Portugal o faria somente se fosse de seu interesse. Então, ao se ponderar em como ocorreram as três primeiras fundações conventuais, pode-se observar que os primeiros gastos com elas não foram diretamente da coroa portuguesa. No caso de Goa, de acordo com Bethencourt e com Frei Diogo de Santa Anna, o convento das agostinhas foi erguido à custa do dinheiro de seu fundador e, posteriormente, dos dotes das freiras<sup>464</sup>. Em Macau, o convento de clarissas foi fundado sob a proteção da cidade e suas freiras deveriam ser sustentadas de esmolas<sup>465</sup>. E, na Bahia, a fundação do primeiro convento feminino do Brasil também não foi diferente do de Macau. O Convento do Desterro, também de clarissas, foi

---

<sup>461</sup> ELLIOT, J. H. *Op. cit.*, 1968, p. 109.

<sup>462</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>463</sup> Para maiores informações sobre a Real Cédula de Filipe II, vide: HERA, Alberto de la. *Iglesia y Corona en la América Española*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992, pp. 188-190.

<sup>464</sup> Cf: BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, pp. 632-633; SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Sermão que o padre frei Diogo de Santa Ana natural da cidade de Bragança, religioso da ordem dos Eremitas do grande Patriarca Santo Agostinho e provincial nela e deputado do Santo Ofício e da segunda instancia das ordens militares pregou em dezanove de dezembro de mil e seiscentos e vinte e sete, na dedicação da nova Igreja do insigne mosteiro da gloriosa Santa Mônica da cidade de Goa metrópole do estado da Índia oriental, em missa pontifical do Illmo. e Rmo. Sr. Dom fr. Sebastião de São Pedro digníssimo Arcebispo Primaz do Oriente e religioso da mesma ordem e prelado do mesmo mosteiro*. 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 1869.

<sup>465</sup> Para entender melhor sobre a fundação do Convento de Santa Clara de Macau, vide: PENALVA, Elsa. *Mulheres em Macau: donas honradas, mulheres livres e escravas (séculos XVI e XVII)*. Lisboa: CHAM; Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2011, pp. 80-113.

fundado a pedido da Câmara Municipal e sob suas custas e das famílias mais abastadas da Bahia<sup>466</sup>. Todos eles após várias tentativas e pedidos negados pela coroa.

É claro, que o financiamento dos conventos por indivíduos e instituições não foi a única razão da autorização régia. Como defendeu Susan Soeiro, “the policies of the Iberian monarchs, ultimately responsible for the divergent patterns in the two colonies, were formulated in reaction to a complex interplay of social, economic, and demographic forces”<sup>467</sup>. Essa complexa interação é perceptível em todos os contextos das fundações conventuais nas colônias portuguesas, assim como ocorreu no processo de idealização e fundação do Convento de Santa Mônica de Goa.

### **3.1 Fundação e Constituições: a idealização da santidade por Dom Frei Aleixo de Menezes**

Como visto no capítulo 2, D. Frei Aleixo de Menezes foi um importante arcebispo para a Arquidiocese de Goa e a personagem principal para a criação de instituições voltadas ao amparo da mulher de origem portuguesa na Índia. Tendo em vista as motivações pessoais, religiosas e políticas que levaram o prelado a fundar as casas de recolhimento, o Convento de Santa Mônica seria sua fundação principal por se tratar do lugar perfeito para se cultivar modelos de santidade e virtudes – grande incentivo do Concílio de Trento e da Reforma católica.

Segundo Francisco Bethencourt, a fundação do convento das mônicas esteve inserida desde cedo numa disputa de opiniões entre as ordens terceiras dos franciscanos e o arcebispo. Enquanto uns almejavam criar um convento de clarissas, o último decidiu fundar um convento sob a regra dos agostinhos, obtendo o apoio da Câmara e de um grupo de fidalgos da cidade<sup>468</sup>. Frei Agostinho de Santa Maria relatou, em sua obra sobre a fundação do convento das agostinhas, que os terciários franciscanos haviam juntado numa petição ao rei os nomes de duzentas irmãs terceiras – dentre elas viúvas e donzelas ricas – como possíveis

---

<sup>466</sup> SOEIRO, Susan A. The Feminine Orders in Colonial Bahia, Brazil: economic, social, and demographic implications, 1677-1800. In: LAVRIN, Asunción (ed.) *Latin American Women: historical perspective*. Westport: Greenwood Press, 1978, pp. 175-178.

<sup>467</sup> Ibidem, p. 175.

<sup>468</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, p. 632.

candidatas ao estado de religião, em que ofereciam também duzentos mil pardaus para as despesas da obra do convento<sup>469</sup>. De ambos os lados foram enviadas petições, que foram rejeitadas pelo rei. Este impasse foi amenizado pela figura de frei Aleixo, que usou sua posição social e influência para conseguir seu intento. No entanto, mesmo com a posição do arcebispo, esta tendência desagradou algumas pessoas favoráveis aos franciscanos, gerando assim “alguns tumultos e revoluções”, como indicou frei Agostinho<sup>470</sup>.

Como já dito, a princípio, o frei teve o apoio da Câmara Municipal. Bethencourt apontou que esta já havia remetido cartas ao rei pedindo a fundação de um convento feminino<sup>471</sup>. Na carta de 1597, foi enviada em anexo uma justificativa do arcebispo pedida pelo rei. Como constatou Timothy Coates, o convento seria uma alternativa digna ao casamento para as mulheres e assim fecharia o objetivo das casas de recolhimento de preservar e garantir a virtude feminina, da mesma forma como se dava em Lisboa<sup>472</sup>. Os motivos apresentados ao rei recaíam no fato de haver uma grande quantidade de mulheres assassinadas por seus maridos, acusadas de adultério. “Citam que no espaço de aproximadamente dois anos se contaram 52 mulheres mortas à ‘espada’, acusadas de adultério”<sup>473</sup>. Viam-se necessários, assim, exemplos de virtude e santidade que expurgassem esse mal. O convento também seria uma resposta para a dificuldade dos fidalgos encontrarem um bom marido para suas filhas, já que os candidatos deveriam ser homens dignos e fidalgos também e não soldados em busca de fortuna.

Apesar das constantes recusas da Coroa, Frei Aleixo solicitou novamente ao rei Filipe II a autorização para a fundação de um convento, conseguindo-a, finalmente, em 1605, com a condição de que o Conselho do Estado o apoiasse. Ao receber o cargo de governador de Goa no ano seguinte, convocou o Conselho que lhe foi favorável<sup>474</sup>. Mais uma vez é possível observar a atuação do frei no jogo político local. No momento oportuno ele utilizou seu novo e importante cargo para favorecer seus interesses.

---

<sup>469</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 98.

<sup>470</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>471</sup> As cartas régias de 27 de fevereiro de 1595, de 8 de março de 1596 demonstram a oposição da Coroa diante dos requerimentos. Vide: BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, pp. 632-633.

<sup>472</sup> COATES, Timothy. *Op. cit.*, 2002, p. 80.

<sup>473</sup> GONÇALVES, Margareth. *Op. cit.*, 2005, p. 65.

<sup>474</sup> PINTO, Carla Alferes. Género, mecenato e arte: a criação das “casa de mulheres” em Goa. In: *Parts of Asia*. nº 17/18. Dartmouth: Portuguese Literary & Cultural Studies, 2010, p. 59.

Apesar de conceder a autorização, o rei recusou a mobilização dos fundos da Fazenda Real ou de qualquer outro meio para o sustento do convento, removendo assim a iniciativa de 1605 da Câmara de dar uma renda anual para o convento<sup>475</sup>. Nessa carta de 1607, o rei proibia também a fundação de um segundo convento feminino se remetendo à intenção dos franciscanos.

Desta forma, frei Aleixo obteve a autorização régia, mas não tinha o dinheiro que os franciscanos possuíam. De acordo com Carlos Alonso, o convento foi fundado com a ajuda da cidade de 2.000 xerafins a cada ano – enquanto os dotes não fossem suficientes – e à custa do dinheiro do arcebispo. Só o terreno custou 3.000 xerafins. Para se construir o edifício foi escolhido um terreno na parte alta da cidade, chamada Monte Santo, onde os agostinianos já haviam construído seu Convento de Nossa Senhora das Graças e o Colégio de Nossa Senhora do Pópulo<sup>476</sup>.

A pedra fundamental do convento das mônicas foi colocada no dia 2 de julho de 1606. Sua primeira construção, empreendida pelo prelado, foi modesta, como descreveu Santa Maria:

dispôs nele [terreno] o nosso Fundador uma Capelinha, que lhe servisse de Igreja, e de uma logea lhe traçou o Coro de clausura com grade de ferro para ela, aonde pudessem as Religiosas rezar o Ofício Divino, e ouvir a Missa, e canta-la em os dias Santos, repartindo as mais oficinas segundo a capacidade do sítio, e enquanto se não podiam alargar mais.<sup>477</sup>

Como sugeriu Alonso, a construção inicial podia ser simples, mas não os planos do frei, os quais eram de que a instituição pudesse acolher 200 freiras<sup>478</sup>. O convento nunca alcançou tal número, mas chegou a quantidade de 100 religiosas, em 1630, e a ultrapassou, em 1650, como apontou Thimoty Coates<sup>479</sup>. Sua construção toda foi concluída, em 1627 – sob a administração de Fr. Diogo de Santa Ana –, um prédio amplo e rico, composto de três andares, cujos gastos chegaram ao valor de 320.000 xerafins<sup>480</sup>.

---

<sup>475</sup> *Carta Régia de 11 de dezembro de 1607*. Apud: PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções: 1605-1624*. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa; Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1880-1982, tomo I, pp. 155-156.

<sup>476</sup> ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, p. 210.

<sup>477</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 106.

<sup>478</sup> ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, p. 210.

<sup>479</sup> Nas informações de Coates constava que, em 1650, havia no mosteiro 104 religiosas professoras. COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 263.

<sup>480</sup> ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, p. 210.

Terminada a obra inicial, o convento foi inaugurado no dia 3 de setembro de 1606. As primeiras religiosas foram conduzidas do Recolhimento da Serra para o claustro em uma solene procissão, conforme as palavras de Frei Félix de Jesus, cronista da Ordem na Índia:

saíram estas virgens da casa de nossa Senhora da Serra donde estavam: vestidas com o hábito que traziam da nossa sagrada Religião, e cada uma com um menino Jesus na mão com quem se iam esposar, e na outra uma palma, eram dezanove, fora D. Phelipa, duas levavam um crucifixo na mão em lugar de palma porque era aquele o segundo desposório que iam fazer por serem viúvas, assim fomos caminhando nós com a nossa cruz detrás de nós, nos louvando a Deus com hinos, e salmos cantados, e com a maior alegria que foi possível, detrás delas ia um palio o qual levavam seis ilustres fidalgos, e debaixo ia um religioso nosso com uma relíquia de nosso Padre Santo Agostinho, o Arcebispo detrás como Pai, Pastor, e fundador destas esposas de Cristo. Foi o ato o mais solene que se viu na Índia, em que se viam mil motivos de dar graças ao Senhor, ver as ruas cheias de gente infinita, as janelas armadas, cheias de mulheres deitando delas águas cheirosas, rosas, e flores, sobre aquelas esposas de Jesus, todos chorando mil lágrimas de alegria por verem posto em efeito o que nunca cuidaram, lançando mil bênçãos, e dando mil louvores e graças aquele virtuoso Pastor que tal obra acabara, incitando com ela infinitas donzelas em casa de seus Pais a imitarem aquelas virgens<sup>481</sup>.

Como é possível notar, este relato ressaltava a grande solenidade que teria sido a entrada das mulheres no pequeno convento. Nas palavras de Félix de Jesus nota-se um enaltecimento da figura do arcebispo frei Aleixo. Segundo Carla Pinto, a obra foi encomendada com o intuito de exaltar a Ordem dos Agostinhos, as ações de D. Frei Agostinho de Castro, e, por conseguinte, seu sobrinho, D. Frei Aleixo de Menezes<sup>482</sup>. Portanto, era de grande importância para o cronista mostrar a nobre e caridosa intenção do arcebispo em fundar casas para enquadrar social e moralmente as mulheres em Goa. Para tal, Frei Félix utilizou em seu texto imagens grandiosas que fechariam o grande feito do prelado agostinho em prol das mulheres, como ele desejava aludir. Seu relato seria, se caracterizava assim, em uma obra de propaganda, em que as imagens de ruas lotadas de gente chorando de alegria, lançando flores e águas com cheiro, cantando louvores e dando graças, já falavam por si.

Conforme o descrito, entraram naquele dia vinte e uma candidatas ao estado religioso. Casimiro de Nazareth informou que dessas candidatas contavam três órfãs, quinze donzelas e duas viúvas<sup>483</sup>. Uma delas era D. Filipa Ferreira, que aproximadamente um ano depois

---

<sup>481</sup> JESUS, Frei Félix de. Crónica da Ordem de Santo Agostinho nas Índias Orientais. In: HARTMANN, Arnulf. *The Augustinians in Golden Goa: a manuscript by Felix of Jesus*, O.S.A. Analecta Augustiniana, vol. XXX, 1967, pp. 140-141.

<sup>482</sup> PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2010, p. 56.

<sup>483</sup> NAZARETH, Casimiro Christovam. *Mitras lusitanas no oriente: catalogo chronologico-historico dos prelados da egreja...* Nova Goa: Imprensa Nacional, 1887, pp. 98-99.

professaria sob o nome de Filipa da Trindade e seria encarregada do governo da casa<sup>484</sup>. Confirmado seu cargo de prioresa, Filipa governaria até 1616, tendo depois retomado ao cargo mais duas vezes, em 1621 e 1626, conforme tabela em anexo. Nos primeiros anos de funcionamento, o convento gozou de grande fama, que se espalhou por todo o Estado da Índia, atraindo mulheres de várias localidades do Oriente, como é possível ver na tabela abaixo.

<b>Alemquer</b>	1	1%
<b>Amboino</b>	3	2%
<b>Baçaim</b>	10	6%
<b>Chaul</b>	3	2%
<b>Cochim</b>	12	7%
<b>Goa</b>	103	60%
<b>Jafanapatão (Jaffna)</b>	1	1%
<b>Lisboa</b>	7	4%
<b>Malaca</b>	7	4%
<b>Moçambique</b>	4	2%
<b>Mombaça</b>	1	1%
<b>Ormuz</b>	3	2%
<b>Tanna</b>	10	6%
<b>Tarapur (Trapur)</b>	4	2%
<b>Sem informação</b>	2	1%
<b>Total</b>	171	100%

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

A tabela indica que, do número total de freiras que viveram no convento de 1607 a 1637<sup>485</sup> (171 mulheres), a maioria era proveniente das conquistas portuguesas, em todo o Estado da Índia, totalizando 94%. Entre esses lugares, Goa foi o lugar de origem de 60% dessas mulheres. Regiões como, Taná, Cochim, Malaca, Ormuz, Baçaim e Moçambique, entre outras, totalizavam 34%. E, somente 5% eram naturais de Portugal. Como se pode

<sup>484</sup> Mesmo seguindo estritamente o deliberado pelo Concílio de Trento, frei Aleixo contrariou suas determinações ao colocar D. Filipa como superiora do convento, pois segundo os decretos conciliares – os quais foram trabalhados no capítulo 1 – uma religiosa só podia ser eleita superiora após cinco anos de professa. Sobre isto, Carlos Alonso informou que o arcebispo frente a esta questão recorreu ao Coletor Apostólico em Portugal, Mons. Caracciolo, pedindo que ele ou Papa lhe concedesse a autorização para tal feito. Na carta do Cardeal Borghese ao Mons. Caracciolo, de 4 de março de 1608 – transcritas por Alonso – o papa concedeu o pedido ao frei, requerendo, porém, uma renovação do consentimento das religiosas para que a eleição fosse válida. Cf: ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, pp. 210-211; *Carta del Card. Borghese a Mons. Caracciolo, Colector en Lisboa, de Roma, 4 Marzo 1608*. Apud: ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1964, pp. 316-317

<sup>485</sup> Foram utilizados os dados do ano de 1637 também devido à lógica de que para professar a candidata deveria passar um ano de noviciado. Logo, a contagem de 1637 se faz útil para uma análise de candidatas que entraram no ano anterior.

perceber, apesar da maior parte das freiras professas nos primeiros trinta anos da instituição terem nascido em Goa – numa soma de 103 mulheres –, elas também provinham de diversos lugares do Oriente – resultando em 53 religiosas –, e inclusive de Portugal – sete de Lisboa e uma de Alenquer. É provável que as originadas do Reino fossem órfãs d’el Rei enviadas ao Recolhimento da Serra com objetivo de se casarem, mas que contrariando o sistema ou demonstrando uma religiosidade ímpar decidiram entrar para o convento. Na tabela também há uma freira proveniente de Jafanapatão. Esta foi uma das duas filhas do rei, que se converteram e professaram no convento das mônicas<sup>486</sup>. Infelizmente, os dados do *Livro de Profissões*, transcrito por Moniz, não permite que se faça uma análise da origem social das religiosas de Goa. Entretanto, a falta de informação do nome da mãe, dos pais ou mesmo de sua origem, em alguns casos, sugere que essas pudessem ser filhas naturais de portugueses – ou seja, filhas ilegítimas – ou provenientes de famílias que não se encaixariam nos pré-requisitos oficiais<sup>487</sup>.

Assim, a tabela demonstra que o convento exerceu uma grande influência no universo feminino de todo o Estado da Índia em seus anos iniciais, devido a essa profissão de noviças provenientes de vários pontos do Oriente, atendendo a uma necessidade não só econômica, mas também religiosa da sociedade portuguesa no ultramar. Dessa maneira, as famílias tinham onde abrigar suas filhas excedentes – fosse pelas dificuldades para casar devido à falta de dote ou com o intuito de concentrar seus bens – como também filhas que pudessem rogar a Deus por seus familiares.

Uma segunda tabela se faz importante para visualizar a quantidade de profissões de fé nesses trinta primeiros anos:

---

<sup>486</sup> Após a morte do rei de Jafanapatão, seu irmão, Changali Cumara tomou o poder. Este, por sua vez, acusado pelos portugueses de traição, por quebrar os acordos comerciais do seu falecido irmão, foi executado em Goa. Porém, antes de morrer se converteu ao catolicismo adotando o nome de D. Filipe. Sua mulher também foi batizada, adotou o nome de D. Catarina de Áustria – em homenagem aos reis de Portugal e Espanha –, e entrou para o Recolhimento de Santa Maria Madalena. Enquanto isso, suas duas filhas, também convertidas, professaram no convento de Santa Mônica. Vide: SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, pp. 67-70.

<sup>487</sup> Para tal análise, seria necessária uma busca detalhista de cada nome dos pais das religiosas.



<b>1607</b>	20
<b>1608</b>	3
<b>1609</b>	5
<b>1610</b>	5
<b>1611</b>	11
<b>1612</b>	3
<b>1613</b>	6
<b>1614</b>	7
<b>1615</b>	7
<b>1616</b>	11
<b>1617</b>	4
<b>1618</b>	4
<b>1619</b>	6
<b>1620</b>	11
<b>1621</b>	7
<b>1622</b>	6
<b>1623</b>	5
<b>1624</b>	4
<b>1625</b>	3
<b>1626</b>	7
<b>1627</b>	2
<b>1628</b>	5
<b>1629</b>	3
<b>1630</b>	6
<b>1631</b>	2
<b>1632</b>	2
<b>1633</b>	3
<b>1634</b>	1
<b>1635</b>	3
<b>1636</b>	1
<b>1637</b>	7

Fonte: *Livros das profissões do Mosteiro de Santa Mónica de Goa*. Apud: MONIZ (Júnior), António Francisco. *Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Monica de Goa*. In: *O Oriente Português*, vol. XV, n° 07-08, 1918, pp. 177-198; vol. XVI, n° 09-10, 1919, pp.284-287.

Como é possível perceber, há um intenso movimento de profissões. Não existiu um ano sequer que não tenha tido uma noviça fazendo seus votos solenes. O ano de maior significância, é claro, foi o de 1607, tendo professado 20 mulheres. Como ocorreu em outros conventos como o de Macau e os do Rio de Janeiro e São Paulo, posteriormente, o primeiro ano seguinte à fundação é o que contabiliza o maior número de religiosas. Conforme Elsa Penalva, no Convento de Santa Clara de Macau, no ano de 1633, professaram 9 mulheres<sup>488</sup>.

<sup>488</sup> PENALVA, Elsa. *Mulheres em Macau: donas honradas, mulheres livres e escravas (séculos XVI e XVII)*. Lisboa: CHAM; Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2011, p. 83.

No Brasil do século XVIII, observa-se o mesmo. De acordo com Adínia Ferreira, no Convento da Soledade, na Bahia, fundado a partir do Recolhimento de mesmo nome, foram 37 mulheres as primeiras a professarem, no ano de 1753<sup>489</sup>. Segundo Leila Algranti, no Convento da Ajuda, no Rio de Janeiro, fundado em 1750, professaram no primeiro ano 23 jovens<sup>490</sup>. Enquanto que no Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro fizeram votos solenes 16 religiosas, entre 1781 e 1782<sup>491</sup>.

Conforme já explicitado, observa-se que no convento das mônicas, houve em todos os primeiros anos realização de votos solenes. Isto o difere um pouco das outras instituições. No convento das clarissas em Macau, por exemplo, percebe-se a inexistência de profissões de fé na primeira década nos anos de 1638 a 1640, 1643 e 1644<sup>492</sup>. No caso do Convento da Ajuda do Rio de Janeiro, embora 23 mulheres tenham professado no ano de 1750, Algranti informou que durante toda a década só entraram 31 candidatas à vida religiosa. Subtraindo o total do número do primeiro ano não chegariam nem a uma profissão por ano, em média. O mesmo se deu no Convento de Santa Teresa, em que na década após o estabelecimento como convento só foram admitidas 5 mulheres na reclusão<sup>493</sup>. Enquanto isso, somente na primeira década de funcionamento o Convento de Santa Mônica de Goa acolheu como solenes religiosas um total de 78 mulheres.

É importante ressaltar que esta diferença se deu pela política de limitação do quantitativo de cada convento. O convento das mônicas de Goa, talvez por ser o primeiro, teve uma grande variação na limitação do número de freiras professoras. Como já mencionado, a ideia inicial de frei Aleixo era que ele comportasse aproximadamente 200 freiras. De acordo com Bethencourt, na carta régia de 9 de fevereiro de 1611 o rei sustentou a decisão papal de limitar o convento a 40 religiosas. Porém, em 27 de novembro de 1613 a bula papal de confirmação do convento determinava como novo limite 100 freiras<sup>494</sup>. Posteriormente, na década de 1620, devido ao conflito com a Câmara Municipal, o rei mais uma vez tornou a

---

<sup>489</sup> FERREIRA, Adínia Santana. *A reclusão feminina no Convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador – século XVIII)*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2006. pp. 35-39.

<sup>490</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 160.

<sup>491</sup> O noviciado no Convento de Santa Teresa só foi iniciado no ano de 1780, embora a casa já funcionasse como recolhimento religioso desde 1748. Para maiores informações, vide: ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 160.

<sup>492</sup> PENALVA, Elsa. *Op. cit.*, 2011, p. 96.

<sup>493</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 163.

<sup>494</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995. p. 633. A carta régia de 9 de fevereiro de 1611 está transcrita em: PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Op. cit.*, 1880-1982, tomo II, p. 23. Sobre o breve papal *Ut ea que pro Religiosarum personarum*, vide: SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, pp. 148-149.

delimitar a população de professoras para 40<sup>495</sup>. Embora as tentativas de limitação do quantitativo, o número de freiras nas Mônicas superou a marca de 100, demonstrando certa autonomia das religiosas e seus superiores.

Já os mosteiros posteriores tiveram seus limites populacionais estabelecidos desde suas fundações. Penalva indicou que o convento de Macau foi criado para abrigar não mais que 33 religiosas<sup>496</sup>. Já, de acordo com Soeiro, o Convento do Desterro, na Bahia, foi fundado com o limite permitido de 50 professoras<sup>497</sup>. Ao Convento da Ajuda no Rio de Janeiro só foi permitido abrir 30 vagas, enquanto ao de Santa Teresa, 21<sup>498</sup>. Como defendeu Algranti, “número bastante reduzido para uma cidade em pleno crescimento populacional e que esperava dois séculos e meio para obter a permissão de construir seus conventos”<sup>499</sup>. Entretanto, embora houvesse essa delimitação, Algranti informou que apenas cinco anos depois de sua fundação o Convento da Ajuda ultrapassava seu limite, abrigando 38 religiosas professoras e, em 1760, já estava superlotado com suas 57 freiras. Isso sem contar as noviças, escravas e crianças<sup>500</sup>. Enquanto isso, dentre os conventos baianos, Adínia Ferreira mostrou que, em 1764, somente os conventos da Soledade, das Mercês e da Lapa respeitavam o limite imposto, enquanto o Convento do Desterro ultrapassava-o, possuindo 94 freiras de voto solene<sup>501</sup>.

Dessa forma, pode-se observar que mesmo com as várias tentativas do rei em delimitar o quantitativo conventual no intuito de eles não atrapalharem o sistema de colonização através dos casamentos entre portugueses, a demanda social e econômica das sociedades coloniais conseguiu burlar as determinações, fazendo com que os conventos abrigassem um número maior de mulheres professoras do que o permitido.

Dentro do limite ou não, as mulheres que professavam nos conventos deviam seguir uma vida voltada para a contemplação dos mistérios divinos e pautada na clausura e prática de

<sup>495</sup> Essa nova tentativa de delimitar a quantidade de religiosas professoras no convento para o número de 40 encontra-se na carta do rei para o vice-rei Fernão de Albuquerque e à Inquisição de Goa, de 22 de fevereiro de 1622. Vide: BNRJ. *Inquisição de Goa*. Cód. 8. Doc. 128.

<sup>496</sup> PENALVA, Elsa. *Op. cit.*, 2011, p. 84.

<sup>497</sup> SOEIRO, Susan A. The Feminine Orders in Colonial Bahia, Brazil: economic, social, and demographic implications, 1677-1800. In: LAVRIN, Asunción (ed.) *Latin American Women: historical perspective*. Westport: Greenwood Press, 1978, p. 178.

<sup>498</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, pp. 160-161.

<sup>499</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>500</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>501</sup> FERREIRA, Adínia. *Op. cit.*, 2006. p. 52.

virtudes. E, para tal, era necessário que obedecessem aos estatutos ou constituições criadas para reger a vida de esposas de Cristo.

### 3.1.1 “Amor, perfeição e recolhimento”

Criado com o objetivo de “evitar a devassidão das mulheres no Estado da Índia e de dar estado às filhas de pessoas nobres que não poderiam casar, correndo o risco de se perderem”, como definiu Fr. Diogo de Santa Ana<sup>502</sup>, o convento teve suas constituições escritas por Frei Aleixo, seguindo as determinações tridentinas. Segundo Alonso, o arcebispo deu os estatutos do convento em 27 de setembro de 1607<sup>503</sup>, cuja confirmação papal veio somente seis anos depois pelo breve de Paulo V, de 27 de novembro de 1613<sup>504</sup>.

Escritas para que fossem “guardadas com grande inteireza, e observância, e com grande aproveitamento espiritual das religiosas”<sup>505</sup>, as constituições foram divididas em quatro partes que transparecem a intenção de proporcionar uma completa renúncia por parte das freiras de si e de suas vidas anteriores para se dedicarem exclusivamente à religião. A primeira parte regia sobre o culto divino. A segunda sobre as observâncias das religiosas. A terceira, por sua vez, ditava sobre o governo da casa. E, por fim, a quarta parte deliberava sobre os cargos e eleições do convento. Como indicou Algranti, não foi possível traçar um perfil das mulheres que entravam no convento através dos estatutos, mas sim, perceber “as expectativas e as representações da sociedade da época sobre as mulheres”<sup>506</sup>. Trata-se,

---

<sup>502</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Resposta por parte do insigne Mosteiro de freiras de Santa Mônica de Goa*. 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 0816, fl. 22v.

<sup>503</sup> Apesar de Carlos Alonso informar que as constituições do convento datam de 1607, o documento que se tem em mãos para a análise não possui datação. Entretanto, consta no título do mesmo que se trata de uma recompilação das constituições escritas pelo arcebispo. Na leitura do documento também é possível perceber que foi transcrito após a morte de frei Aleixo por trazer um parágrafo que tratava dos sufrágios que deveriam ser feitos em honra à memória do religioso por ter sido fundador do mosteiro. Vide: MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *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*. Parte 1, Cap. 4. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01. Outra informação importante que deve-se prestar atenção é o fato do documento não ter numeração de fôlios, a não ser no índice. Entretanto, como a numeração nele presente não confere com a contagem feita, preferiu-se não informar o número do fôlio, constando nas notas somente os números dos capítulos.

<sup>504</sup> Nessa data Frei Aleixo já havia voltado para Portugal e exercia o cargo de Arcebispo de Braga. Vide: ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, p. 211.

<sup>505</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Prólogo, fl. 2. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>506</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 2004, p. 48.

portanto, de um documento em que é perceptível o ideal de produzir uma conduta específica esperada e formar exemplos de santidade e virtude. Como ressaltou Asunción Lavrin:

conventual rules contained the practical road map of observance, which was understood as practicing the lifestyle prescribed for the Order. Rules set daily schedule of life and prayers, defined the vows, established the canonical celebrations and rituals, and prescribed the organization of activities within the convent.<sup>507</sup>

Portanto, a primeira parte do estatuto do Convento das mônicas procurava estabelecer as horas e como as freiras deviam se devotar ao culto divino, conjunto de atividades mais importante do cotidiano devocional das religiosas, por se tratar da essência da vida religiosa: a oração. O dia nos conventos, e inclusive nos recolhimentos, como apontou Algranti, era dividido por orações que determinavam o tempo religioso, chamadas de Ofício Divino<sup>508</sup>. O estatuto das mônicas de Goa regulava que todas as religiosas, exceto as enfermas, eram obrigadas a se direcionarem ao coro para rezarem os ofícios. Já as noviças e as crianças que lá eram criadas não eram obrigadas, mas deviam aprender e adquirir o costume, indicando assim a intenção do arcebispo de formar nas moças, mesmo desde crianças, vocações religiosas que se distanciassem do mundo externo e seus perigos para se dedicarem ao mundo espiritual. A cada dia deveriam rezar o ofício de um santo. Dentre eles os que mais se destacavam eram o de Nossa Senhora, de Santo Agostinho e de outros santos da ordem, como São Nicolau de Tolentino. Alguns desses ofícios deveriam ser cantados, como nas Matinas das festas de Jesus Cristo, de Nossa Senhora, de todos os santos, Santo Agostinho e Santa Mônica<sup>509</sup>. Quanto ao culto ao Santíssimo Sacramento, tido como a principal obrigação dos mosteiros da ordem dos agostinhos, foi reservado um capítulo, no qual se definiu que deveria haver vigília perpétua diante do Santíssimo Sacramento. Assim, freiras professas, irmãs leigas, noviças, servidoras e escravas deviam se revezar na capela para a adoração<sup>510</sup>.

Para as irmãs leigas ou conversas – ou seja as que não eram do coro – Frei Aleixo dedicou um capítulo inteiro para explicar como elas deveriam rezar o Ofício Divino<sup>511</sup>. É

---

<sup>507</sup> LAVRIN, Asunción. *Brides of Christ: conventual life in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008, p. 96.

<sup>508</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 2004, p. 31. De acordo com Basílio Rower, o Ofício é formado por oito horas canônicas: Matinas, Laudes, Prima, Tércia, Sexta, Noa, Vésperas e Completas. As matinas representavam o momento mais denso da oração da manhã, e as laudes, o encerramento de louvor. A Prima (6h), a Tércia (9h), a Sexta (12h) e a Noa (15h) eram as quatro horas menores que dividiam as doze horas do dia. As Vésperas deveriam ser rezadas no cair da noite e as Completas antes do descanso. Vide: ROWER, Basílio. *Dicionário litúrgico*. Petrópolis: Vozes. 1947, pp. 161-165.

<sup>509</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 1, Cap. 1. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>510</sup> *Ibidem*, Parte 1, Cap. 8.

<sup>511</sup> *Ibidem*, Parte 1, Cap. 3.

importante notar que ele não deixou nenhuma moradora do convento de fora, especificando inclusive as orações das escravas e servas. O convento deveria ser um lugar sagrado em que todas as suas habitantes, e não somente as professoras, estivessem no mínimo em sintonia com o que se esperava do lugar. Sendo assim, o estatuto era compreendido como um meio homogeneizador das condutas dessas mulheres. É interessante ressaltar que na busca de determinar uma uniformidade na prática dos ofícios divinos, frei Aleixo explicou detalhadamente as orações que deviam ser lidas em voz alta pelas religiosas, inclusive escrevendo-as por vezes em latim ou em português.

Outra característica das práticas devocionais das mônicas estabelecida pelas regras que demonstra a busca pela criação de uma religiosa perfeita e a influência dos movimentos da reforma vividos em Portugal e na Europa Católica era a prática da oração mental. O capítulo 5 foi inteiramente direcionado a determinar quando e como as religiosas deveriam realizar suas orações. Logo no início do capítulo o autor fez questão de exaltar o efeito que esta prática poderia causar aos que a seguissem:

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, e isto se isto se aprenda particularmente dispondo-se com quietação, para receber-se o divino magistério, com que Deus ensina interiormente as almas dos que se a ele chegam. Queremos que nesta casa, afora a oração vocal e da obrigação do ofício divino, haja oração mental por cujo 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.<sup>512</sup>

Como indicou Lavrin, além das orações vocais presentes nas missas e horas canônicas, a maioria das religiosas despendia horas dedicadas às orações mentais com o objetivo de aproximar seus corações e almas ao amor de Deus<sup>513</sup>. Da mesma forma, é possível notar neste trecho a importância que é dada à oração mental como um dos requisitos para uma perfeição religiosa, determinando que ela fosse praticada todos os dias e durante toda a vida da freira. Assim como nos ofícios divinos, todas deveriam exercitar esta prática devocional. Para as irmãs leigas, servidoras e escravas, determinou-se um horário específico – às quatro horas da manhã – para que não atrapalhasse seus afazeres na comunidade.

E mais, após explicar detalhadamente como devia ser feita a oração mental, foi recomendado que todas deviam exercitar este tipo de oração o dia todo durante as ocupações,

---

<sup>512</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 1, Cap. 5. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>513</sup> LAVRIN, Asunción. *Op. cit.*, 2008, p. 97.

ou quando estivessem andando, ou em qualquer lugar que estivessem para que pudessem estar com a alma sempre unida a Deus. Esse destaque dado à oração mental transparece nas intenções do frei no intuito do novo ideal presente entre os reformadores, que identificava silêncio e santidade como instrumentos “para atingir os mais altos degraus da experiência espiritual”<sup>514</sup>. Não há como fazer uma análise de que todas as mônicas de Goa fizeram esse exercício da maneira prescrita pelo frei, porém, na crônica de Fr. Agostinho de Santa Maria todas aquelas cujas vidas se destacaram na comunidade se dedicaram a esse tipo de práticas espirituais<sup>515</sup>.

Outras maneiras de atingir a perfeição religiosa que frei Aleixo explicitou nas constituições foram os sacramentos. Deste modo, ainda na primeira parte das constituições o prelado dedicou dois capítulos para tratar dos dois principais sacramentos na vida do católico, mas principalmente de um religioso: a confissão e a comunhão. De acordo com Lana Lage, os sacramentos foram consolidados por Trento como meios básicos para se alcançar a graça divina e a salvação eterna<sup>516</sup>. Neste contexto, a confissão foi considerada como uma segunda chance de salvação oferecida por Deus, além do batismo. Era o sacramento tido como uma garantia de reconciliação e um pré-requisito para que os católicos pudessem comungar.

Portanto, as religiosas professoras, as noviças e as irmãs leigas deviam confessar duas vezes na semana, já que deviam comungar também duas vezes por semana durante todo o ano, aos domingos e quintas-feiras, e mais, nas festas religiosas principais – como as de Nossa Senhora, de Jesus Cristo, Apóstolos e santos da Ordem. As moças criadas no convento e as conversas confessariam uma vez por semana e comungariam aos domingos e festas. Já as servidoras e escravas deveriam confessar e comungar a cada quinze dias. Este era o mínimo de vezes determinado. Entretanto, como era dado mais valor ao caráter reconciliatório da confissão, aquelas que quisessem realizá-la mais vezes, poderiam confessar o quanto mais achasse necessário<sup>517</sup>.

Essa valorização do sacramento da confissão após Trento pôs em destaque o papel do confessor. Como defendeu Lage:

---

<sup>514</sup> SAENGER, Paul. Prier de bouche et prier de couer: les livres d’heures du manuscrit à l’imprimé. In: CHARTIER, Roger (dir.). *Les usages de l’imprimé*. Paris: Fayard, 1987, p. 203-204. Apud: ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 2004, p. 58. A tradução foi por conta da autora.

<sup>515</sup> Ver Livro IV da *História da fundação do Convento de SANTA MARIA*, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, pp. 486-809.

<sup>516</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990, Vol.1, pp. 183-184.

<sup>517</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*. Parte 1, Caps. 9 e 10. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

a figura do confessor passou a inspirar grandes cuidados aos canonistas pois, de todos os sacramentos, a penitência era o que exigia uma participação mais personalizada do clérigo. Não bastava administrá-la decorando palavras e gestos, era preciso interrogar o penitente, ouvir seus pecados e julgá-los.<sup>518</sup>

Para desenvolver tal trabalho, era necessário uma grande capacidade de discernimento por parte do clérigo e uma boa formação. Assim, foram escritos vários manuais de consciência com o intuito de guiar tanto confessores quanto penitentes na hora do sacramento. Dentre eles, Lage cita o *Tratado de Confissão* de 1489 e o *Espejo de Consciência*, publicado em Badajoz em 1520, ambos de autoria anônima<sup>519</sup>. Devido à grande importância dada à confissão por se tratar de um momento ímpar entre clérigo e fiel – em que o último precisa ter confiança no primeiro e o primeiro a sabedoria em julgar, penitenciar e absolver o último –, nem todos os padres podiam executá-la. Segundo Lage, embora os sacerdotes recebessem o poder de celebrar missas e confessar, este último só poderia ser realizado com a licença do bispo. No caso dos padres regulares, só era permitido que confessassem os irmãos de sua ordem. E para que pudessem confessar leigos, seculares e freiras, também dependiam de uma licença episcopal especial, que poderia ser dada por um tempo estabelecido, ou então, contemplando um determinado lugar ou grupo de pessoas<sup>520</sup>.

Seguindo as determinações tridentinas, no caso das mônicas de Goa, o confessor deveria ser um religioso da ordem dos agostinhos, pois segundo o estatuto ele saberia “melhor entender, e remediar as faltas da regra, constituições e ordinário dela e as ir sempre conformando com os costumes, e cerimônias santas da religião que professam”<sup>521</sup>. Os confessores ordinários, e mesmo os auxiliares, deviam ser escolhidos sempre entre os mais idosos, austeros e virtuosos. O confessionário deveria ser no local mais quieto do convento e todo ornado para que não houvesse contato entre o confessor e a penitente, a não ser o ouvir das vozes um do outro. 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 motivo. Assim, deveria ser escolhido um dos padres mais idosos da ordem para substituí-

---

<sup>518</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990, Vol.1, p. 198.

<sup>519</sup> *Ibidem*, Vol.1, p. 198.

<sup>520</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990, Vol.1, p. 199. Exemplos dessa licença especial foram os jesuítas, os quais, devido à característica evangelizadora da ordem, eram autorizados pelo papa a agirem como confessores e educadores dos povos a serem convertidos, Para maiores informações sobre as características catequéticas dos inicianos, vide: TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Op. cit.*, 2004, pp. 91-100.

<sup>521</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*. Parte 1, Cap. 9. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.



lo<sup>522</sup>. As especificações detalhadas sobre a entrada de confessores no claustro evidencia a preocupação do prelado em evitar a prática da solicitação, crime muito frequente nas sentenças da Inquisição Ibérica, como alertou Lana Lage<sup>523</sup>.

Em contrapartida à rigidez imposta à ação dos confessores, nas constituições foram permitidos os chamados “varões espirituais” para que pudessem comunicar e direcionar as práticas espirituais das religiosas. Esta prática da chamada direção espiritual, como argumentou Rosalva López, foi uma tendência pedagógica dentro de diversas correntes da espiritualidade pós tridentina<sup>524</sup>. Como ressaltou Orest Ranum, o período barroco estava cheio de inúmeros diretores espirituais, que investidos do poder da absolvição, ajudavam os fieis a “alcançar sua plenitude particular em Deus, mas também mantê-lo dentro das normas estabelecidas”<sup>525</sup>. O próprio frei Aleixo, como tratado no capítulo anterior, tinha sido diretor espiritual de uma irmã terceira agostinha enquanto ainda vivia em Lisboa.

No que concerne ao sacramento da comunhão, este deveria ser dado através de uma grade pequena em que possibilitaria somente a passagem da mão do padre com a hóstia. Diferente da confissão, se houvesse alguma religiosa que quisesse comungar mais vezes – fosse por causa de alguma devoção a um santo específico ou devido à sua profundidade nos exercícios espirituais – essa só o poderia fazer com licença do prelado do mosteiro<sup>526</sup>. No caso das doentes que também não deveriam ficar sem comungar, o confessor seria autorizado a celebrar missa dentro da enfermaria com todas as religiosas presentes<sup>527</sup>.

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 aos domingos, festas religiosas e profissões de fé das irmãs destinadas ao coro, “posto que a doutrina dos sermões é tão importante ao bem das almas”<sup>528</sup>. Assim, o mesmo

<sup>522</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*. Parte 1, Cap. 9. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>523</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990. A preocupação com o crime de solicitação se estendia à Inquisição de Goa, como é possível notar em algumas cartas enviadas do reino para os inquisidores goeses, dos anos de 1609 e 1610, em que se ordenava que os criminosos fossem julgados da mesma forma que os hereges. Numa das cartas ia explicitado como deveriam julgar e sentenciar os transgressores, cf: BNRJ, Inquisição de Goa. 25, 1, 2, docs. 57, 60, 62 e 68.

<sup>524</sup> LOPÉZ, Rosalva Loreto. La didáctica de la salvación femenina. La dirección de espíritus y la cultura de lo escrito. In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós y LÓPEZ, Rosalva Loreto (coords.). *Historias compartidas: religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León: Universidad de León; Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007, p. 71.

<sup>525</sup> RANUM, Orest. Os refúgios da intimidade. In: CHARTIER, Roger. *Op. cit.*, 2009, p. 238.

<sup>526</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 1, Cap. 10. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>527</sup> *Ibidem*, Parte 1, Cap. 10.

<sup>528</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*. Parte 1, Cap. 11. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

conteúdo didático dos sermões direcionados às freiras atingiriam os fieis que estivessem presentes nas missas e celebrações.

Imbuído do ideal de se criar um território<sup>529</sup> de religiosidade perfeita, além de determinar como as agostinhas deveriam seguir o culto divino, frei Aleixo buscou estabelecer normas de conduta que definiam um conjunto de hábitos que deveriam ser absorvidos pelas religiosas. Como indicou Algranti, estas normas “visavam a imprimir um ritmo e uma disciplina distintos daqueles do mundo dos homens, de maneira a forjar comportamentos e posturas adequados à vida comunitária e contemplativa”<sup>530</sup>. Deste modo, na segunda parte das constituições frei Aleixo tratou das observâncias do mosteiro, determinando como essas mulheres tinham de se alimentar, se vestir, se recolher, se relacionar com suas irmãs de clausura e com pessoas externas através do locutório.

Preparadas para se afastarem das tentações do mundo profano, os perigos que mais preocupava um clérigo escrevendo estatutos para comunidade de freiras eram os “perigos da carne” que Adínia Ferreira ressaltou estarem presentes também nas constituições do Convento da Soledade da Bahia, escritas pelo jesuíta padre Malagrida<sup>531</sup>. Como mostrou frei Aleixo de Menezes no início do capítulo 1 da segunda parte: “Como o nosso glorioso padre Santo Agostinho manda na regra a seus filhos e filhas que castigemos nossa carne, com jejuns e abstinências de comer, e beber, quanto a saúde permitir”<sup>532</sup>. A intenção era que com castigos ao corpo as religiosas pudessem com eficácia fugir dos prazeres terrenos.

O corpo nessa época da Reforma Católica era menosprezado por aqueles que desejavam assemelhar-se ao Cristo sofrido, ao Cristo das dores. Lígia Bellini e Moreno Pacheco observaram que em toda a Europa Católica do século XVII enfatizava-se o sofrimento como componente do amor cristão; ênfase que estava relacionada à devoção à paixão de Cristo e suas cinco chagas<sup>533</sup>. Como apontou Jacques Gélis, o corpo era visto como

---

<sup>529</sup> Ao tratar o convento como um território, considera-se o conceito amplo de território desenvolvido por Rogério Haesbaert e Marcel Roncayolo. Cf: HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton e BECKER, Berta (org.). *Território, territórios*. Rio de Janeiro: DPQA, 2006; RONCAYOLO, Marcel. Território. In: ROMANO, Ruggiero. *Enciclopédia Einaudi*, vol. 8.

<sup>530</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 191.

<sup>531</sup> FERREIRA, Adínia. *Op. cit.*, 2006, p. 78.

<sup>532</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 2, Cap. 1. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>533</sup> BELLINI, Lígia e PACHECO, Moreno Laborda. Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII. In: *Revista de História*. 1º semestre de 2009, p. 160. Disponível em: <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rh/n160/a10n160.pdf>> Acesso em: 29 maio 2012.

o maior obstáculo para a completa união com Deus<sup>534</sup> e somente com as disciplinas, jejuns e resistências às enfermidades as religiosas poderiam fortalecer e elevar o espírito. O corpo se transformava em instrumento utilizado pelas freiras na busca da graça divina. Como sugeriu Asunción Lavrin, “el propósito es padecer, y em este processo imitar la pasión de Cristo”<sup>535</sup>.

Portanto, o chamado *martírio branco*<sup>536</sup> – práticas de abstinências e mortificação – foi bastante incentivado nas constituições do convento das mônicas, por ser caminho para a redenção dos pecados e renovação do espírito. Contudo, é relevante ressaltar a preocupação do frei de que não houvesse excessos que prejudicassem a saúde das religiosas. Talvez seja uma grande influência das leituras dos escritos de Teresa d’Ávila, que, como já foi mencionado, pregava abstinências e mortificações moderadas nas regras das carmelitas descalças. Ou mesmo influência dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, que segundo Lavrin, também sugeria a moderação nas mortificações, aconselhando que o religioso devia saber quando e como fazer suas penitências provocando dor, mas não doenças<sup>537</sup>.

Sendo assim, de acordo com o que determinava a regra dos agostinhos, foi estipulado para as freiras uma dieta alimentar, em que todas as quartas-feiras do ano deveriam comer peixe. Além dos jejuns determinados pela Igreja e pelo Arcebispado de Goa, foi estabelecido também jejum toda sexta-feira para as professoras, noviças, irmãs leigas, conversas e servidoras. Períodos como da festa de todos os santos até o Natal e durante toda a quaresma, também era obrigatória a prática de jejum. Já na Sexta-Feira Santa só poderiam comer pão e água<sup>538</sup>. Vigílias como as de Corpus Christi, da Conceição de Nossa Senhora, de Santo Agostinho e Santa Mônica também eram indicadas ao jejum.

Entretanto, devido à preocupação com a saúde das moradoras do convento, se determinou que as meninas criadas para serem religiosas só poderiam fazer jejuns após os 13 anos e com licença da superiora, já “que deve procurar que se criem as moças com forças para depois com elas melhor servir a nosso Senhor”<sup>539</sup>. Quanto às escravas e servas, essas também

<sup>534</sup> GÉLIS, Jacques. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: VIGARELLO, Georges (dir.) *História do corpo, 1: da Renascença às Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 54-55.

<sup>535</sup> LAVRIN, Asunción. *Op. cit.*, 1995, p. 170.

<sup>536</sup> De acordo com o autor, os religiosos consideravam dois tipos de martírios. O martírio vermelho era a morte violenta em defesa da fé católica, comum na época das perseguições romanas, nas guerras contra os infiéis e nas missões em terras mais hostis. Enquanto o martírio branco era passar toda uma vida infligindo a si mesmo mortificações corporais, vivido geralmente no interior da vida monástica. Vide: GÉLIS, Jacques. *Op. cit.*, 2010, p. 54.

<sup>537</sup> LAVRIN, Asunción. *Op. cit.*, 1995, p. 170.

<sup>538</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 2, Cap. 1. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>539</sup> *Ibidem*, Parte 2, Cap. 1.

deviam jejuar, mas para não atrapalhar o desenvolvimento de seus trabalhos os jejuns deveriam ser alternados entre elas. Outras dispensadas dessa prática eram as enfermas e as que se sentissem fracas.

As mortificações também foram prescritas de forma detalhada. Todas as quartas e sextas-feiras seriam aplicadas disciplinas a todas as moradoras do convento desde as religiosas professoras até as escravas. É importante ressaltar que essas disciplinas deviam ser tomadas com exame de consciência e não somente pelo simples ato de punir. 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<sup>540</sup>.

Apesar de toda a preocupação de frei Aleixo com a prescrição das mortificações corporais, é sabido que a moderação proposta por Teresa d'Ávila e Inácio de Loyola foi esquecida nas práticas ascéticas das religiosas. A religiosidade barroca havia tornado as mortificações um ícone do comportamento santo, em que as religiosas, como alertou Lígia Bellini, davam maior ênfase às práticas ascéticas e penitências do que era previsto nos regulamentos<sup>541</sup>. Por isso, prevendo haver mulheres que desejassem seguir o caminho da ascese tomando mais disciplinas que o estabelecido, o prelado ordenou que essas precisavam pedir autorização à superiora, cedida de acordo com a estrutura física e saúde das solicitantes<sup>542</sup>.

O recato e o silêncio eram outras virtudes essenciais para aquelas que se dedicavam a Deus, e como ressaltou Algranti, deveriam ser cumpridos no interior do claustro entre as reclusas<sup>543</sup>. Perceptível na frase do estatuto em que foi dito: “o apóstolo São Tiago nos ensina, que o Religioso que não refreia sua língua é vã sua Religião”<sup>544</sup>. Sendo assim, foram estabelecidos os locais e os horários onde devia fazer silêncio absoluto. Exceções eram dadas às prioras e mestras das noviças, poderiam se comunicar com qualquer uma a qualquer hora para que pudessem governar de forma eficaz. Na enfermaria a exceção era concedida devido à

---

<sup>540</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 2, Cap. 2. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>541</sup> BELLINI, Lígia e PACHECO, Moreno Laborda. *Op. cit.*, 1º semestre de 2009, p. 160.

<sup>542</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 2, Cap. 2. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>543</sup> A autora informou que essa era uma constante nas instituições estudadas. ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 204.

<sup>544</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 2, Cap. 3. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

necessidade de se atender bem às demandas das doentes. Dentro dessas normas do recato era proibida a entrada de religiosas ou qualquer outra moradora do convento nas celas e dormitórios umas das outras sem autorização da priora<sup>545</sup>. A intenção era que não se criasse amizades particulares, consideradas prejudiciais à vida claustral. A relação entre as religiosas deveria ser a mais comunitária possível.

Leila Algranti advertiu que o discurso sobre o controle da sexualidade aparecia poucas vezes de forma explícita nos regulamentos, remetendo-se ao que Foucault definiu como “discurso do silêncio”<sup>546</sup>. Nas constituições das mônicas, uma dessas vezes se deu quando se proibiu terminantemente que duas freiras se deitassem na mesma cama ao mesmo tempo:

mandamos outro sim em virtude de santa obediência que nenhuma pessoa desta casa [...] durma por pouco, ou por muito espaço, de dia, nem de noite deitada na cama de outra, estando a mesma, ou outra pessoa nela, de modo que estejam duas, mas todas tenham seus cateres, e camas distintas posto que sejam escravas cativas, e a que for achada quebrar este preceito, sem alguma notável necessidade, se lhe dê a pena de mais grave culpa, pela primeira vez, e pela segunda seja encarcerada.<sup>547</sup>

Mesmo não tendo acesso a dados que informem de casos de amizades muito particulares ou mesmo casos de homossexualismo no convento das agostinhas, é importante notar que estas normas previam o acontecimento de tais eventos. Logo, se buscava estabelecer um relacionamento mais austero possível entre as religiosas. O único som que deveria romper o silêncio instaurado nos claustros era o badalar do sino. Era ele o marcador do ritmo das atividades das reclusas e dividia o tempo das orações e trabalhos, e o tempo individual e o da comunidade.

Em geral<sup>548</sup>, o dia na comunidade começava com a matina de madrugada, depois as religiosas se dirigiam às suas celas ou dormitórios em completo silêncio para descansar. De manhã bem cedo deveriam estar de pé para a oração da prima. No período entre esta e a missa, as freiras tinham o tempo livre. Após a missa iniciava a lição do canto até às 10h, quando deviam ir ao refeitório comer. Acabada a refeição, saíam para terem lições sobre as matinas do dia seguinte, e em seguida eram liberadas para conversarem umas com as outras – exceto em dias de comunhão e jejum quando deveriam se recolher para meditação. Depois se recolheriam às suas celas em silêncio até às 14h, quando saíam para rezar as vésperas.

---

<sup>545</sup> I MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 2, Cap. 3. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01,

<sup>546</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 205.

<sup>547</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 1, Cap. 4. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>548</sup> Exceto dias de festa, em que havia mudanças nas atividades das religiosas.

Terminada as vésperas, haveria uma hora de trabalhos manuais na casa de labor, neste momento as irmãs leigas e conversas só se juntariam às professoras se não tivessem outros afazeres e as noviças se não tivessem outras lições. No período em que estivessem na casa de labor, uma religiosa seria escolhida para ler, enquanto as outras fizessem seus trabalhos. Após a leitura, mas ainda na casa de labor, as religiosas poderiam conversar de modo modesto e sem estrondos. Logo em seguida, teriam tempo livre até as completas. Depois, deveriam se direcionar ao refeitório para a ceia, cujo término indicava o início do tempo da recreação, que seria determinada pela superiora. Nessa atividade ficariam até às 19h e 30min, quando voltariam ao coro para rezar a antífona<sup>549</sup>.

Assim como nas instituições estudadas por Algranti e Ferreira, nas quais o tempo podia ser fracionado inclusive em quartos de horas e minutos, a divisão do tempo das mônicas de Goa também foi estabelecido por frei Aleixo. Contudo, para se entender como se dava esta organização é necessário atentar tanto ao capítulo da repartição do tempo quanto ao dos ofícios divinos, pois como se pode perceber na descrição acima, por vezes, o prelado não mencionava a hora de uma oração ou se esquecia de citar alguma delas. Isso ocorria porque ele já a teria estipulado anteriormente.

Como ressaltou Algranti, as regras e regulamentos da vida religiosa tinham como princípios básicos o estabelecimento de uma vida metódica, de ocupação constante e gestos controlados<sup>550</sup>, que deveriam ser obedecidos rigorosamente como evidencia a leitura do capítulo 4 do estatuto das agostinhas: “Esta ordem de repartição do tempo queremos que se guarde em todo o ano infalivelmente, sem nele poder haver mudança, porque toda a que houver desordenará o convento”<sup>551</sup>.

Porém, não só de orações, sacramentos, jejuns e práticas devocionais viviam as religiosas de Goa. Como é possível observar na descrição do cotidiano delas, o regulamento também dedicou um tempo para a recreação, pois deveria “haver recreação nas comunidades, com que a alma, que anda vestida desta carne mortal se alivie um pouco dos exercícios espirituais em que traz ocupado o entendimento, para se poder depois com mais força dar a eles”<sup>552</sup>. Este tempo serviria para que pudessem relaxar das atividades austeras empreendidas durante o dia. Embora, mesmo em momentos de descontração da comunidade havia regras

---

<sup>549</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 2, Cap. 4. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>550</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 195.

<sup>551</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 2, Cap. 4. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>552</sup> *Ibidem*, Parte 2, Cap. 5.

que as religiosas e noviças deviam seguir para que não fugissem das normas de condutas esperadas, como não realizarem jogos ou formarem grupos específicos de amizades particulares. Regras que tentavam evitar a formação de *conventículos* a exemplo dos que se formavam em Portugal, como foi tratado no capítulo um desta dissertação para o caso das clarissas do convento de Beja.

Como visto anteriormente, nenhum religioso poderia possuir bens próprios, sendo assim tudo o que uma mulher levava consigo ao entrar para o convento – principalmente seu dote – era doado à comunidade, cuja superiora ficaria responsável pela administração dos mesmos. O voto de pobreza, como assinalou Lavrin, era feito para que fosse lembrada e vivenciada a pobreza de Cristo<sup>553</sup>. Tanto que a observância do voto de pobreza era bastante valorizada nas constituições, e vista como uma das mais belas virtudes:

encomendamos muito as religiosas desta casa o amor e afeição à santa pobreza entendendo, que este é o mais rico atavio com que podem afeiçoar os olhos de seu divino esposo. E advertimos as preladas que em nada mais o podem ofender que em não zelar muito em suas esposas esta santa riqueza, que nelas ama, e que foi a melhor parte do dote que lhe prometeram quando as recebeu, e aceitou por esposas e é razão que se lhe cumpra, e se lhe guarde o contrato que com ele celebraram e não haja infidelidade na quebra dele.<sup>554</sup>

Essa virtude da pobreza, tão valorizada e recomendada, recaía sobre o modo de vestir e a simplicidade das celas, utensílios diários e camas. Devendo as reclusas possuir somente o essencial para seu uso cotidiano. Não podendo ser feitos ou enfeitados com metais, pedras ou qualquer outro material precioso. Almejando uma homogeneidade entre as religiosas, era determinado um padrão comum desses materiais. Pretendia-se com isso igualar todas para que a partir de que entrassem no mosteiro quebrassem o vínculo com os valores profanos e deixassem de lado as vaidades mundanas. Tudo o que elas pudessem identificar com o mundo extramuros, tal como a moda das roupas e acessórios e a ostentação teriam que ser extirpado de suas vidas. Logo, foi definido que os hábitos seriam feitos de canequim<sup>555</sup>, devendo haver uniformidade no vestir desde as roupas de baixo até o véu<sup>556</sup>.

Essa tentativa de homogeneidade seria um meio do frei imbuir essas mulheres, que provinham de famílias abastadas, das práticas de humildade, a fim de que se evitasse a

---

<sup>553</sup> LAVRIN, Asunción. *Op. cit.*, 2008, p. 82.

<sup>554</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 2, Cap. 7. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>555</sup> Um tipo de tecido de algodão da Índia.

<sup>556</sup> É importante lembrar que a única diferenciação nas vestimentas residia na própria divisão dos grupos habitantes no interior dos muros. Desse modo, as vestes das professoras do coro se distinguiam das irmãs leigas, que, por sua vez, eram distintas das noviças, e assim por diante.

ostentação dos costumes e modo de vestir em que muitas religiosas do reino eram denunciadas. Nos livros das visitas episcopais dos conventos portugueses, estudados por Georgina Santos e Isabel Braga, estavam presentes temas como adoção de costumes mundanos, em que as religiosas mais acostumadas às vaidades e à moda usavam sapatos finos, rendas, botões de prata e anáguas em hábitos decotados. Algumas possuíam animais de estimação como cães, gatos e aves que ocasionavam barulho, bagunça e falta de higiene, desestabilizando o espaço monástico. Outras mantinham criadas para executarem todos os seus afazeres ordinários à comunidade e intermediarem cartas e encontros amorosos com freiráticos<sup>557</sup>. O frei, contra esses costumes, regulava as mônicas de Goa, abrindo somente uma exceção para o tecido do toucado. Devido ao clima quente em Goa, determinou que a textura do tecido podia ser um pouco mais leve a fim de que as religiosas não passassem mal. Afora isso, só era permitido a cada religiosa possuir até seis hábitos<sup>558</sup>.

As celas, por sua vez, teriam que ser o mais simples possível e sem muito conforto, não tendo nada nas paredes a não ser a cabeceira da cama e algumas pinturas de santos. As pinturas de imagens que tivessem não deveria ter nada de ouro ou prata. Nas celas somente era permitido, além da mobília básica necessária, um oratório simples com um Menino Jesus – este sim poderia ser ornado com muita riqueza –, algumas outras imagens da devoção da religiosa e, na cabeceira da cama, um crucifixo de madeira ou uma imagem de Nossa Senhora<sup>559</sup>. Contudo, este documento trata-se de um regimento que intencionava criar mulheres virtuosas e santas naquele ambiente, na prática poderiam ter ocorrido algumas infrações. Delitos que só estariam presentes em documentos como os das visitas episcopais mencionados anteriormente, e não em obras escritas para fazer propaganda das qualidades das religiosas ou estabelecer seus hábitos.

Dentre as virtudes mais requeridas numa religiosa perfeita, a castidade era a mais apreciada e a que mais demandava atenção dos autores dos regulamentos, como é possível observar em estudos sobre conventos – não somente os do Brasil, mas também os da América Espanhola. Como indicou Lavrin, na profissão de fé a religiosa se doava em corpo e alma

---

<sup>557</sup> Cf: SANTOS, Georgina Silva dos. A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício. In: VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (orgs.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, pp. 141-150; BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Vaidades nos Conventos Femininos ou das dificuldades em deixar a Vida Mundana (séculos XVII-XVIII). In: *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, nº 10, tomo I (2010), pp. 305-322. Disponível em: <[http://www.uc.pt/chsc/rhsc/rhsc\\_10/rhsc101\\_305-322\\_imdb.pdf](http://www.uc.pt/chsc/rhsc/rhsc_10/rhsc101_305-322_imdb.pdf)> Acesso em: 29 mai. 2012.

<sup>558</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 2, Cap. 6. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>559</sup> *Ibidem*, Parte 2, Cap. 7.



num casamento místico com Jesus. E era pela castidade que ela manteria a honra de seu esposo. Por isso, atentados contra essa pureza eram considerados sacrilégios<sup>560</sup>, ou mesmo crimes. As Ordenações Filipinas foram umas das legislações régias que possuíam leis e determinações direcionadas a tal assunto, punindo aqueles que entrassem nos conventos ou se comunicassem com as religiosas sem permissão<sup>561</sup>. Dessa forma, para preservar a castidade era preciso estipular regras que regessem a clausura, considerada a “mais encomendada pelos sagrados cânones, e nos concílios gerais, que todas as mais observâncias de suas profissões e regras”<sup>562</sup>

De acordo com Algranti, nas “instituições de reclusão feminina, a maior atenção era dispensada à porta da clausura”, que deveria sempre ficar trancada<sup>563</sup>. O estatuto das mônicas enfatizava a proibição sob a pena de excomunhão das religiosas que permitissem a entrada de qualquer pessoa na clausura. Os que poderiam entrar eram os confessores e o prelado, mesmo assim deveria haver todo um ritual com vigilância constante. Outras exceções eram pessoas que tivessem de realizar algum trabalho essencial dentro do mosteiro, como físicos, cirurgiões, pedreiros, notários, entre outros. Sempre com licença do prelado do convento. Da mesma forma, era expressamente proibida a saída de qualquer freira da clausura, a não ser em casos de doenças graves e, mesmo assim, com licença dos arcebispos e prelados do convento<sup>564</sup>. Frei Aleixo teve o cuidado de detalhar minuciosamente como deveriam ser construídos e utilizados os únicos lugares de contato com o mundo externo, ou seja, as portas da clausura, a roda, as grades da igreja e o locutório.

Assim como diz Kathryn Burns sobre os locutórios dos conventos de Cuzco, o locutório tinha uma atenção especial dos religiosos por ser um lugar intermediário, de contato entre as freiras e as pessoas de fora. Considerado por Antonio Arbiol<sup>565</sup> como um mal necessário, este lugar foi construído não só em Goa, como em todos os outros conventos

---

<sup>560</sup> LAVRIN, Asunción. *Op. cit.*, 2008, p. 83.

<sup>561</sup> Exemplo foi a Lei de 13 de Janeiro de 1603, que legislava sobre a clausura das freiras e as penas que deviam cumprir aqueles que a ferissem. Vide: *Ordenações Filipinas*. Livro V. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1870, pp. 1329-1330.

<sup>562</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 2, Cap. 8. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>563</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 203.

<sup>564</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 2, Cap. 8. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>565</sup> Antonio Arbiol (1651-1726) foi um franciscano, professor de filosofia e teologia, diretor espiritual, pregador e escritor de temas ascéticos. Dentre as suas numerosas obras publicadas, escreveu *A religiosa instruída* (1717), um manual em que ensinava as freiras a seguir as observâncias da vida religiosas. Uma das lições se tratava dos perigos do locutório – se usado erroneamente – para a vida contemplativa. Cf: BURNS, Katryn. *Colonial habits: convents and the spiritual economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press, 1999, p. 102; *Pequeña Enciclopedia Franciscana*. Disponível em: <[http://www.franciscanos.org/enciclopedia/penciclopedia\\_a.htm](http://www.franciscanos.org/enciclopedia/penciclopedia_a.htm)> Acesso em: 10 maio 2012.

femininos, de forma que as religiosas tivessem o mínimo contato com o mundo externo. Só seria permitida a entrada de pais, mães e irmãos e somente deles poderia levar recados para as freiras que por algum motivo não pudessem se dirigir ao locutório. A única a ter acesso livre era a priora, pois era preciso tratar do governo e dos negócios da casa<sup>566</sup>. Mais uma vez, essas determinações do estatuto transparecem uma preocupação com as transgressões frequentes vivenciadas nos conventos do reino.

Ao analisar as constituições do Convento de Santa Mônica de Goa é importante notar o tipo de leitura realizada pelas reclusas, pois como defendeu Chartier:

numerosos textos têm por objetivo anular-se enquanto discurso e produzir na prática comportamentos ou condutas tidos por legítimos e úteis. As artes de bem morrer, os tratados de civilidade, os livros de práticas são exemplos, entre outros, desses gêneros que pretendem incorporar nos indivíduos os gestos necessários ou convenientes.<sup>567</sup>

Esses textos, de que tratou Chartier, eram recebidos, compreendidos e manipulados segundo os interesses e trajetórias históricas tanto dos indivíduos e instituições que produziam normas e modelos como daqueles que se apropriavam deles. Ao seguir a concepção de que as leituras podiam moldar os gestos dos indivíduos, consideram-se os livros lidos nos ofícios, nos refeitórios, casa de labor e, inclusive, nos momentos dedicados à oração como meios utilizados para normalizar as condutas das religiosas e formar dentre elas exemplos de santidade. Portanto, no regulamento das agostinhas, foram indicados breviários e livros que deveriam guiar as religiosas em suas práticas devocionais. Muitos deles foram mencionados de modo amplo, sem especificar títulos ou autores, como os breviários, vidas de santos, salmos, editos dos profetas e doutores da Igreja. No entanto, nos capítulos dedicados à oração mental<sup>568</sup>, à recreação, à casa de labor e ao refeitório foram citados os livros espirituais que deveriam ser lidos durante as atividades<sup>569</sup>. Esses livros foram: *Livro da oração* de Fr. Luís de Granada, *Livro da vida de Jesus* de Fr. Luís de Montóia, *Os trabalhos de Jesus* de Frei Thomé de Jesus, os livros de Agostinho de Hipona e os de Teresa de Jesus<sup>570</sup>.

---

<sup>566</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 2, Cap. 9. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>567</sup> CHARTIER, Roger. *Op. cit.*, 2002, p. 135.

<sup>568</sup> De acordo com o estatuto a oração mental era dividida em quatro partes: preparação, lição, meditação e fazimento de graças.

<sup>569</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 1, Cap. 5. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>570</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 1, Cap. 5; Parte 2, Cap. 5; Parte 3, Caps. 8 e 9. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01. É importante observar que muitos desses escritos no meado do século XVI haviam sido condenados pela Igreja, estando presentes no Index. Exemplo foi o caso dos livros de Fr. Luís de Granada, que segundo Alison Weber foram colocados no Index de 1559 – juntamente com as traduções da Bíblia e os escritos de João da Cruz e

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. Com isso ele pretendia incutir nas mulheres moradoras do convento das mônicas “uma literatura espiritual em que a ascese determinava, quase como um fim, uma visão de mundo”<sup>571</sup>. Leituras que, segundo Algranti, iriam difundir nesse meio uma doutrina de vida interior, bastante explorada na época, difundida pela Igreja e presentes nas bibliotecas conventuais<sup>572</sup>.

### 3.1.2 Governar para o “bem da observância” e “grande aproveitamento espiritual”

Após tratar das obrigações religiosas e das observâncias do mosteiro, a terceira e quarta partes das constituições foram destinadas ao governo, eleições e cargos da casa. Já que para moldar exemplos de virtude e santidade era necessário construir um território onde houvesse uma estrutura que governasse e suprisse as demandas previstas nas observâncias. Visto que os conventos eram verdadeiras cidades dentro dos muros<sup>573</sup>, seu bom funcionamento dependia de uma correta e detalhada distribuição de responsabilidades e designação de cargos. Essa organização não diferia em praticamente nada dos outros conventos fundados, como indicam os estudos de Leila Algranti, Adínia Ferreira e Kathryn Burns. Os conventos femininos sempre estiveram sujeitos ao governo do ordinário ou do bispo, e o Concílio de Trento reafirmou este costume. Desta forma, como assinalou Algranti:

regentes e prioras contavam assim com a colaboração de representantes do sexo masculino para auxiliá-las na administração de suas casas. Porém, no dia-a-dia eram elas que exerciam a autoridade máxima e governavam os estabelecimentos.<sup>574</sup>

---

Pedro de Alcântara –, mas que poucos anos depois, em 1582, foram louvados pelo Papa Gregório XIII através do breve de 21 de julho. Isto permite que se percebam as mudanças sofridas neste período de reformas religiosas, em que dependendo da conjuntura política escritos podiam ou não serem aceitos pela Igreja Católica. Cf: WEBER, Alison. *Op. cit.*, 1990, p. 34.; *Portugal. Dicionário Histórico, Corográfico, Heráldico, Biográfico, Bibliográfico, Numismático e Artístico*, vol. VII, Lisboa, João Romano Torres Editor, Volume III, 1906, pp. 831-832.

<sup>571</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 2004, p. 53.

<sup>572</sup> *Ibidem*.

<sup>573</sup> BURNS, Kathryn. *Op. cit.*, 1999, p. 105. LIMA, Lana Lage da Gama. *Op. cit.*, 1990, Vol.2, p. 375.

<sup>574</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 215.

No caso de Goa, inicialmente Frei Aleixo ficou responsável pelo convento como seu fundador. Antes de sua partida a Portugal, este passou ao Frei Diogo de Santa Ana suas responsabilidades e cargo de prelado do mosteiro, que segundo Alonso, foi aprovado pelo Papa Gregório XV em 10 de março de 1622<sup>575</sup>.

Apesar de frei Diogo ser presente na administração e na assistência espiritual dessas mulheres, o cotidiano interno do claustro era governado pelas próprias religiosas. De modo que, frei Aleixo se preocupou no estatuto em determinar que tipo de mulheres poderiam professar de véu preto, ou como irmãs leigas e conversas e como deveriam ocorrer essas profissões, detalhando inclusive as cerimônias<sup>576</sup>. Preocupou-se também em como deveria suceder a criação das meninas educadas no convento para freiras e das noviças, estabelecendo as responsabilidades das mestras tanto das meninas quanto das noviças, o lugar onde deveriam dormir e os horários de suas atividades<sup>577</sup>. No caso das noviças, o detalhamento das matérias de ensino e horários das atividades foi pormenorizado nas *Regras do Noviciado*<sup>578</sup>.

Além disso, estabeleceu como as religiosas precisavam se portar na casa do lavor e no refeitório, detalhando o tipo de penitências que deveriam ser feitas. No lidar com as enfermas, determinou ações que as fornecessem o máximo de conforto e atenção por parte das irmãs. Para as enfermas em vias da morte o frei se preocupou em regulamentar rituais que lhes proporcionassem uma *boa morte*, como o recebimento dos sacramentos da confissão, comunhão e extrema unção. Enquanto para as defuntas foram estabelecidos rituais para o enterro. Com referência a como deveria ser o convívio entre as irmãs, incentivou o bom trato, devendo todas se tratar com “muita cortesia, caridade e respeito”<sup>579</sup>.

O território do convento abrigava assim diversos tipos de mulheres, incluindo servas e escravas, onde era necessária a organização de uma estrutura hierarquizada que assumisse a execução de todas essas determinações. Entre os cargos, foram estabelecidos os de priora, subpriora, mestra das noviças, madres do conselho, porteira, escritã, provisora, vigária do coro, sacristã, etc. Cada uma responsável por cada atividade antes detalhada. Além desses,

---

<sup>575</sup> ALONSO, Carlos. *Op. cit.*, 1992, p. 211.

<sup>576</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 3, Caps. 1, 4 e 5. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>577</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 3, Cap. 2, 3 e 6. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>578</sup> MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Sumário da santa e religiosa instrução do santo noviciado do observantíssimo e religiosíssimo mosteiro das freiras professoras da Ordem de nosso glorioso P. Sto. Agostinho, que se intitula da gloriosa Santa Mônica de Goa.* [s.d]. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 0297.

<sup>579</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 3, Cap. 7. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

havia cargos menores, como zeladora, cozinheira, enfermeira e acompanhantes – estas últimas para os momentos de entrada de confessores e outras pessoas, e para ficarem como escutas no locutório. Eram todas tarefas que exigiam poder e autoridade das mulheres naquilo que lhes competia, o que davam a elas certa autonomia<sup>580</sup>.

Como foi tratado no capítulo um, o Concílio de Trento legislou sobre o livre-arbítrio da vocação religiosa feminina, contudo a prática se dava de forma contrária. Desse modo, para combater e prevenir as indisciplinas que poderiam ocorrer os regulamentos internos dos conventos fixavam penas de acordo com a gravidade das possíveis falhas. Como mostrou Algranti nas Constituições do Convento da Ajuda:

acreditava-se ser impossível não haver ‘quebras e defeitos na observância das leis’, por isso também as repreensões e penas eram necessárias ‘porque como dizia são Bernardo, a falta de correção e castigo costumava ser filha do descuido, mãe da insolência e ama que cria as quebras das leis.’<sup>581</sup>

Assim, nos últimos capítulos da terceira parte, frei Aleixo se dedicou às penas que deveriam ser dadas àquelas que cometessem erros de culpa leve, grave, mais grave, e gravíssima, pormenorizando os tipos de castigos que deveriam ser infligidos às transgressoras, como também estabeleceu o uso de cárceres para as irmãs que cometerem erros dos mais graves.

haja no convento uma casa fechada com chave que sirva de cárcere para as que cometerem culpas, que mereçam ser encarceradas, e não sirva de outra coisa. Tenha claridade suficiente para a que nele estiver poder rezar pelo breviário e ler por livros santos, e devotos, que a movam em penitência, paciência e sujeição.<sup>582</sup>

Preocupado com o rigor que deveria haver na casa, para que ali se criassem virtudes e santidades, frei Aleixo no final das constituições fez uma lista com resumo das censuras de excomunhão e obediências do mosteiro, remetendo aos capítulos e páginas onde estavam localizados. Facilitava, portanto, uma rápida leitura das obediências mais requeridas. As constituições tinham de ser lidas todas as terças, sextas e sábados no refeitório, de forma que cada dia fosse lido uma parte para as religiosas as memorizarem. Para as noviças, deveria

---

<sup>580</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte. 4.

<sup>581</sup> Constituições e leis, pelas quais se hão de governar as religiosas Conceição de Nossa Senhora da Ajuda. In: SANTOS, Pe. Antônio Alves Ferreira dos. *Notícia Histórica da Ordem da Imaculada Conceição – Convento de Na. Sa. da Conceição da Ajuda*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1908, cap. XXXIII. Apud: ALGRANTI, Leila *Op. cit.*, 1993, p. 208.

<sup>582</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*, Parte 3, Cap. 18. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

haver lições das mesmas sempre, a fim de que absorvessem suas leis e se preparassem para a vida monástica.

O arcebispo terminou dando as graças a Deus e exortando as religiosas a agradecer:

deem muitas graças ao Nosso Senhor de onde nos vem todo bem, cuidar, cobrar, e sem o qual não podemos fazer coisa alguma, que boa seja pois é a fonte de todo bem, e do que acharem que faltaram tenham dor, e arrependimento com verdadeiro propósito de emenda pedindo continuamente ao Senhor lhes perdoe suas dívidas, e as não deixe cair em tentação mas as livre de todo mal. Amém Jesus<sup>583</sup>

Com estas leis internas, frei Aleixo almejava incorporar nas religiosas de Santa Mônica a prática de virtudes e outros valores do cristianismo, cultivando assim neste território destinado a grandes exemplos a obediência, a pobreza, a castidade. Dava, portanto, às mulheres nobres uma alternativa digna ao casamento, “remédio seguro temporal e espiritual”<sup>584</sup>. A vida contemplativa dessas mulheres buscava o objetivo principal da salvação das almas, não só delas, mas de toda a sociedade portuguesa no Oriente. Através de suas contínuas orações elas deveriam ser capazes de interceder a Deus por seus familiares e demais portugueses, que viviam ameaçados constantemente com a chegada de outros europeus. Além disso, visava o prelado com os exemplos dessas “santas” mulheres, reformar os costumes da cidade de Goa e atrair os gentios para a conversão ao cristianismo católico, como nos mostrou Frei Agostinho:

pu-dessem [as religiosas] dedicando-se, e consagrando-se naquela casa a nosso Senhor com votos solenes de Castidade, de Pobreza, e Obediência, dar-se a toda virtude e santidade: confundindo por este caminho a viciosa torpeza de todos aqueles reis gentios do Oriente, que pondo a sua sensualidade, vissem naqueles Recolhimentos de mulheres castas a pureza, e a formosura de nossa Santa Fé Católica, e também para que com a virtude e santidade daquelas almas se obrigasse o mesmo Senhor a conservar aquele Estado e Cris-tandade do oriente, tão cercada por todas as partes de inimigos.<sup>585</sup>

A partir dos conceitos de território desenvolvidos por Roncayolo e Haesbaert, numa perspectiva simbólica, é possível notar que frei Aleixo pretendeu com isso, construir um território formador de uma identidade coletiva feminina religiosa e de modelos de santidade entre as mulheres nobres do Oriente, conforme o ideal de perfeição feminina pautado pela Reforma Católica e pela Regra de sua Ordem. Durante os primeiros quatro anos da instituição, em que o arcebispo ficou a frente de seu funcionamento, buscou financiar e cuidar

<sup>583</sup> MENEZES, D. Frei Aleixo de Menezes. *Op. cit.*. Parte 4, Cap. 15. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>584</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 70.

<sup>585</sup> *Ibidem*.

para que o convento fosse confirmado pelo papa. Desta forma, o território conventual não só definiria a identidade das freiras com suas leituras, orações, cantos, cultos e atividades manuais, mas também deveria influenciar a vida das pessoas seculares com os exemplos de virtude e santidade representados pelas freiras mais espirituais e ascéticas.

Neste sentido, o convento das Mônicas pode ser visto não só como um lugar de residência enclausurada de mulheres, mas também de existência de tradições religiosas, de um grupo organizado e hierarquizado. Um território que “desde seus princípios tem criado espíritos excelentes sendo aquela casa verdadeiramente Seminário de santidade, e escola de virtudes.”<sup>586</sup>. E mais, o convento estaria representando os ideais da Igreja Católica reformadora sobre as qualidades (virtudes) que deveriam ser seguidas pelas mulheres nobres no Oriente, através dos exemplos de vidas de suas freiras, levando a entender o quão era importante para o frei o papel desenvolvido pelo Convento das Mônicas na manutenção da fé católica em territórios tão distantes no Oriente.

### **3.2 Espelhos de perfeição no Monte Santo: as vidas exemplares de Sor. Filipa da Trindade e Sor. Maria do Espírito Santo**

Durante a leitura dos manuscritos e obras produzidos pelos freis agostinhos, foi possível perceber o uso frequente da imagem das duas madres fundadoras, a viúva Sor. Filipa da Trindade e sua filha Sor. Maria do Espírito Santo, como exemplos da vida santa que se levava dentro dos muros do claustro. O convento no olhar dos agostinianos, aqui representados pelas palavras de Santa Maria, seria formador de um modelo de virtude a ser seguido pelas mulheres católicas goesas, fossem elas cristãs-velhas ou convertidas.

Tanta era a modéstia, e o recolhimento exterior desta serva de Deus, e de sua filha, que todas as Donzelas, e mulheres nobres daquela Cidade, que concorriam à Igreja de N. Senhora da Graça, se desejavam chegar a elas, estimando em muito a sua companhia, trato e comunicação. Esta foi a primeira vez que na Índia se viu a virtude postada publicamente.<sup>587</sup>

Como pode-se observar neste trecho e, posteriormente, em todo livro III e nos capítulos 1 e 2 do livro IV, Santa Maria explorou bastante a figura de Filipa e sua filha como

---

<sup>586</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 41.

<sup>587</sup> *Ibidem*, p. 497.

modelos de virtude feminina para as mulheres de Goa e de todo o Estado da Índia, já que a fama do convento transpassava os muros da cidade. E como foi visto nas tabelas descritas anteriormente, as donzelas que professaram no convento eram provenientes de vários lugares do Oriente Português. Por exemplo, Filipa Ferreira, professa sob o nome de Filipa da Trindade, e sua filha eram moradoras da cidade de Taná. Devido à íntima ligação familiar que as duas mães tiveram, buscar-se-á aqui fazer uma análise de suas vidas em conjunto, como mãe e filha que partilharam do mesmo desejo de se tornarem esposas de Cristo.

D. Filipa Ferreira (?-1626) nasceu na Cidade de Ormuz, sendo seus pais Belchior Carniche e Elena Mendes – uma donzela nobre enviada ao Estado da Índia como órfã d’el rei<sup>588</sup>. Vinda de uma família nobre, casou-se com o fidalgo Gaspar de Louzada de Sá, “um cavaleiro de igual nobreza”, por volta de 1580<sup>589</sup>. Apesar de provavelmente possuírem pouco cabedal, esta origem nobre comprovava o bom nome das futuras mães fundadoras. Como defendeu Gonçalves, “à noção de fidalguia [...] acrescia-se a de nobreza de alma, preenchida pela condição de bom católico”<sup>590</sup>, que a esta ainda se acrescentava a discrição e o juízo. Sendo assim, Santa Maria fez questão de dizer que Filipa viveu seu casamento com muita virtude e piedade, transformando-a, portanto, num exemplo para as mulheres casadas.

Após o casamento, foram viver em Taná – situada no Norte da Índia – devido a alguma ocupação dada pelo Rei – segundo Santa Maria – onde em 7 de junho de 1589, tiveram uma filha chamada Maria<sup>591</sup>. Seis anos depois, Gaspar morreu, deixando sua esposa viúva e com uma filha única. É importante observar que Santa Maria exaltou a vontade de D. Filipa, ainda enquanto casada, de levar uma vida virtuosa, frequentando a igreja do convento dos agostinhos da cidade e tendo grande devoção a São Nicolau de Tolentino. Esses fatos viriam a explicar, futuramente, seu desejo de fazer os votos solenes num convento da ordem dos graciosos.

A partir do nascimento de Maria, pode-se dizer que as vidas de mãe e filha foram tomando caminhos semelhantes. Com seis meses de idade, Maria adoeceu gravemente e teria sido a intercessão do santo de devoção de D. Filipa, São Nicolau de Tolentino, que a havia salvado. Quando da morte do marido, D. Filipa resolveu professar como terciária dos

---

<sup>588</sup> Não há informação nem nos escritos de Santa Ana nem nos de Santa Maria sobre a data de nascimento de D. Filipa Ferreira. SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 486; Sobre a mãe de D. Filipa ser órfã del rei, ver: GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2005, p. 69.

<sup>589</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, pp. 75 e 487.

<sup>590</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2005, p. 70.

<sup>591</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 487.



agostinhos e criar sua filha na perfeição religiosa, como disse Santa Maria: “Ocupou-se desde aquele tempo em os exercícios da virtude, nos quais instruí a sua filha D. Maria de Sá: o que ela aceitava com gosto, e recebia com alegria, tendo sua mãe grande consolação de a ver bem inclinada”<sup>592</sup>. Deste modo, Santa Maria queria salientar que as virtudes santas da mãe teriam sido transmitidas para a filha.

Santa Maria também mencionou a pobreza de D. Filipa após a viuvez, ressaltando sua escolha de não tornar a casar:

não ficou D. Philipa na morte de seu marido rica de bens temporais, e de fortuna; [...] ficou porém rica de bens da graça [...]. Foi muito zelosa da honra de Deus, e desprezadora de tudo o que o mundo estima: os bens não de ser os imortais; porque todas as riquezas acabam por caducas, de que nasce o serem indignas de estimação<sup>593</sup>

Com estas palavras e características de D. Filipa, Santa Maria enaltecia a figura dessa mulher, buscando justificar a exatidão de sua escolha pelo caminho espiritual. Esse discurso seguia um padrão de admiração, que representava uma estrutura religiosa pós-tridentina, em que, como alertou Carla Pinto, os modelos de comportamento eram construídos “pela dor e sofrimento, pelo vencer das contradições da carne e das tentativas de racionalização do cotidiano, pela solidão contemplativa e a dedicação à obediência a Deus”<sup>594</sup>. O discurso de Santa Maria pretendia, assim, construir uma imagem piedosa de D. Filipa, exaltando sua honra virtuosa e sua renúncia da vida terrena com um “ânimo varonil”.

Como é possível notar, essas virtudes de D. Filipa, valorizadas por Santa Maria, foram essenciais para a criação de D. Maria, pois devido aos seus “celestiais conselhos” – nas palavras do autor – ia desenvolvendo na filha o desejo de vir a ser esposa de Deus. Como de praxe, D. Maria desde nova teria demonstrado uma inclinação à vida religiosa. Desde seu nascimento, devido às complicações no parto, seu pai teria profetizado que ela seria freira. É importante observar que nos escritos de vidas exemplares, havia essa tendência de indicar algo extraordinário e profético no início da vida do biografado. Por exemplo, no caso de Sor. Maria Josefa de Jesus, Adínia Ferreira evidenciou no relato sobre sua vida constava que a freira tinha nascido predestinada a ser alguém muito especial, uma escolhida de Deus<sup>595</sup>. Também desde pequena Sor. Maria Josefa de Jesus apresentava virtudes de uma perfeita

---

<sup>592</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 488.

<sup>593</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 488.

<sup>594</sup> PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2010, p. 58.

<sup>595</sup> FERREIRA, Adínia. *Op. cit.*, 2006, p. 127.

religiosidade, sabendo desde os cinco anos rezar o terço e praticando a caridade com os pobres<sup>596</sup>. Da mesma forma, D. Maria, criada pela mãe com muito zelo. Santa Maria relatou que desde pequena praticava exercícios espirituais e se confessava “com tanto conhecimento dos Sacramentos da Penitência, e da Sagrada Eucaristia, que quando chegou aos doze anos, lhe mandaram que comungasse duas vezes na semana”<sup>597</sup>. Um verdadeiro prêmio para sua grande devoção.

Teria sido essa grande devoção de mãe e filha que as fizeram conhecer Frei Diogo de Santa Ana. Depois de curada de uma enfermidade, D. Filipa viajou a Baçaim para cumprir uma novena de agradecimento na capela de Nossa Senhora dos Remédios. Indo depois à igreja de Nossa Senhora da Anunciada, conheceu frei Diogo, com quem iniciou uma relação não só de amizade – por terem certo parentesco – mas também de formação da doutrina e religiosidade da terciária. Pode-se dizer que esse parentesco foi considerado por D. Filipa como uma oportunidade de definir o futuro para sua filha, pois visto que desejava que ela fosse religiosa, “o patrocínio do Arcebispo [por intermédio de frei Diogo] seria grande meio para lhe alcançar algumas mercês em satisfação dos serviços de seu marido”<sup>598</sup>. Esse discernimento demonstra que D. Filipa era conhecedora dos métodos de seu tempo, tentando com novos conhecimentos suprir suas demandas. Mesmo sabendo da ausência de um convento feminino na Índia, o conhecimento do arcebispo poderia lograr algum benefício, como o envio de sua filha – e mesmo ela – para algum convento em Portugal.

A partir de então, passou a usar o hábito das Manteladas da ordem dos Agostinhos, “e começou a entregar-se de forte aos exercícios da oração, e jejuns, penitências, e recolhimento, e a viver com tanta modéstia, que a todos edificava, e era tida por santa, e virtuosa, e assim a veneravam todos naquela Cidade, e lhe tinham grande respeito”<sup>599</sup>. É evidente no discurso de Santa Maria que o uso da fama de santidade antes de abraçar a vida religiosa era visto como sinal de uma predisposição. Contudo, pode-se observar também essas qualidades como meio utilizado por D. Filipa para alcançar seus objetivos.

Finalmente, em 1598, D. Filipa conheceu o arcebispo numa de suas visitas pastorais, quando passou um tempo em Taná. Frei Aleixo tinha a intenção de conhecer a piedosa senhora e lhe entregar o governo do recolhimento que estava tentando fundar em Goa, como

---

<sup>596</sup> FERREIRA, Adínia. *Op. cit.*, 2006, p. 128.

<sup>597</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 545.

<sup>598</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 491.

<sup>599</sup> *Ibidem*, p. 492.

informou na carta ao tio, de 18 de dezembro de 1598<sup>600</sup>. Nesse período D. Maria, que deveria ter por volta dos nove anos<sup>601</sup>, escreveu uma petição ao arcebispo – com o conselho e aprovação de seu confessor – pedindo que tendo dedicado a Deus sua vida, gostaria de fazer votos solenes num convento. Ao que respondeu o arcebispo prometendo-lhe que se não houvesse um convento na Índia em que ela pudesse professar, ele a mandaria para um no reino<sup>602</sup>. Com esta promessa, conseguia D. Filipa o apoio que tanto almejava.

Passados alguns anos, mas precisamente em 1604, mãe e filha foram para Goa, onde D. Filipa teria ficado responsável pelas órfãs mesmo antes do recolhimento ter sido construído<sup>603</sup>. O relato do percurso de Taná a Goa teve características heroicas e fantásticas, que Carla Pinto sugeriu ser típico das crônicas de um império talassocrático como o português, em que as viagens eram feitas mais por mar do que por terra<sup>604</sup>. O barco, em que iam D. Filipa, sua filha, um irmão seu para acompanhá-las e algumas criadas, naufragou levando grande parte dos bens de D. Filipa. Bens que Santa Maria fez questão de dizer que eram poucos. O infortúnio da viagem foi visto pelo autor como obra do demônio, que por inveja, tentava afogar grandes mulheres santas e virtuosas<sup>605</sup>. Este episódio serviu também para Santa Maria salientar a força e valentia de D. Filipa, que mesmo diante de infortúnios não se deixava abater. Ela teria enfrentado o mar com a esperança de realizar seu destino de ser religiosa, pois tinha Deus ao seu lado. Essa fortaleza e resignação eram qualidades presentes nos relatos das vidas de muitas mulheres que optavam por uma vida religiosa santa. Seus infortúnios deveriam ser vencidos pela sua fé, perseverança e vocação religiosa.

Tanto mãe quanto filha entendiam que cumprir os exercícios de virtude era uma meta a ser perseguida diariamente. Como defendeu Gonçalves, a vocação religiosa era frequentemente associada ao carisma particular do portador, que por sua vez, o lançava a um destino extraordinário<sup>606</sup>.

---

<sup>600</sup> *Carta de 18 de dezembro de 1598*. Apud: FREITAS, Bernardino José de Senna. *Op. cit.*, 1890, vol. III, p. 30.

<sup>601</sup> Erroneamente, Santa Maria informou que a idade de D. Maria nesse momento era de onze ou doze anos. Vide: SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 493.

<sup>602</sup> *Ibidem*, pp. 546-547.

<sup>603</sup> PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2006, p. 301

<sup>604</sup> PINTO, Carla Alferes. *Op. cit.*, 2010, p. 62.

<sup>605</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 495.

<sup>606</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2005, p. 73.

Assistiu Dona Maria em companhia de sua mãe aquele tempo em que se dispôs o Recolhimento, fazendo-lhe em tudo companhia, assim nos exercícios de oração, como nos de mortificação, jejuns, e penitências, e mais exercícios santos. A sua modéstia era tão singular, que causava não só admiração, e confusão nos que a viam; mas grande amor à mesma virtude. Com ela venceu também a cilada que o demônio lhe armou em os que a pretendiam para casar; mostrando-o seu retiro, quão alheios estavam desta matéria os seus pensamentos, que ela tinha no Céu.<sup>607</sup>

Assim como sua mãe, D. Maria reafirmava seu dom especial, sua vocação, através das vitórias sobre o que Gonçalves chamou de *armadilhas*, que atrapalhavam seu caminhar a uma vida de santidade e perfeição<sup>608</sup>. Da mesma maneira que D. Filipa, sua filha também negou diversos casamentos – que eram considerados tentações do demônio – para realizar somente um, o espiritual com Jesus Cristo. Essa dedicação exclusiva à causa divina de mãe e filha trilhou seu fervor religioso.

Como foi mencionado no início do primeiro capítulo desta dissertação, era comum nos relatos de vida exemplares seus escritores narrarem batalhas dessas pessoas virtuosas com o inimigo de Deus. Desta forma, Gonçalves ressaltou o fato de Santa Maria narrar a vida de D. Filipa como uma contínua e constante luta contra as forças do mal. “Em Filipa, os demônios possuíam uma relação de complementaridade ao sujeito; as formas diabólicas ganhavam existência real, seja na forma de animais ou de seres humanos, como se uma relação de continuidade fosse inerente a essas dimensões”<sup>609</sup>.

Todavia, não só Filipa, mas a vida de sua filha também foi contada como uma obstinada superação de obstáculos. As figuras demoníacas eram materializadas no cotidiano das duas mulheres. Primeiramente, no naufrágio na sua ida para Goa, depois em visões de animais perigosos e peçonhentos que cercavam e tentavam entrar no convento. Durante os ataques da Câmara, os vereadores que se posicionavam contra o mosteiro eram vistos como próprios demônios, como foi o caso de Luís da Fonseca Sampaio. Enfim, tudo que se opunha à concretude da casa das mônicas eram considerados como tentações provocadas pelo maior inimigo de Deus, algo muito presente nas narrativas edificantes da época.

As vidas de mãe e filha se confundem com a história do convento, pois sua vontade e determinação foram essenciais para conseguirem a fundação deste. Durante a permanência de ambas no Recolhimento da Serra, não teriam cessado de recorrer ao divino em orações para que conseguissem seus maiores intentos de se tornarem freiras. Diferente do que foram

---

<sup>607</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 548.

<sup>608</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2005, p. 73.

<sup>609</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2005, p. 74.

observados nos estudos de Adínia Ferreira, Leila Algranti e Margareth Gonçalves<sup>610</sup>, em que as religiosas iniciavam suas experiências místicas desde pequenas; para as madres fundadoras de Goa as experiências só começaram bem mais tarde. No caso de D. Filipa, Santa Maria contou que as visões começaram quando ainda estava no recolhimento.

De acordo com o próprio frei Diogo, em seu sermão, D. Filipa – que já havia tomado o nome de Filipa da Trindade – durante a consagração da missa da festa da São Simpliciano “em espírito se elevou” e Deus teria lhe revelado que serviria a ele no mosteiro e que este seria de Santa Mônica<sup>611</sup>. Já a primeira experiência mística de D. Maria, pelo que relatou Santa Maria, só ocorreu depois que entrou para o mosteiro, tendo recebido a visita de alguns santos, como Nossa Senhora, a qual era muito devota, Santo Agostinho, Santa Mônica, o Menino Jesus – que, segundo o autor, era devoção de todas do convento<sup>612</sup> – e outros. Essas figuras divinas teriam aparecido para consolá-la em momentos de angústias, e também para pedir-lhe algo ou para avisá-la de algum acontecimento. Como quando Nossa Senhora teria aparecido nove noites consecutivas num mesmo lugar, dando a entender que ali gostaria que fosse feita uma capela em sua homenagem, como Nossa Senhora do Pópulo. Ao que Santa Maria, ressaltando as qualidades de obediência e devoção de Sor. Maria, disse que ela iniciou logo a obra<sup>613</sup>.

Essas experiências místicas e as vitórias sobre as figuras diabólicas serviriam nos discursos dos freis para reafirmar a proteção ilimitada de Deus para aquelas mulheres que além de lhe seguir com ações virtuosas, lhe entregavam suas vidas. Seriam sinais da “certeza de um destino de alegria na união com o divino, livre dos infortúnios inerentes a um mundo imperfeito, mas principalmente, a graça enquanto reconquista de uma unidade, o Eu no Outro, o Deus no íntimo de sua alma”<sup>614</sup>. Esse amor espiritual presente nas biografias de religiosas foi largamente inspirado nos Cânticos dos Cânticos e nos escritos de Teresa d’Ávila. Na sétima morada, do livro *Castelo Interior ou Moradas*, a santa tratou do casamento especial

---

<sup>610</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2005, p. 136; ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 314; FERREIRA, Adínia. *Op. cit.*, 2006, p. 128.

<sup>611</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 1869, fl. 8v-9.

<sup>612</sup> No convento de Santa Mônica, a imagem do Menino Jesus foi objeto de grande devoção. Veneração implantada por Sor. Filipa, que havia ganhado uma imagem quando ainda estava no recolhimento da Serra. Nos estatutos da casa previa que cada uma das religiosas poderia possuir seu próprio Menino Jesus no oratório de sua cela ou na sua mesinha do dormitório. Cf: GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2005, pp. 87-89; MENEZES, D. Fr. Aleixo de. *Op. cit.*, Parte 2, Cap. 7. ANTT, Convento de Santa Mônica de Goa, liv. 01.

<sup>613</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 555.

<sup>614</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2005, p. 79.

entre a alma e o divino, em que Deus levaria a alma para sua morada, deixando o corpo sem sentidos para perceber qualquer outra coisa que não fosse ele. Uma união que depois de ser feita não poderia mais ser desfeita, como duas pessoas que casavam<sup>615</sup>. Foi sob essa representação de casamento perfeito que Santa Maria relatou as imagens construídas de mãe e filha como esposas de Cristo, vivendo na totalidade do amor divino dentro dos claustros de Santa Mônica.

Além de suas experiências com o divino, as madres teriam sido muito cuidadosas com o governo da casa e com a vida de suas irmãs. Madre Filipa governou a casa não menos que três vezes, sendo sempre auxiliada por sua filha, que governou uma única vez como priora por um pouco mais de um ano, devido a uma doença que a levou à morte. Segundo Santa Maria, “Madre Sor. Philippa doutrinava [as irmãs] com muito cuidado, dando-lhes a doutrina com suas mãos, criando-as em muito amor, e temor de nosso Senhor, e em muita humildade, e rendimento, não só para as Preladas, e mais velhas, senão também para com as escravas”<sup>616</sup>. Enquanto isso, Sor. Maria do Espírito Santo, perfeita também na caridade às suas irmãs, “a todas as Religiosas favorecia, e consolava na tristeza, ou desconsolação, buscando-as, aliviando-as, desculpando-as, e intercedendo com elas em tudo o que podia”<sup>617</sup>. O autor fazia delas referências para as condutas das religiosas, tentando mostrar, assim, a criação de uma identidade coletiva, em que as práticas das virtudes eram um dos caminhos para uma vida perfeita em Deus.

Entretanto, a influência dessas madres não ficou presa à comunidade religiosa, a fé e as virtudes das duas religiosas teriam sido louvadas pelas pessoas de fora. Como contou Santa Maria sobre o sucedido com o filho de um fidalgo da cidade. Esse homem, que morava próximo ao convento, estimava muito a virtude da priora desde seus tempos no recolhimento. Tanto que um dia quando seu filho muito novo adoeceu, estando à beira da morte e sem sentidos, mandou pedir à madre que rezasse pela vida do menino. Além de rezar, a religiosa enviou uma imagem de São Tolentino ao pai do menino, e não cessou as orações nem mesmo quando disseram que o menino havia falecido. No dia seguinte, o fidalgo mandou agradecer a intercessão da madre, dando graças, pois “seu filho já quase morto, se levantara logo com saúde, tanto que chegara aquela santa imagem”<sup>618</sup>.

---

<sup>615</sup> JESUS, Teresa de. *Op. cit.*, 2008, pp. 565-589.

<sup>616</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 507.

<sup>617</sup> *Ibidem*, p. 559.

<sup>618</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 528.

Esse caso, como outros relatados por Santa Maria, demonstra o prestígio que as mulheres consideradas “santas vivas” tinham perante a sociedade. A essas santas vivas, de acordo com van Kessel, eram pedidos conselhos sobre os mais diversos problemas e por pessoas de diferentes origens. Sua influência estendia-se tanto sobre assuntos religiosos quanto sobre temas políticos e sociais<sup>619</sup>. Bom exemplo foi Sor Maria d’Ágreda, mencionada no primeiro capítulo. Deste modo, Santa Maria queria exaltar mais uma virtude das madres fundadoras, a caridade com os necessitados. Para cada virtude, como compaixão, caridade, fé, perseverança, humildade, castidade, zelo com as coisas do mosteiro, o frei contou uma breve história, que segundo ele circulava dentro ou fora do convento. Verdadeiras ou não, as histórias intencionavam representar a fama de santidade que essas mulheres haviam alcançado em toda a Índia, apesar dos conflitos que o convento teve com a Câmara.

Após os relatos de uma vida de serviços perfeitos prestados a Deus, a caminhada terrena chegaria ao fim para dar início ao verdadeiro encontro com o divino que tanto elas buscaram em vida. Primeiramente, foi Madre Maria do Espírito Santo, e quase dez anos depois foi sua mãe, Madre Filipa da Trindade. A morte de Sor. Maria foi descrita de modo extraordinário tanto por frei Diogo de Santa Ana como por frei Agostinho de Santa Maria. Os acontecimentos sucedidos foram considerados como milagrosos, o que enaltecia o fato de ter sido ela “a primeira flor da castidade dedicada ao Divino Esposo, e plantada no paraíso do oriente, o Convento de Santa Monica”<sup>620</sup>.

Após governar com muito zelo e caridade durante um ano e três meses, Madre Maria adoecera. Sentia muitas dores no fígado, que persistiram e aumentaram durante quase quatro meses, nos quais foi dito que fizeram de tudo para curá-la, e durante os quais ela teria suportado pacientemente todas as dores da doença e dos tratamentos. Uma das virtudes elogiadas nesse momento da vida de Madre Maria foi sua resignação para com as dores. Ela poderia ser comparada com o cordeiro quieto que vai para sacrifício, ao Cristo flagelado. Aliás, no contexto religioso do século XVII, a doença tinha valor de martírio. Como indicou Jacques Gélis, aceitar o martírio através do sofrimento firmemente suportado era comum na espiritualidade pós-tridentina. Tanto religiosos quanto religiosas percebiam que no combate entre a alma e o corpo, tudo o que pudesse debilitar o corpo fortaleceria a alma<sup>621</sup>. A doença

---

<sup>619</sup> KESSEL, Elisja Schulte van. *Op. cit.*, 1994, p. 190.

<sup>620</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 544.

<sup>621</sup> GÉLIS, Jacques *Op. cit.*, 2010, p. 70.

era vista, portanto, como sinal de eleição, de que Deus havia escolhido a pessoa para estar mais próximo dele.

No caso de Madre Maria do Espírito Santo, sua *via crucis* estava em seus últimos momentos. Após uma breve melhora de aproximadamente dois meses, Santa Maria informou que as dores voltaram em julho de 1619, quando sucedeu a freira uma apoplexia que a deixou desacordada por quase dois dias. Depois de então, não teve mais nenhuma pequena melhora, ao que o médico disse que não demoraria muito para falecer. Sendo assim, na véspera da festa de Nossa Senhora da Assunção – 14 de agosto – Madre Maria se preparou para a morte. Confessou seus pecados ao seu confessor e mestre, frei Diogo. Depois da absolvição, já na presença das suas irmãs de religião pediu perdão a elas por suas falhas e renovou seus votos solenes. Em seguida, recebeu os sacramentos da eucaristia e da extrema-unção para terminar sua vida terrena com uma boa morte. Foi nesse momento derradeiro de madre Maria que frei Diogo e Santa Maria disseram ter ocorrido algo extraordinário. Segundo eles, todos no convento começaram a ouvir uma música harmoniosa e celestial. As religiosas teriam se espalhado pela casa na tentativa de encontrar de onde vinha a música, e não encontrando acreditou frei Diogo ser música dos anjos.

No dia seguinte, como relatou Santa Maria, próximo ao meio dia, Sor. Maria teria tido sua última visão, em que Jesus dizia a ela:

já tem passado amada minha os rigores do inverno dos trabalhos, as caudalosas correntes das águas das tribulações; já podeis dizer: É chegada a primavera; *tempus put ationis advenit*; chegou o tempo em que hei de cortar a flor do meu Jardim, para me regalar com ela. E esta sua amada, ansiosa de se ver nas mãos de seu Esposo, se alegraria muito com este corte, e bem o mostrava, pois não cessava de repetir naquela hora, e com grande devoção as palavras repetidas: *Cupio dissolvi, et esse com Cristo*.<sup>622</sup>

E com essas palavras registradas pelo autor, madre Maria do Espírito Santo faleceu no dia de Nossa Senhora da Assunção, tendo a freira 30 anos. Deve-se ressaltar a importância que Santa Maria deu à morte de Sor. Maria, pois mesmo em sua morte a madre fundadora ensinara com seu exemplo como uma santa religiosa que havia buscado toda a sua vida agradar a Deus deveria morrer, imitando a Cristo em sua morte e aniquilando-se diante de Deus. Entretanto, os ensinamentos de Maria do Espírito Santo não terminaram com sua morte, os acontecimentos que a sucederam teriam sido mais prodigiosos. Tanto que frei Diogo, em

---

<sup>622</sup> Desejo partir para estar com Cristo. Tradução minha. SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 580.



seu sermão de 1627, fez questão de lembrar àqueles que o ouviam dos grandes prodígios e sinais que Deus havia obrado naquele convento<sup>623</sup>.

Depois que arrumaram o corpo da madre para o enterro, o levaram para a capela de Nossa Senhora Madre de Deus – que ela havia mandado construir após algumas visões já tratadas anteriormente – para esperar a chegada dos religiosos que iriam fazer o ofício do sepultamento. Quando esses chegaram, levantaram o véu e teriam percebido que os olhos abertos da freira estariam fixados nos olhos da imagem de Nossa Senhora, que lhe corresponderia o olhar. A cena teria sido tão maravilhosa que o então arcebispo, D. Fr. Cristóvão de Lisboa, mandou que fosse feito um retrato. Depois, como descreveu frei Diogo, foram os religiosos mais antigos para averiguarem tal acontecimento, que declararam parecer ser algo sobrenatural. Assentado isso, o corpo da madre foi levado para o coro de baixo, para que enquanto fosse cantado o ofício de enterro, as pessoas pudessem “ver esta estimada maravilha, o que disso tivessem consolação como logo vieram muitas pessoas de consideração [...] e que até hoje dizem de boca cheia que se isto não foi um milagre, que o pareceu”<sup>624</sup>.

Esse foi o relato do maravilhoso mais uma vez presente no cotidiano das freiras de Goa, como amostra divina de seu amor pela religiosidade das freiras. Como já afirmado por Algranti, o ato de morrer era descrito como a última batalha entre o corpo e o espírito, em que este triunfava sobre o primeiro. As religiosas deveriam se preparar para a eternidade com alegria, pois era o momento em que se uniriam a Deus<sup>625</sup>. A única situação que podia perturbar uma religiosa era a incerteza de saber se Deus a receberia no paraíso ou se teriam que passar um tempo no purgatório. Desse modo, como era de costume a morte de Madre Maria foi descrita elogiando sua tranquilidade e serenidade. Seu rosto estaria “tão cheio da graça e formosura, que parecia estar rindo de alegria”<sup>626</sup>, transparecendo assim a convicção de sua fé. Essa imagem formosa do corpo de sor. Maria, descrito tanto por Santa Ana quanto por Santa Maria, demonstra o que Gélis tratou do corpo do santo. O corpo atormentado, fosse pelas doenças como pelo martírio, se tornava após a morte um corpo desligado do mundo, que proclamaria a nobreza do serviço de Deus<sup>627</sup>.

---

<sup>623</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 1869, fl. 17-18v.

<sup>624</sup> *Ibidem*, fl. 18v.

<sup>625</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 288.

<sup>626</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 1869, fl. 18.

<sup>627</sup> GÉLIS, Jacques. *Op. cit.*, 2010, p. 88.

Apesar de Madre Filipa não morrer com os mesmos aspectos maravilhosos que sua filha, ela também teria falecido com o sentimento de esperança que possuía uma religiosa na hora de entregar-se pela última vez aos desejos de seu esposo. Nos seus últimos momentos, suas irmãs de religião estavam à sua cabeceira acompanhando-a com orações e consolos. Como indicou Algranti, “a morte era um ato solene da vida comunitária e, como nas demais cerimônias, devia-se proceder a todo um ritual, sem que fosse esquecido o menor detalhe”<sup>628</sup>. Da mesma maneira que havia sucedido com Maria do Espírito Santo e demais religiosas, Santa Maria descreveu que sua mãe na hora da morte também cumpriu com os sacramentos necessários para uma *boa morte*, “despedindo-se de todas aquelas suas filhas, que todas saudosas choravam com muitas lágrimas a falta de tão santa mãe”<sup>629</sup>. Faleceu dia 8 de junho de 1626, dia que chamou atenção de Santa Maria por ser véspera da Santíssima Trindade naquele ano, grande devoção da freira que deu origem ao seu nome de religião.

Como é possível observar, as mortes das fundadoras são relatadas com características de mortes edificantes, em que a alma triunfava sobre o corpo doente. Até em sua morte, elas foram modelos não só para a comunidade das mônicas, como também para a sociedade portuguesa do Oriente, que confirmavam a fé e a esperança na salvação da alma.

Durante toda a vida, as duas mães fundadoras atuaram como exemplos a serem espelhados pelas demais. A figura de madre Filipa, como Santa Mônica – que intercedia por seu filho quando este se negava à conversão –, refletia o papel de mediadora, intercedendo sempre a Deus em suas orações pela fundação de um território único para a formação de uma vida perfeita, o convento. Seu exemplo era considerado no papel de mãe desempenhado com perfeição, sendo, primeiramente, mãe de sua filha, cuja criação foi pautada no seguimento de virtudes dignas de um convento, como a castidade, a pobreza e a obediência. Depois, se tornou mãe das noviças e freiras, educando-as, formando-as e consolando-as através de sua ação perseverante e penitente.

Madre Maria, por sua vez, seria grande modelo de como deveria agir uma religiosa perfeita. Os relatos tanto de Santa Ana como de Santa Maria louvavam a perfeição de suas virtudes, desenvolvidas desde a tenra idade. Ela foi exaltada por ambos por ser a primeira mulher casta do Oriente a se dedicar exclusivamente à vida contemplativa monástica. Sua figura era assim associada à personagem de Maria como filha obediente que aceitou docilmente os desígnios do pai divino e se tornou a mais sublime esposa de Jesus Cristo, uma

---

<sup>628</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 291.

<sup>629</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 543.

“princesa da imitação de seus Anjos na pureza virginal”, nas palavras de Santa Ana<sup>630</sup>. Sua existência mostraria aos que viviam em lugares tão distantes, como a Índia, que Deus não havia se esquecido deles, tanto que havia posto naquelas partes uma donzela tão perfeita para não se esquecerem de seu amparo e proteção. Tal como exortou Santa Maria, “por haver [Deus] criado em aquelas partes mulher tão excelente [...] e de pública fama de haver sido muito perfeita em todo o gênero de virtudes até que expirou”<sup>631</sup>.

As vidas dessas religiosas foram relatadas como exemplos de vocação e de vida em santidade; de virtudes como a humildade, caridade e modéstia; e de trajetória de perseverança na fé diante das tentações e forças demoníacas. Como é possível notar os relatos da vida ou episódios dela de sor. Filipa e sua filha não possuem características negativas, uma falta que Lígia Bellini e Moreno Pacheco alertaram ser comum numa literatura edificante voltada para apresentar casos exemplares, na qual as atitudes das freiras nunca eram descritas de forma degradante<sup>632</sup>.

A fama das madres fundadoras chegou rapidamente ao Reino, tanto que Frei Luís dos Anjos, em 1626, no seu *Jardim de Portugal*, mencionado anteriormente, retratou a figura de Soror Maria do Espírito Santo, sendo ela “a primeira donzela que nas partes da Índia Oriental [...] se dedicou em mosteiro solenemente a Deus” tendo “sido mui perfeita em todo gênero de virtudes”<sup>633</sup>. Tanto mãe quanto filha seriam exemplos reais e representativos do modelo criado e afirmado pelos freis que apropriavam para o Oriente o discurso pregado pela Igreja Católica reformada do ideal de virtude feminina. Sendo assim, se o convento pode ser visto como território construtor dessa representação, as madres fundadoras seriam agentes da mesma, pois através delas que os freis puderam transpor seus ideais.

Tanto os escritos de Santa Ana quanto a obra de Santa Maria tentavam, portanto, cumprir a função de fabricar modelos que serviriam de guia para a espiritualidade de religiosos e leigos que ouvissem ou lessem suas palavras. Contudo, também revelam a preocupação dos freis em destacar – e no caso de Santa Ana, defender – o valor da comunidade religiosa para instituições e indivíduos fora do ambiente religioso eclesiástico, enaltecendo os feitos das monjas que viviam na dita comunidade.

---

<sup>630</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria n. 1869, fl. 64v.

<sup>631</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 583.

<sup>632</sup> BELLINI, Lígia e PACHECO, Moreno Laborda. *Op. cit.*, 2009, p. 152.

<sup>633</sup> ANJOS, Fr. Luís dos. *Op. cit.*, 1999, pp. 342-343.

### 3.3 “Cidadela de virtudes”: o processo de afirmação do convento como território sagrado

Como explicitado até aqui, a imagem de santidade das monjas do Convento de Santa Mônica de Goa foi construída também como meio de defesa da instituição. O enaltecimento de suas virtudes e o relato de episódios fantásticos estiveram sempre presentes nos discursos de frei Diogo durante todo o decurso para a confirmação papal e régia do convento. Pois, embora D. Fr. Aleixo de Menezes não tenha cessado sua influência sobre a vida das religiosas através de cartas direcionadas a Roma – mesmo depois de seu regresso a Portugal, foi Frei Diogo de Santa Ana que conduziu o processo de afirmação do convento. Foi a ele a quem coube defender as freiras dos ataques da Câmara Municipal, enquanto terminava as obras iniciadas por Aleixo.

Portanto, se D. Fr. Aleixo de Menezes foi peça fundamental para a idealização e fundação do convento, Fr. Diogo de Santa Ana se tornou essencial para a construção e defesa da casa. Ele mesmo cumpriu as estratégias projetadas por Aleixo, “que da Corte, enquanto vice-governador do reino, continuou muito atento a apoiar a sua Ordem no Oriente”<sup>634</sup>. De acordo com Vítor Serrão, frei Diogo é de grande importância para o mosteiro tanto como defensor quanto mecenas, já que foi ele quem se responsabilizou pela maior parte da construção da casa – e reconstrução após o incêndio de 1636 – e encomendou as obras de arte que a compuseram<sup>635</sup>.

Sobre sua vida pouco se sabe, somente foram encontradas três fontes que trataram dela: as crônicas de P. Antonio de Moraes, *Missões dos Religiosos Agostinhos na Índia*<sup>636</sup>; de P. Manuel da Purificação, *Memórias da Congregação Agostiniana na Índia Oriental*<sup>637</sup>; e de P. Manuel de Ave Maria, *Manual Eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas*

---

<sup>634</sup> SERRÃO, Vítor. *Pintura e devoção em Goa no tempo dos filipes: as encomendas agostinianas para o “Monte Santo” (1602-1639)*. Relatório sobre pesquisa em Goa realizada no âmbito de uma bolsa de curta duração da Fundação Oriente. Janeiro, 2008, p. 13.

<sup>635</sup> *Ibidem*, pp. 13-14.

<sup>636</sup> REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *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, p. 134.

<sup>637</sup> *Ibidem*, vol. XII, 1996, p. 41.

de N. P. S. Agostinho<sup>638</sup>. As duas primeiras foram bastante sucintas, não informando datas nem pormenores da vida do religioso. Entretanto, a última, forneceu informações significativas, que, posteriormente, foram utilizadas nos trabalhos de Barbosa Machado e Teófilo López<sup>639</sup>.

Segundo Ave Maria, Frei Diogo de Santa Ana nasceu em Vila Nova de Lampazes, nas proximidades de Bragança. Proveniente da família dos condes de Benavente, em Castela, seus pais foram Manuel de Morales e Isabel de Morales. Foi, ainda na Espanha, estudante da Universidade da Salamanca, embora não haja indicação de qual curso<sup>640</sup>. Em 1594 entrou para a ordem dos agostinhos no Convento da Graça de Lisboa, embarcando, um ano depois, para a Índia na mesma missão em que ia o novo arcebispo, frei Aleixo. No ano de 1596 foi ordenado sacerdote, em Goa, e partiu para Baçaim, onde, juntamente com Frei Domingo da Trindade, fundou o convento agostinho do local. Após nove anos nesta comunidade foi eleito prior do convento de Ispahan, na Pérsia, onde permaneceu até 1607, quando frei Aleixo de Meneses o chamou de volta para Goa a fim de que o ajudasse na administração e construção do Convento de Santa Mônica<sup>641</sup>.

Daí em diante, não saiu mais da cidade, ficando até 1644 – quando morreu – como prelado da instituição feminina<sup>642</sup>. Além do cargo de administrador e confessor das mônicas, frei Diogo também foi reitor do Colégio do Pópulo, prior do Convento da Graça de Goa, deputado da Inquisição de Goa, juiz de segunda instância para todas as Congregações religiosas da Índia, visitador geral dos agostinhos e vigário provincial da ordem dos agostinhos.

Em 6 de outubro de 1644, o religioso morreu no Convento da Graça de Goa, com “odor de santidade”, como era de costume dizer na época para aqueles que viveram uma vida santa e dedicada ao serviço de Deus<sup>643</sup>. Seu corpo foi levado para o mosteiro das mônicas, onde foi enterrado debaixo da tribuna do Crucifixo milagroso. López informou que, em 1705,

---

<sup>638</sup> REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Op. cit.*, 1996, vol. XI, 1996, pp. 250-252.

<sup>639</sup> Cf: MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana* (1741). Coimbra: Atlântida Editora, 1965. Vol. 1, pp. 630-631; LOPEZ, Teofilo Aparicio. *Op. cit.*, 1978, pp. 294-297.

<sup>640</sup> REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Op. Cit.*, vol. XI, 1996, p. 250.

<sup>641</sup> *Ibidem*, vol. XI, 1996, p. 251.

<sup>642</sup> López informou que frei Diogo só se afastou do cargo no período em que foi Provincial da ordem na Índia, entre 1620 e 1623. Vide: LOPEZ, Teofilo Aparicio. *Op. cit.*, 1978, p. 297.

<sup>643</sup> REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Op. Cit.*, vol. XI, 1996, p. 252.

devido à obra feita para colocar ali um altar com retábulo, seus ossos foram deslocados para a parede do lado do evangelho da mesma capela<sup>644</sup>.

Como escritor, deixou alguns manuscritos, cuja maioria, segundo Barbosa Machado, não chegou a ser publicada. Dentre eles podem-se citar sermões como o proferido em 1627 – em virtude da inauguração da igreja do convento de Santa Mônica; um vocabulário da língua persa; e uma instrução para oração; assim como as apologias e respostas que escreveu em defesa do convento perante os ataques sucessivos da Câmara Municipal de Goa. Destes manuscritos, Barbosa Machado informou que o relato sobre o milagre da cruz foi publicado em Lisboa por Manuel da Silva, em 1640, e que, no mesmo ano, o frei agostinho Fernando Camargo traduziu para o espanhol e o publicou. A obra de frei Agostinho de Santa Maria também serviu para dar impressão a alguns dos escritos de frei Diogo, como a narração das perseguições da Câmara de 1634 e 1635 e duas respostas que deu para o provincial da ordem e para o vice-rei sobre sua volta para Portugal<sup>645</sup>.

Desde sua fundação, o mosteiro das agostinhas, gozou de grande fama e de um crescimento econômico intenso. Coates afirmou que, na década de 1630, o número de dotes acumulados já passava dos 150, sendo muitos deles bens de raiz<sup>646</sup>. Este rápido desempenho econômico do convento contrapôs com a situação inicial de decadência do Império Português na Índia. Como Margareth Gonçalves defendeu, a fundação do convento “deu-se no lusco-fusco do apogeu goense, anunciando o declínio da parte oriental do já combalido Império português, então parte do domínio filipino espanhol (1580-1640)”<sup>647</sup>. Período em que, segundo a autora, ingleses e holandeses afrontavam o poderio dos portugueses e instigavam os reis locais a enfrentarem mais seus colonizadores portugueses, fazendo com que as fortunas e fidalgos do Império português no Oriente entrassem em declínio.

Para Coates – que tem a mesma posição que Gonçalves na discussão historiográfica sobre a decadência do Império português do Oriente – teria sido a contradição do desempenho econômico do convento e a situação inicial de decadência do Império Português na Índia, que teria movido a Câmara Municipal a se voltar contra o convento. Seus ataques iniciaram com duas principais acusações: a concentração de bens do convento e por este ser um grande atrativo para viúvas ricas e jovens portuguesas, sabotando, assim, os casamentos na colônia –

---

<sup>644</sup> LOPEZ, Teofilo Aparicio. *Op. cit.*, 1978, p. 297.

<sup>645</sup> MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana* (1741). Coimbra: Atlântida Editora, 1965. Vol. 1, pp. 630-631.

<sup>646</sup> COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 263.

<sup>647</sup> GONÇALVES, Margareth. *Op. cit.* 2005, p. 61.

meio muito utilizado na colonização para a fixação da permanência portuguesa<sup>648</sup>. Bethencourt dividiu este conflito em três momentos de crise mais latente: um no ano de 1613; um entre os anos 20 e 26 – momento da primeira crise declarada; e um último que se iniciou em 1632 perdurando até 1636, quando ocorreu o milagre do crucifixo – que selou com os ataques mais diretos da Câmara e deu espaço para o reconhecimento e apoio régio para o convento<sup>649</sup>.

O primeiro momento de conflito com a Câmara se iniciou com o caso da viúva de Sancho de Vasconcelos, D. Catarina de Lima, que entrou para o convento com mais três filhas e professou sob o nome de Catarina de Santa Mônica. Ela tinha enviado uma carta em que reclamava o pagamento das dívidas reais a sua família, pelos serviços prestados por seu marido – que tinha sido governador de Amboíno<sup>650</sup> – e 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 de o dinheiro ser dado ao convento. Sendo assim, numa carta régia ao vice-rei D. Jeronimo de Azevedo, 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 viúva<sup>651</sup>. Bethencourt alertou que pode ter sido por isso que o vice-rei começou a se colocar contra o convento, reclamando dos gastos excessivos com a construção<sup>652</sup>. Esse dissabor ocorreu, provavelmente, devido ao fato de o vice-rei ter que tirar essas quantias de seus empreendimentos bélicos, destinados à defesa dos territórios portugueses. Diante das críticas, frei Diogo escreveu um primeiro tratado em defesa das virtudes das mulheres do convento e sua contribuição para a moralização dos costumes e reforço da fé dos habitantes de Goa, intitulado *Breve tratado do muito religiosíssimo mosteiro de Santa Monica de Goa*<sup>653</sup>.

---

<sup>648</sup> Cf: BNRJ. *Inquisição de Goa*. Cód. 8. Doc. 128; BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, p. 634; COATES, Thimoty. *Op. cit.*, 1998, p. 259.

<sup>649</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, pp. 634-636.

<sup>650</sup> De acordo com Santa Maria, D. Sancho de Vasconcelos havia sido governador de Amboíno, o que foi confirmado a partir de um site sobre os domínios políticos das ilhas da Indonésia. No site há também a informação de que Vasconcelos teria sido capitão-mor das Molucas, entre 1575 e 1578 e governado Amboíno, de 1572 a 1591, tendo falecido, em 1599. Cf: SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 476; Wordstatesmen: Indonesia Disponível em: <<http://www.worldstatesmen.org/Indonesia.htm>> Acesso em: 29 mai. 2012.

<sup>651</sup> *Carta Régia de 9 de março de 1613*. Apud: PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Op. cit.*, 1880-1982, tomo II, pp. 384-385.

<sup>652</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, p. 634.

<sup>653</sup> Atualmente, esse tratado encontra-se acondicionado na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Setor dos Reservados, Códice 1085.

A crise de 1620 recaiu sobre o estabelecimento da quantidade de freiras que deveria haver no convento. Foi trocada entre a Câmara, o vice-rei Fernão de Albuquerque e o rei Filipe II uma série de cartas que debatiam a diminuição do quantitativo de freiras ou mesmo a extinção do convento. No trecho de uma carta da Câmara endereçada ao rei, datada de 1620, é possível notar algumas dessas razões.

[...] este primeiro intento desta fundação foi muito bom, este segundo que hoje melita é muito prejudicial porque esta cidade convém ser muito povoada de casados para sua conservação e defensão porque os soldados que melitam andam sempre espalhados pelas mais fortalezas e partes da Índia e já hoje os não ha e se houver um cerco ou necessidade os casados é o cabedal para sua sustentação e defensão. Antes deste mosteiro havia muitos porque todas estas que estão recolhidas e as que já são mortas e se hão de recolher todas haviam de casar e assim a cada ano. Antigamente havia mais de cem casamentos de soldados que acrescentavam muito a terra, destes procediam muitos filhos que depois vinham a militar que até o presente foram sempre muitos<sup>654</sup>.

Numa carta do rei endereçada ao vice-rei Fernão de Albuquerque e à Inquisição de Goa, este endossou o pedido da Câmara para que delimitassem o número de freiras para quarenta e que se extinguissem o convento após as freiras que o habitavam morressem. A defesa do sistema de colonização através dos casamentos também foi abordada na carta. O convento se tornara um empecilho para a formação dos *casados*.

conviria muito ao bem daquele estado limitar-se no dito Mosteiro o número de religiosas (pelas razões que a Câmara aponta) e que este seja de quarenta, e menos de vinte, com preferência das mulheres mais nobres em que [?] lugar aquelas que tiverem feito voto de castidade e Religião, e outras que não tiverem cabedal para haverem de casar. E também se 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 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 para conseguir este fim e que faltando mulheres portuguesas se trabalhou muito por efetuar casamentos de soldados portugueses com as naturais da terra a custa de minha fazenda, e depois 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 professam no dito Mosteiro<sup>655</sup>.

Nessas cartas endereçadas ao rei, a Vereação também alegava que as famílias utilizavam da prática de envio de filhas para o convento com intuito de preservar os bens da família, dificultando assim a expansão do sistema matrimonial nas conquistas<sup>656</sup>. Neste

---

<sup>654</sup> BNRJ. *Inquisição de Goa*. Cód. 8. Doc. 129.

<sup>655</sup> BNRJ. *Inquisição de Goa*. Cód. 8. Doc. 128.

<sup>656</sup> O costume dessa prática foi apropriado do que era comum na Península Ibérica, como foi tratado no capítulo um. Duas dessas cartas estão presentes no Acervo sobre a Inquisição de Goa na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Vide: *BNRJ*, *Inquisição de Goa*. 25, 1. Outras estão localizadas em: PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Op. cit.*, 1880-1982. 10 vols.



contexto, a Inquisição de Goa, na figura do inquisidor Francisco Borges de Souza, defendeu o convento, dando um parecer em que mostrou o importante papel desenvolvido na vida das mulheres e que os bens que o convento possuía não eram tão prejudiciais à Coroa, quanto à perda de uma embarcação de mercadorias na viagem de volta a Portugal. Na carta do inquisidor é possível perceber uma posição a favor das prerrogativas religiosas em detrimento às de cunho político, exaltando as qualidades de “rei tão pio e católico, [que] ordenará o que for mais serviço de Deus e de Vossa Majestade”<sup>657</sup>.

Como meio de sanar os problemas o rei enviou ao vice-rei, então D. Francisco da Gama, Conde da Vidigueira, uma carta no dia 23 de março de 1624, que confirmaria a enviada, em 17 de fevereiro de 1623. Nessa carta estabeleceu que o limite de freiras não podia ultrapassar o número de 50, proibindo que meninas antes da idade de professar fossem recebidas no convento e delegando ao arcebispo a função de escolher as noviças. Determinava também que os dotes deveriam ser de mil pardaus, sem exceção, e os bens de raiz limitados, não podendo ser terras que pagassem impostos à Fazenda Real<sup>658</sup>.

Essa questão do quantitativo foi revista, posteriormente, como contou Santa Maria, devido ao fato de breves papais terem determinado o limite de cem freiras. As religiosas teriam enviado um requerimento pedindo revisão da decisão régia por causa das decisões papais e teriam saído ganhando<sup>659</sup>.

No ano de 1627, quando do término das obras da igreja, Frei Diogo proferiu um sermão, onde mais uma vez defendia o convento das críticas do vice-rei e da Câmara e edificando a imagem do mesmo como um território sagrado e agradável a Deus. Durante o curto período entre 1628 e 1631, a posição régia favoreceu o convento amenizando os conflitos. Até que outro incidente com uma viúva rica reacendeu as chamas dos ataques da Câmara, desta vez mais violentos. D. Catarina Vieira era esposa de D. Pedro Mascarenhas, capitão de Diu, que havia deixado uma grande doação aos carmelitas por não possuir herdeiros. Com sua morte, D. Catarina entrou, logo no dia seguinte ao seu enterro, para o convento das agostinhas, onde, de acordo com Bethencourt, já estavam duas irmãs suas, Gracia da Trindade e Joana da Coluna. Essa entrada inquietou a elite de Goa, cuja vereação reuniu o povo em 10 de

---

<sup>657</sup> *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.) *Op. cit.*, 1880-1982, tomo VIII, pp. 82-83.

<sup>658</sup> *Carta Régia de 23 de março de 1624*. Apud: PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Op. cit.*, 1880-1982, tomo X, pp. 363-364.

<sup>659</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 179.

fevereiro, concordando em apresentar uma queixa ao vice-rei contra o convento, o que Bethencourt caracterizou ter ares de motim<sup>660</sup>.

Essa inquietação demonstra mais uma vez a tendência da vereação, e, por conseguinte a população, em rejeitar a entrada de viúvas ricas no convento, já que com elas, em sua maioria pelo menos, ia toda a riqueza familiar para os cofres conventuais. Para piorar, no caso da viúva de Mascarenhas, deveriam acreditar que ela beneficiaria a ordem dos carmelitas devido à doação de seu marido, o que trouxe grande surpresa para todos ao verem-na entrando para as mônicas. Por causa desses episódios com viúvas, a população e a vereação começaram a chamar os agostinhos de raptos, que tinham o costume de sequestrar as viúvas nobres e ricas para se beneficiarem de suas fortunas para o crescimento do convento.

Santa Maria, em sua obra, personificou esses ataques a uma pessoa, o vereador Luís da Fonseca Sampaio, cuja ação foi caracterizada pelo frei como influência do demônio:

se levantou no ano de 1632 uma nova guerra, cujo autor foi um homem, que mostrou ter pouca piedade, chamado Luís da Fonseca de Sampaio, segundo vereador daquela Cidade de Goa, da Vereação do mesmo ano de 1632, que pela mercatura, e trato, sem outra qualidade veio a casar rico na mesma Cidade. A este parece tomou o inimigo de toda a virtude por instrumento da total destruição daquele Convento.<sup>661</sup>

O discurso do vereador não alterava muito as acusações feitas anteriormente, mas tinha o apoio da população presente, além de causar uma ação mais energética por parte dos vereadores, que foram à presença do vice-rei pedir que obrigasse que a viúva e demais moças ainda não professoras saíssem do mosteiro.

Diante dessas acusações, Frei Diogo de Santa Ana – como administrador e confessor do convento – escreveu uma carta endereçada ao rei, em que contestava as insinuações da Câmara intitulada *Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa*<sup>662</sup>. Neste documento descreveu o ocorrido em fevereiro de 1632 e apresentou as queixas da Câmara sobre as atividades e riquezas do convento, defendendo-o cuidadosamente ponto por ponto. O documento também trouxe uma relação de demonstrações de qualidades do mosteiro, bem como suas características de edificação.

---

<sup>660</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, p. 636.

<sup>661</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p.204.

<sup>662</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa*. 1632. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 2236;

Contudo, um documento mais completo foi escrito quatro anos depois, após os contínuos ataques que foram direcionados ao próprio frei<sup>663</sup>. Após decisão régia de que o convento não excedesse as 100 freiras, 8 mil cruzados de renda e mil pardaus de dote, como também que se desfizessem de todos os bens de raiz, o vice-rei ordenou que celebrassem uma escritura, na qual as religiosas se obrigariam a aceitar e a cumprir as determinações do rei. Porém, como esta escritura não constava nas decisões régias, as freiras e o arcebispo, Fr. Miguel Rangel, rejeitaram assiná-la. Com a insistente recusa das freiras, o vice-rei resolveu executar uma outra ordem régia, que se não fossem cumpridas as resoluções, os bens das freiras seriam tomados e frei Diogo exilado da cidade. Apesar das investidas do vice-rei, no ano de 1635, as freiras ainda possuíam seus bens e frei Diogo continuava na cidade, o que acarretou numa nova reunião da Vereação, na qual se repetiam as acusações e requeriam o embarque imediato do prelado para Portugal. Com esta nova insurreição, o vice-rei notificou aos administradores e rendeiros dos bens das freiras que os havia sequestrado<sup>664</sup>. Com isso, frei Diogo descreveu que teve que se refugiar no Colégio do Pópulo, onde seus irmãos vigiaram constantemente com receio de um ataque violento da população<sup>665</sup>.

Esses acontecimentos foram descritos pelo documento maior, citado anteriormente, escrito em 1636. Nele, para além do que constava no documento de 1632, incluía também um compêndio de ataques contra o governo do conde de Linhares e aos seus aliados e um relato do milagre que ocorreu naquele ano. Desta forma, ele foi composto de quatro partes: a primeira, em que frei Diogo relatou a “perseguição” feita ao convento de Santa Mônica e defesa que apresentou, em 10 de Fevereiro de 1632, ao conde de Linhares (fls. 1-90); a segunda parte, na qual narrou a segunda “perseguição” e sua respectiva defesa, em 1634 e 1635 (fls. 101-251); já a terceira, resumiu-se em críticas ao governo do Conde de Linhares<sup>666</sup>,

---

<sup>663</sup> Esse documento mais completo, de 1636, foi intitulado *Resposta por parte do insigne Mosteiro de freiras de Santa Mônica de Goa* e está acondicionado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Manuscritos da Livraria, nº 0816.

<sup>664</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, pp. 640-643.

<sup>665</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Resposta por parte do insigne Mosteiro de freiras de Santa Mônica de Goa*. 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 0816, fl. 172v.

<sup>666</sup> O vice-rei Conde Linhares ficou conhecido por seus conflitos com os eclesiásticos durante seu governo, não sendo o convento das mônicas o único alvo de suas críticas. Segundo Célia Tavares, ao discorrer sobre os variados conflitos que ocorriam entre os poderes locais e os poderes eclesiásticos, houve um atrito entre o vice-rei e o inquisidor João Delgado Figueira, em 1630. O Conde de Linhares havia suspenso completamente o uso do palanquim – um meio de transporte muito utilizado até o fim do século XVI – com exceção do arcebispo, por estar velho e doente. A proibição desagradou os inquisidores, iniciando um conflito de poder que perduraria até novembro de 1631, com o Conselho Geral do Santo Ofício despachando em favor do inquisidor. Vale destacar que o conde por vezes usou de desacato para com as dignidades clericais. Como ressaltou Bethencourt, ele foi acusado de ter matado de desgosto o arcebispo D. Fr. Sebastião de São Pedro, de não pagar as ordinárias à Igreja, perseguir o Santo Ofício e a Misericórdia, entre outros perjúrios. De fato, o conde não era bem visto pelos clérigos, tanto que faltando dois meses para seu retorno a Portugal – mais precisamente em 12 de outubro de 1635 – uma imagem degradante representando o vice-rei na forca e chamando-o inclusive de judeu foi posta no mercado, ao que

que se estendeu de 21 de outubro de 1629 a 9 de dezembro de 1635 (fls. 257-263)”; e, por fim, a quarta parte trouxe a “Verdadeira relação do muito grande e portentoso milagre, que aconteceu no santo crucifixo do coro da igreja das freiras do religiosíssimo mosteiro de Santa Mônica de Goa, em oito de Fevereiro de mil seiscentos e trinta e seis anos” (fls. 265-277)<sup>667</sup>.

Para além do cunho político inerente ao manuscrito de frei Diogo de Santa Ana, viu-se necessário nesta dissertação dar ênfase ao conteúdo de exaltação às virtudes das religiosas do convento, presente não só neste manuscrito como também no sermão proferido em 1627. Afinal, este foi um dos métodos mais bem utilizados do frei para alcançar seus objetivos de afirmação do mosteiro como instituição sagrada protegida por Deus.

O sermão foi proferido após a segunda crise da qual tratou Bethencourt. Apesar dos ataques mais concretos da Câmara, o frei celebrava o término das obras do mosteiro e de sua igreja, o que era tida como uma vitória de Deus sobre o inimigo. Para desenvolver seu discurso, Santa Ana fez uma comparação do convento com o Templo de Zorobabel, o segundo templo que foi construído no mesmo local em que havia existido o Templo de Salomão já destruído<sup>668</sup>. Seu objetivo era mostrar como Deus havia protegido a construção da casa de todos os ataques que havia ocorrido até aquele momento.

sempre servem, as mesmas palavras de Deus referidas, pelo santo Profeta Aggeo, pela semelhança que há desta casa, com aquela, e assim com elas procurarei desassombrar o assombro que nisto passa, mostrando que o senhor da majestade encheu esta novíssima igreja de glória e a fez a sua custa, e lhe deu, e dará maior glória, do que teve o antigo templo de Salomão, pera honra e maior glória sua, e maior ornato, decoro, e seguridade deste Oriental estado e cristandade.<sup>669</sup>

Os sinais divinos de proteção a casa, segundo frei Diogo, foram muitos, tendo se iniciado antes mesmo de sua construção. A maioria desses sinais estava relacionada às madres fundadoras, que antes de professarem já viviam uma vida dedicada a Deus. Contudo, teria sido através de um sinal do céu que foi escolhido o terreno para a construção da “nova casa de

---

deram crédito aos frades indignados com seu governo. Esse incidente comprova o jogo de poderes característico do Império português, já que era questão de tempo para o conde perder o poder sobre as questões do Estado da Índia e ser substituído por outro que talvez fosse mais favorável aos interesses eclesiásticos. Cf: BETHENCOURT, Francisco *Op. cit.*, 1995, pp. 647-648; TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Op. cit.*, 2004, pp. 225-227.

<sup>667</sup> Devido às informações dadas por Barbosa Machado sobre os manuscritos de frei Diogo de Santa Ana, parece que o documento contido na Torre do Tombo trata-se na verdade de uma transcrição de manuscritos diferentes que foram unidos com o intuito da publicação. Cf: MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana* (1741). Coimbra: Atlântida Editora, 1965. Vol. 1, pp. 630-631; SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 0816.

<sup>668</sup> A história da construção do templo encontra-se no livro de Esdras, capítulo 1.

<sup>669</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 1869, fl. 5.

perfeição”<sup>670</sup>. Durante seis meses uma estrela teria brilhado fortemente sobre o Monte Santo. Percebendo isso, frei Aleixo teria buscado teólogos para investigarem o porquê desse fenômeno, cuja interpretação foi reveladora, já que diziam que “havia de sobrevir alguma novidade, de muito contentamento e alegria, sem se poder designar, qual ela seria”<sup>671</sup>. Pode-se perceber com isso mais uma vez a tendência ao uso da predestinação divina e de fantástico no discurso dos freis sobre a perfeição conventual.

Depois, quando do lançamento da pedra fundamental, outro prodígio se efetuaria no local, de acordo com os relatos. Enquanto caía uma chuva torrencial em toda a cidade, o único local ileso teria sido justamente o Monte Santo, como se as nuvens estivessem respeitando a cerimônia que ali era realizada. Estes sinais eram usados no sermão como anúncios da proteção divina para a obra que haveria de começar. Proteção que pendia para a fundação do mosteiro sob a regra de Santo Agostinho em detrimento de um sob a regra de São Francisco. Por isso, Deus teria acalmado o coração e Felipa da Trindade com uma visão em que mostrava ser da ordem dos agostinhos, e não de outra, o convento a ser fundado e ela estaria lá como professora.

Essa não teria sido a única nem última visão de madre Felipa. De acordo com frei Diogo, o cotidiano das freiras que lá habitavam era de tamanha perfeição que elas seriam sempre agraciadas com visões de Jesus, Maria e outros santos, enchendo assim “esta sua nova casa de gloria, e de gloriosas mercês suas, com que animou a fraqueza e delicadeza desta suas novas esposas, a se dedicarem, e empregarem em seu divino culto”<sup>672</sup>. Essa aproximação com o divino demonstra o que Gonçalves ressaltou sendo a intimidade do crente com seu objeto de culto<sup>673</sup>. A santidade que frei Diogo exaltava dessas mulheres seria tanta que elas teriam contatos reais com Deus e seus santos de devoção.

Portanto, as aparições de Cristo para as freiras eram tidas como algo comum ao seu cotidiano, o que seria posteriormente relatado com pormenores por frei Agostinho de Santa Maria. A Virgem Maria também as teria visitado, frequentemente, principalmente à madre Maria do Espírito Santo, que era sua grande devota. Como da vez que lhe fez entender onde gostaria que fosse feita uma capela em seu nome, como já tratado. Assim também, segundo os freis, teriam ocorrido visões com São José, que teria vindo dar um aviso à madre Maria.

---

<sup>670</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 1869, fl. 9.

<sup>671</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 0816, fl. 20.

<sup>672</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 1869, fl. 14v-15.

<sup>673</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2005, p. 71.

Numa dessas visões relatadas por frei Diogo, Santo Agostinho teria falado à religiosa unindo suas mãos com as dela e beijando-as: “tomai filha que não são poucas as esperanças que eu de vós tenho”<sup>674</sup>. Episódio contado pelo agostinho como sinal da aprovação e esperança que o santo depositava na freira para cumprir sua missão de continuar sua vida na dedicação completa ao amor divino na prática dos exercícios de virtude.

Embora a maioria dessas visões narradas tivesse ocorrido com madre Maria, frei Diogo não exclui as demais religiosas do seu leque de exemplos. Para ele, todas no convento poderiam ser agraciadas por sinais divinos. Exemplo para tal foi o caso de uma escrava que havia perdido seu crucifixo no poço – este teria caído dentro do poço – depois de inúmeras orações e súplicas o dito crucifixo apareceu suspenso com um pouco de terra na porta da cozinha<sup>675</sup>.

Outro caso relatado em que o religioso tentava mostrar aos que o escutavam a estima que Deus tinha da observância do recolhimento e santidade das freiras que viviam naquele lugar foi o de soldados que ficavam importunando-as de suas janelas, quando ainda não havia cerca no mosteiro que o isolasse da vista das janelas das casas da frente. Um dia, ao vir a madre Maria do Espírito Santo, eles começaram a dizer coisas piores por verem mais religiosas na janela. Foi quando a madre teria se ajoelhado diante da janela e pedido fervorosamente a Cristo que não permitisse aquelas injúrias às suas esposas. E antes que a freira se levantasse os soldados já haviam fechado a janela, a qual nunca mais foi aberta enquanto não fizeram a cerca<sup>676</sup>.

Diferente do que informou Bethencourt<sup>677</sup>, o primeiro milagre do crucifixo foi descrito por frei Diogo, nesse sermão de 1627, como tendo ocorrido num dia de quaresma. O crucifixo teria vertido sangue, mas para que não houvesse nenhum inconveniente, o prelado ordenou às irmãs que limpassem o sangue das paredes e guardassem segredo<sup>678</sup>. Esses episódios e outros mais relatados durante o sermão tinham ares miraculosos ao estilo barroco. Como alertou Margareth Gonçalves, essas visões indicavam a importância dada à materialização da mensagem religiosa<sup>679</sup>. Mensagem que se fazia presente através das revelações, como se pode

<sup>674</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 1869, fl. 19.

<sup>675</sup> *Ibidem*, fl. 16.

<sup>676</sup> *Ibidem*, fl. 37v.

<sup>677</sup> Bethencourt sugeriu que o primeiro milagre ocorreu no dia 14 de fevereiro de 1635, mas nesse sermão frei Diogo relatou um episódio ocorrido anteriormente. Vide: BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, p. 643.

<sup>678</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 1869, fl. 15-15v.

<sup>679</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Op. cit.*, 2005, p. 89.

perceber tomavam ares de profecia. Essas mensagens divinas foram descritas como provas da proteção divina ao convento das mônicas, como é visível nas palavras de frei Diogo:

Deus encheu [o convento] de glória [...], e que o mesmo senhor a fez e a ornou a custa do ouro e prata não desta cidade, mas de seus divinos tesouros, [...] e sempre o mesmo senhor onipotente a fez também ínclita e mais gloriosa que a do templo de Salomão, assim pela santidade dela, como pelas maravilhas com que a edificou, [...] e portanto resta que seja sumamente glorificada, e bem recebida, e estimada de todos e de toda a Santa madre Igreja.<sup>680</sup>

Contudo, mesmo frei Diogo exortando em seu sermão que o convento fosse aceito e estimado, os ataques continuaram contra as monjas. Ao tratar dos ataques de 1632, na *Apologia*, ele exaltou as qualidades de humildade e caridade dessas mulheres que mesmo diante de tantas tribulações, rezavam a Deus pelos seus algozes:

feita e consumada, e arrematada, a já muitas vezes dita conspiração desta cidade do ano de mil e seiscentos e trinta e dois, contra este Religioso mosteiro, o remédio que então se buscou contra ela foi encomendar-se muito a Deus e nosso senhor Jesus Cristo, que fosse servido de aplacar os ânimos dos contradicentes, e dos ministros reais, e frustrar as diligências, que tão impetuosamente lavravam contra este religioso rebanho, e fizeram as freiras dele, por suas crastas, muitas procissões de ladainhas, e muitas de pregações, em seus coros, de dia, e de noite, e mandaram dizer grandes números de missas, pelas almas dos fiéis defuntos, e pela impetração da paz, quietação, e serenidade, da tempestade.<sup>681</sup>

Pode-se dizer que as orações dessas mulheres santas, juntamente, com a jogada astuta de seu tutor, promoveram o desfecho da última crise. Como sugeriu Bethencourt, a assinatura de uma escritura, datada de 24 de fevereiro de 1635, entregando os bens do convento à Coroa e integrando-o ao padroado se tornou um dos importantes acontecimentos que acarretaram o fim das perseguições políticas<sup>682</sup>. Ao obter as insígnias reais e, conseqüentemente, a proteção régia, conseguiram as religiosas retirar os argumentos da Câmara, já que a partir daquele momento todas as propriedades e fazendas do convento seriam entregues à fazenda real, ficando com elas somente 8 mil cruzados de renda, como havia determinado o rei.

Outro recurso utilizado foi transformar o convento em local de milagres. Como visto, o frei Diogo já tinha dado elementos do cotidiano divino das religiosas no seu sermão de 1627, mas foi em 8 de fevereiro de 1636, que o extraordinário aconteceu no território sagrado do mosteiro, pois desta vez ao invés de manter escondido o ocorrido, quase todos da cidade teriam presenciado o milagre.

---

<sup>680</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 1869, fl. 64v.

<sup>681</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1632. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 2236, fl. 173v-174.

<sup>682</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, pp. 644-645.

O milagre é um fato, um acontecimento [...], que não pode ser explicado pelas leis que regem o mundo da experiência humana e que, assim, é interpretado como 'sinal' da existência de uma realidade transcendente e como chamado a tomar consciência ao mesmo tempo dos limites da natureza humana e da relação que pode ser estabelecida entre esta e o ser transcendente.<sup>683</sup>

Esta concepção de milagre que consiste no ponto de encontro entre o homem e o divino ocorreu bastante na Europa Católica, principalmente ibérica, como é possível notar nas publicações de vidas exemplares. Sempre muito próximos de Deus, os relatos das vidas de religiosas e religiosos ricos em virtudes são impregnados de fatos miraculosos, tornando-se uma realidade pública em favor da Igreja. Numa sociedade em que o temor do pós-morte determinava os atos em vida das pessoas, o milagre era sinal da presença de um Deus protetor, afastando-as do mal e das ações demoníacas.

No caso do milagre do crucifixo localizado num dos altares da igreja do convento serviria para confirmar que a devoção e as virtudes das religiosas eram admiradas e protegidas por Jesus Cristo, seu esposo. Como argumentou Bethencourt, o milagre de 8 de fevereiro foi decisivo para consolidar a imagem de território divino do mosteiro e afastar qualquer tentativa de crítica mais feroz<sup>684</sup>. Teria sido o milagre um último recurso para dar cabo à violência que se instaurava na contenda entre a Câmara e o mosteiro. Afinal, quem iria enfrentar novamente uma casa, aparentemente, tão protegida por Deus a ponto de ocorrer um grande milagre? Essa concepção estava clara nas palavras publicadas de Santa Maria:

este portentoso sucesso obrou o amorosíssimo Jesus, para mostrar àquelas suas servas, que ainda que morto, e pregado em uma Cruz, como representava aquela sua imagem, nela estava muito vivo para as amparar, e defender de todos os que as pretendiam perseguir.<sup>685</sup>

A cruz, de que falou Santa Maria, havia sido encomendada por frei Diogo por pedido das freiras, aproximadamente 10 anos antes do ocorrido. Quando a mesma chegou, o religioso não a aprovou, pois a escultura de tamanho natural havia ficado imperfeita, como relatou o próprio: “me descontentei muito de seu feitio, por vir com os olhos sem abertura de pestanas, e só com uma risca preta de pintura de olhos mortos, e o que toca a estatura do corpo tão encolhida que ficavam os joelhos demasiadamente altos, elevados aos peitos do corpo”<sup>686</sup>. No

---

<sup>683</sup> MATHIEU-ROSA, Jean. *Dicionário do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992, p. 217.

<sup>684</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, p. 645.

<sup>685</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, p. 419.

<sup>686</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 0816, fl. 273v.



entanto, mesmo com seus defeitos, as freiras preferiram ficar com o crucifixo, pois tinham se afeiçoado a ele.

Assim, ele permaneceu no coro da igreja inalterável, até dia 8 de fevereiro de 1636, durante a oração da noite da primeira sexta-feira da quaresma. Frei Diogo descreveu que estava a maioria das religiosas no coro rezando, quando teriam percebido que a imagem abria os olhos, e as olhava com misericórdia. Rapidamente, mandaram chamar o prelado para ver o acontecido. Apesar de sua hesitação em acreditar no que diziam, foi aos poucos aceitando e, por fim, conseguiu contar a imagem abrindo os olhos 26 vezes até meia-noite quando se recolheu<sup>687</sup>. Durante este período, a imagem teria feito outros movimentos, como abrir a boca como quem queria falar, escorrer sangue pelas chagas e estremecer. Manifestações que perdurariam, segundo o relato, até às 4h da manhã, como haviam contado as freiras que tinham ficado para as Laudes.

Os fenômenos iam se intensificando à medida que apareciam mais observadores. Desse modo, no dia 12, o crucificado teria aberto os olhos para os fiéis que se aglomeravam na igreja para presenciar o milagre. Algumas horas depois, quando da presença do bispo, dos inquisidores, do provincial dos agostinhos e de outros prelados, teria tornado a abrir os olhos e a boca, escorrendo sangue e tremendo<sup>688</sup>. Durante toda a semana, pessoas teriam visto diversas vezes essas mutações na imagem, no entanto, foi na sexta-feira, em que completava uma semana do primeiro fenômeno, que a imagem teria se mexido por mais tempo e intensidade. Neste dia estavam presentes muitas autoridades eclesiásticas na igreja, inclusive um escrivão chamado pelo bispo para documentar o ocorrido<sup>689</sup>.

As mutações, de acordo com frei Diogo, se prolongaram até 24 de agosto de 1636, embora mais breve e em menor frequência. Após todo esse tempo de manifestações, a imagem teria ficado “com os olhos de crucifixo morto, que também ficaram abertos, com abertura mui sutil de capelas e pestanas”<sup>690</sup>, apesar de não haver antes nada disso esculpido na madeira. E o corpo, outrora desproporcional “se estendeu em comprimento de um grande palmo, mais do que era, e os joelhos que estavam levados aos peitos se desencilheram, e se puseram em admirável proporção”<sup>691</sup>. Nesse mesmo dia o milagre havia sido autenticado pelo

---

<sup>687</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 0816, fl. 265-268v.

<sup>688</sup> *Ibidem*, fl. 270-271v.

<sup>689</sup> *Ibidem*, fl. 272-273v.

<sup>690</sup> *Ibidem*, fl. 274v.

<sup>691</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria nº 0816, fl. 275.

bispo de Cochim e governador da arquidiocese, Frei Miguel Rangel, conforme Santa Maria<sup>692</sup>.

Como relatou frei Diogo, durante o período em que houve esses fenômenos, os fieis que enchiam a igreja com o passar do tempo não eram originais somente de Goa. A notícia espalhou-se, levando moradores das regiões vizinhas, como as ilhas de Salsete e Bardês, para presenciarem o milagre<sup>693</sup>. Para o religioso, todo o evento era um sinal de Cristo que pretendia assim combater as injúrias do povo da cidade, que havia se voltado contra suas esposas:

por ela [maravilha do milagre] quis Deus e nosso senhor Jesus Cristo rebater as gravíssimas calúnias, e largas, e apertadíssima contradições que tem padecido, e ainda padece esta religiosíssima fundação, e de caminho confundir os hereges, neste mesmo tempo e ocasião a barra desta cidade de Goa chegaram, e nela estão pacificamente comerciando e negam a veneração e adoração das sagradas imagens, e dos quais alguns puderam vir ver por seus olhos, o mesmo grande milagre.<sup>694</sup>

Frei Diogo reforçava assim o que ele havia defendido desde o primeiro escrito sobre o convento, que a proteção divina se mantinha firme tutelando as mônicas de Goa, diante das perseguições feitas pelos próprios católicos. Porém, não só isso, o milagre servia também de exemplo para os protestantes – na figura dos holandeses protestantes que estavam na barra de Goa – se arreenderem dos seus pecados e retornarem à fé de Roma. O milagre significava também um sinal de Deus que mostrava o verdadeiro caminho para a expiação dos pecados e salvação das almas.

Nesse sentido, com a autenticação do milagre do crucifixo do coro, frei Diogo de Santa Ana consagrava definitivamente as intenções moralizantes e originais de D. Fr. Aleixo de Menezes. O milagre seria utilizado como uma forma de propaganda religiosa, mas também um recurso do poder simbólico da Igreja usado como arma no longo e dificultoso processo de reconhecimento e proteção papal e régia do convento de Santa Mônica de Goa. Ironicamente, no mesmo ano em que conseguiu sua maior vitória, o convento sofreu um grande incêndio nas vésperas do Natal, tendo que restaurar grande parte de sua construção<sup>695</sup>.

---

<sup>692</sup> O processo de aprovação e autenticação do milagre foi descrito detalhadamente por Santa Maria no capítulo 14 do Livro III. Vide: SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, pp. 442-455.

<sup>693</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria n° 0816, fl. 277.

<sup>694</sup> *Ibidem*, fl. 276v.

<sup>695</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699, pp. 455-460.

Apesar do incêndio ter ocorrido no mesmo ano, o milagre teve um impacto duradouro na vida dos goeses. A Câmara buscou ter uma convivência relativamente pacífica com o convento, só havendo a partir de então pequenas reclamações e em menor frequência. As últimas, de acordo com Maria de Jesus Lopes, ocorreram no início do século XVIII, quando a Câmara acusou o mesmo de não incluir na lista de bens as propriedades das terras do norte<sup>696</sup>. Para além disso, durante a defesa de Mormugão, em 1643, as freiras ofereceram um estandarte com o crucifixo bordado de um lado e a imagem da Imaculada Conceição do outro para defender as tropas portuguesas, que teria sido aceito com muito bom grado da população<sup>697</sup>.

Depois do episódio do milagre e da titulação de convento real, as mônicas duraram mais dois séculos em pleno funcionamento, embora seu auge tenha sido na década de 1650. A partir de 1730, entrou em declínio devido a seus gastos serem maiores que suas rendas, o que acarretou em dificuldades financeiras constantes<sup>698</sup>. Diferente dos outros conventos, os quais viram seu fim em 1835, o Convento de Santa Mônica – como os outros femininos – permaneceu aberto, embora com algumas restrições como a admissão de noviças e diminuição dos gastos. Por este motivo, a quantidade de freiras foi reduzindo gradativamente, até que, em 1878, só havia restado a Sórora Josefa do Coração de Jesus, que morou no convento enquanto viveu, com funcionários suficientes para manter o local. Estes permaneceram no convento até suas mortes ou serem enviados de volta às suas casas. Atualmente, o prédio abriga um instituto de teologia cristã, denominado Instituto Mater Dei<sup>699</sup>, e um museu de arte sacra.

Como se pode perceber os freis agostinhos construíram com seus discursos uma imagem santificada do convento, em que suas habitantes teriam as melhores virtudes pautadas no ideal sobre a mulher perfeita. O silêncio, a obediência, a caridade, a fé, a perseverança, a castidade, entre outras qualidades estiveram fortemente presentes nos discursos sobre as mulheres de Santa Mônica. No entanto, ao serem analisados os episódios sucedidos no decorrer dos conflitos entre a instituição e a Câmara, é possível notar um outro lado da moeda, por mais breve que essa percepção seja. Elas se faziam ouvir através de cartas com requerimentos ou recusas.

---

<sup>696</sup> LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Goa setecentista: tradição e modernidade (1750-1800)*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa; Universidade Católica Portuguesa, 1996, p. 358.

<sup>697</sup> *Um estandarte histórico bordado pelas freiras do Convento de Santa Mônica da Velha Goa e restaurado pelas Irmãs Franciscanas Missionárias de Caranzalém*. Goa: Imprensa Nacional, 1959.

<sup>698</sup> LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Op. cit.*, 1996, p. 358.

<sup>699</sup> *Ibidem*, p. 359.

Foram elas que, tendo frei Diogo como defensor, se negaram firmemente a assinar a escritura prescrita pela Câmara e apoiada pelo vice-rei, em que sua imagem terminaria ficando manchada como desobedientes, usurpadoras do dinheiro do Estado e dissidentes das ordens régias. Ao invés disso, escreveram e assinaram, com seu tutor, outro documento, que teria como objetivo desfazer a fama de rebeldes que a população tinha feito delas. Um documento em que demonstraram toda a sua submissão ao rei e a predisposição à paz com a Câmara, como bons cordeiros de Deus que deveriam ser.

Em outra ocasião, na qual Bethencourt deixou claro essa astúcia das mônicas, as mesmas escreveram à rainha suplicando sua proteção e pedindo aos reis para serem padroeiros do convento. Uma ligação direta com a realeza, que até então não era prevista, porque deveriam utilizar a Mesa da Consciência e Ordens como sua intermediária<sup>700</sup>. E ainda, segundo frei Diogo, pediram para o rei mandar os inquisidores de Goa investigarem o que chamaram de “calúnias da Vereação”, acrescentando que se fossem comprovadas, o rei poderia enviá-las para o reino<sup>701</sup>. Essa e outras cartas enviadas pelas religiosas de Goa revelam a autonomia e autoridade que essas mulheres exerciam em sua comunidade, o que levou Algranti chamá-las de “senhoras de si”<sup>702</sup>, muito diferente do que os discursos edificantes e propagandistas da perfeição religiosa feminina queriam caracterizar.

---

<sup>700</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, p. 645.

<sup>701</sup> SANTA ANA, Fr. Diogo de. *Op. cit.*, 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria n° 0816, fl. 210v-211v.

<sup>702</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 214.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se neste trabalho compreender a especificidade do processo de fundação e afirmação do Convento de Santa Mônica de Goa, considerando que este foi o primeiro convento feminino fundado no além-mar português. Esse processo evidenciou não só os conflitos existentes entre os poderes locais e os poderes eclesiásticos, como também revelou o desejo de religiosos de representarem, através da instituição, os valores morais e religiosos definidos pela Reforma Católica.

Devido ao caráter religioso das fontes, a análise do desenvolvimento da instituição foi baseada no conceito de representação, defendido por Chartier. Desta maneira, sustentando-se na concepção de que os discursos produzem estratégias e práticas sociais e políticas, os modelos de virtude criados a partir das vidas exemplares das habitantes do convento, ao mesmo tempo em que representavam o que os freis agostinhos desejavam para a vida das religiosas, também serviriam para influenciar os costumes da sociedade fora dos muros claustrais.

Por outro lado, o conceito amplo de território serviu para refletir o papel do convento como um lugar construtor de uma identidade feminina religiosa no Oriente. Essa identidade formada pelos freis agostinhos, em seus escritos, se constituiu em representações do discurso religioso imbuído das determinações do Concílio de Trento. Nesse sentido, foi possível analisar o convento como um instrumento para os freis realizarem seus objetivos de reformar e enquadrar os costumes das fieis do Oriente nos renovados valores católicos ao modo do que acontecia na Europa.

Todo o desenvolvimento da Reforma Católica teve um importante papel nas transformações dos costumes conventuais. Movimentos de renovação espiritual, como a *devotio moderna*, foram responsáveis, juntamente com as resoluções do Concílio de Trento, por um discurso mais controlador do comportamento feminino. Figuras reformadoras inspiraram uma maior austeridade e espiritualidade no ambiente claustral, aperfeiçoando os territórios de enclausuramento das mulheres. Na Europa, apesar da entrada de muitas moças sem vocação nos conventos, viu-se proliferar nesses espaços mulheres virtuosas e “santas” que buscavam incansavelmente a união divina com Deus por meio de práticas de perfeição religiosa.

Embora os mosteiros femininos tenham acolhido diversos tipos de experiências de reclusão, as vidas exemplares das esposas de Cristo que mais se destacaram nas comunidades religiosas se tornaram instrumentos representativos das doutrinas e dogmas católicos. Os conventos se converteram, portanto, como defendeu Leila Algranti, em lugares onde o discurso e ensinamentos da Reforma Católica puderam florescer<sup>703</sup>. Nas obras de cunho edificante era possível encontrar vários exemplos de religiosas que personificavam o ideal da perfeição cristã, o que lhes dava um caráter pedagógico, já que essas vidas deveriam influenciar os hábitos não só das outras religiosas, como também, serviriam de inspiração para as leigas. Seguindo esse ideal, a mulher deveria praticar os exercícios de virtudes como a caridade, a humildade, o silêncio, a obediência e devoção a Cristo e aos santos da Igreja, mas, principalmente, a castidade e a clausura.

Foram essas duas virtudes as mais defendidas pelos reformadores, pois acreditavam que a partir delas todas as outras iriam florescer naturalmente em cada mulher. A reclusão era, portanto, uma concepção comum para a época, já que se acreditava que somente afastando a mulher dos perigos do mundo suas virtudes poderiam ser mantidas.

Em Portugal, o envio de mulheres para os conventos com o objetivo de preservar suas virtudes e propagar o modelo de conduta foi altamente disseminado. Contudo, como foi visto na presente dissertação, nas colônias portuguesas a vida religiosa feminina não alcançou as mesmas proporções que em Portugal. Foram pouquíssimos os conventos fundados no território ultramarino português. Ao comparar a quantidade e variedade dos mosteiros criados nas colônias portuguesas e nas espanholas confirmaram-se as diferenças existentes entre uma colonização e outra.

Uma dessas diferenças foi a relação entre as coroas e a Igreja do ultramar, no referente à criação de instituições femininas, pois enquanto na América espanhola o primeiro convento foi fundado na primeira metade do século XVI, nas colônias portuguesas isso ocorreria somente no início do século XVII. Mesmo durante a União Ibérica, com a união das duas coroas, não se percebeu uma aproximação nessas relações. Portugal continuou dificultando a criação de conventos nas suas colônias, enquanto na América Espanhola a vida claustral feminina continuou a ganhar frutos.

---

<sup>703</sup> ALGRANTI, Leila. *Op. cit.*, 1993, p. 323.

O caso do convento das mônicas de Goa se mostrou peculiar devido ao seu pioneirismo e à imponente figura do arcebispo de Goa, D. Fr. Aleixo de Menezes, que com suas manobras políticas conseguiu alcançar seu objetivo de criar instituições que amparassem e resguardassem as mulheres de origem portuguesa nas longínquas partes do Império Português do Oriente. Evidenciou-se nessa dissertação que as experiências pessoais e religiosas do frei agostiniano foram pilares para que ele se apropriasse do ideal católico vigente na Europa a fim de implementar no imenso e espaçado Estado da Índia, ações reformadoras nos aglomerados cristãos.

Sua atuação como responsável e protetor das mulheres da família, após a Batalha de Alcácer-Quibir – mãe idosa, irmã viúva e sobrinha solteira – revelaram as preocupações do homem moderno com a honra feminina. Por outro lado, a relação com seu tio, importante figura entre os agostinhos, evidenciou suas aspirações dentro da ordem. Com as realizações que empreendeu para a reforma da cristandade no Oriente Português, ele além de desempenhar o papel de reformador, ainda se transformou num grande impulsionador de sua ordem, ampliando a ação missionária dos agostinhos para além das conquistas portuguesas.

Com a criação das instituições femininas, frei Aleixo ganhou destaque na prática da caridade voltada para o amparo à mulher, criando modelos de condutas para as mulheres de Goa. Os recolhimentos representavam as figuras de Maria e Maria Madalena, enquanto o convento manifestava o modelo da perfeição religiosa através do enquadramento das mulheres que lá entravam a um conjunto de normas de comportamento aprovados por Trento.

Esse modelo de santidade que frei Aleixo e mais tarde frei Diogo de Santa Ana – como confessor e administrador do convento – divulgaram, foi representado pelas figuras das mães fundadoras, Sor. Filipa da Trindade e Sor. Maria do Espírito Santo. As vidas exemplares de mãe e filha serviram para que os religiosos mostrassem aos católicos que mesmo em terras tão distantes e tão cheias de perigos e violência, como era o Estado da Índia, a proteção divina se matinha aos fieis mais devotos. Tanto que havia posto naquelas partes pessoas de tamanha religiosidade servindo de exemplo para as demais mulheres.

Foi também a exaltação dessa santidade a principal arma de defesa do convento utilizada por frei Diogo contra os ataques da Câmara, que acusava o convento de tirar as riquezas da Índia ao atrair donzelas e viúvas ricas em idade de casar. Pode ser percebido nesse episódio a contradição dos interesses eclesiásticos com os interesses dos

representantes da coroa, já que os religiosos agiam em defesa da moral cristã e do patrocínio às instituições religiosas, já os funcionários do rei defendiam a afirmação da presença portuguesa no Oriente através dos casamentos com jovens fidalgas.

Procurou-se aqui também analisar a figura de frei Diogo como defensor e construtor da imagem de santidade do convento, pois apesar de frei Aleixo ter sido essencial para criação deste, foi frei Diogo que deu o formato do convento. Depois do retorno de frei Aleixo a Portugal – mesmo tendo auxiliado o convento até sua morte em 1619 – foi Diogo o condutor do processo de confirmação papal e régia do convento, dando seguimento às estratégias de Aleixo com seu toque. Os incansáveis elogios das virtudes das freiras e o relato de episódios fantásticos presentes no discurso de frei Diogo foram fundamentais para que alcançasse seu objetivo.

A transformação do convento em um local de milagres, por meio da narração do milagre do crucifixo, como alertou Bethencourt<sup>704</sup>, foi crucial para o enraizamento do convento naquela sociedade, garantindo a vitória deste sobre a Câmara e seu funcionamento até meados do século XIX. Nesse sentido, a narrativa do milagre do crucifixo consagrou os propósitos moralizantes de frei Aleixo, concluindo o tortuoso e difícil caminho para a obtenção do reconhecimento do convento como território de santidade. Um caminho que frei Diogo percorreu utilizando os relatos de sucessivos sinais da proteção divina e o milagre como forma de propaganda religiosa.

Ao compor este estudo, foi possível compreender o significado do convento das Mônicas não só como um lugar de residência enclausurada de mulheres, mas também de representação de tradições religiosas e da cultura ibérica católica do Antigo Regime, desempenhando seu papel na manutenção da fé católica em territórios tão distantes como a Índia. Um território que, como frei Agostinho de Santa Maria enalteceu: “desde seus princípios tem criado espíritos excelentes sendo aquela casa verdadeiramente Seminário de santidade, e escola de virtudes”<sup>705</sup>. Um lugar onde os agostinhos puderam construir uma identidade religiosa feminina e modelos de santidade, representando, assim, os ideais da Igreja Católica reformadora sobre as qualidades (virtudes) que deveriam ser seguidas pelas mulheres nobres no Oriente através dos exemplos de vidas de suas freiras.

---

<sup>704</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1995, p. 645.

<sup>705</sup> SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *Op. cit.*, 1699. p. 41.



## REFERÊNCIAS

ABREU, Laurinda. O papel das Misericórdias dos lugares de além-mar. na formação do Império português. *História, Ciências, Saúde, Manguinhos*, v. VIII(3): 591-611, set./dez. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v8n3/7646.pdf>>. Acesso em: 25 fev. 2010.

ABREU, Miguel Vicente de. *Noção de alguns filhos distintos da Índia Portuguesa que se ilustraram fora da Pátria*, Nova Goa: Imprensa Nacional, 1874.

\_\_\_\_\_. *Resumo da vida do arcebispo D. Frei Aleixo de Meneses, fundador do Mosteiro Santa Mónica de Goa*. [S.l : s.n., s.d.]

AHLGREN, Gillian T. W. Ecstasy, Prophecy, and Reform: Catherine of Siena as a model of holy women of sixteenth-century Spain. In: BOENIG, Robert. *The mystical gesture: essays on medieval and early modern spiritual culture in honor of Mary E. Giles*. Burlington, USA: Ashgate.

ALBUQUERQUE, Luís de (dir.) *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*. Lisboa: Circulo de Leitores, 1994.

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

\_\_\_\_\_. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Editora HUCITEC / FAPESP, 2004.

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

\_\_\_\_\_. *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), Arzobispo de Goa (1595-1612): Estudio biográfico*. Valhadolid: Ed. Estudio Agustiniiano, 1992

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.

ALONSO, Carlos. Escritos hagiográficos de Alejo de Meneses, arzobispo de Goa y de Braga (1617). *Analecta Augustiniana*, n. 59, pp. 235-290, 1996.

\_\_\_\_\_. Las visitas “ad limina” de Alejo de Meneses, OSA, arzobispo de Goa y de Braga. *Archivo Agustiniiano*, n. 72, 1988.

ALONSO, Carlos. Los mandeos y las misiones católicas em la primera mitad del s. XVII. *Orientalia Christiana Analecta*. Roma, n. 179, 1967.

ÁLVAREZ, Tomás. *Santa Teresa y la Iglesia*. Burgos: El Monte Carmelo, 1980.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. A assistência às mulheres nas Misericórdias portuguesas (séculos XVI-XVIII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Coloquios, 2008. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/23482>>. Acesso em: 19 fev. 2010.

ARENAL, Electa. The convent as catalyst for Autonomy: two Hispanic nuns of the seventeenth century. In: MILLER, Beth (ed.). *Women in Hispanic Literature: icons and fallen idols*. Berkeley: University of California Press, 1983.

ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (orgs.). *História da vida privada 2: da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ATTWATER, Donald. *Dicionário de santos*. Mem. Martins: Publicações Europa-América, 1992.

AZEVEDO, Carlos de. *A arte de Goa, Damão e Diu*. [S.l. : s.n.], 1970.

AZEVEDO, Carlos de. *Arte cristã na Índia Portuguesa*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1959.

AZEVEDO, Carlos Moreira. *História Religiosa de Portugal. Vol. 2 (humanismos e reformas)*. Círculo de Leitores, 2000.

BAÇAIM (*Bombaim, Chaul, Korlai*) Disponível em: <<http://www2.crb.ucp.pt/historia/abced%C3%A1rio/lingua/Ba%C3%A7aim/Mapa%20ba%C3%A7aim.htm>> Acesso em: 10 jun. 2012.

BAIÃO, Antônio. *A Inquisição de Goa – correspondência dos inquisidores da Índia (1569-1630)*. Vol. 2. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

BARBOSA, David Sampaio. As ordens religiosas e o Concílio de Trento (1545-1563). *Brotéria*, n. 162, 2006.

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España: estúdios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

BELLINI, Lígia e PACHECO, Moreno Laborda. Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII. *Revista de História*, p. 160, 2009. Disponível em: <[http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rh/n160/a10\\_n160.pdf](http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rh/n160/a10_n160.pdf)>. Acesso em: 29 maio 2012.

\_\_\_\_\_. *Espiritualidade, autoridade e vida conventual feminina em Portugal no Antigo Regime*. Comunicação no Simpósio Temático Gênero e Religião. Disponível em: <[http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/L/Ligia\\_Bellini\\_24\\_B.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/L/Ligia_Bellini_24_B.pdf)>. Acesso em: 19 jan. 2012.

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

BETHENCOURT, Francisco; KIRTI, Chauduri (Dir.) *História da Expansão Portuguesa: a formação do império 1415-1640*. v. 1. Navarra: Círculo de Leitores, 1998.

\_\_\_\_\_. A Igreja. In: BETHENCOURT, Francisco; KIRTI, Chauduri. (Dir.). *História da Expansão Portuguesa: a formação do império 1415-1640*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. v. 1.

\_\_\_\_\_. Os conventos femininos no Império Português: o caso do Convento de Santa Mónica em Goa. In: SOUZA, Maria Reynolds; JOAQUIM, Teresa; CANÇO, Dina; PIRES, Pedro; CASTRO, Isabel (edição). *O rosto feminino na expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses; Caixa Geral de Depósitos; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Oriente, 1995.

BIBLIOTECA Mundial Digital. Disponível em: <<http://www.wdl.org/pt/item/22/>>. Acesso em: 30 maio 2012.

BISERRA, Wiliam Alves. Santa Teresa d'Avila: Mística e espaços de poder. In: *Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder*. Florianópolis, de 25 a 28 de agosto de 2008. Disponível em: <[http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST70/Wiliam\\_Alves\\_Biserra\\_70.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST70/Wiliam_Alves_Biserra_70.pdf)> Acesso em: 19 jan. 2012.

BORGES, Célia Maia. *Santa Teresa e a espiritualidade mística: a circulação de um ideário religioso no Mundo Atlântico*. Disponível em: <[http://comsantateresa.org.br/website/images/textos/estudos/ideario\\_teresa\\_celia\\_maia\\_borges.pdf](http://comsantateresa.org.br/website/images/textos/estudos/ideario_teresa_celia_maia_borges.pdf)>. Acesso em: 05 mar. 2009.

BORGES, Pedro. *Religiosos em Hispanoamérica*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

BOSSY, John. The Counter-Reformation and the people of the catholic Europe. *Past and Present*, n. 47, may. 1970.

\_\_\_\_\_. *A cristandade no Ocidente 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1990.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *A Índia Portuguesa em meados do século XVII*. Lisboa: Edições 70, 1982.

\_\_\_\_\_. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.

\_\_\_\_\_. *O Império Marítimo Português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

\_\_\_\_\_. *Portuguese society in the tropics*. The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1580-1800. Madison: The university of Wisconsin Press, 1965.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Vaidades nos Conventos Femininos ou das dificuldades em deixar a Vida Mundana (séculos XVII-XVIII). *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n. 10, tomo I (2010), pp. 305-322. Disponível em: <[http://www.uc.pt/chsc/rhsc/rhsc\\_10/rhsc101\\_305-322\\_imdb.pdf](http://www.uc.pt/chsc/rhsc/rhsc_10/rhsc101_305-322_imdb.pdf)>. Acesso em: 29 maio 2012.

BRAGANÇA, Joaquim O. Introdução. In: GOUVEA, Frei Antonio de. *Jornada do Arcebispo*. Edição fac-símile. Lisboa: Edições Didaskalia, 1988.

BRITO, Raquel Soeiro de Brito. *Goa e as praças do Norte: revisitadas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

BURKE, Peter (Org.). *Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

\_\_\_\_\_. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

\_\_\_\_\_. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BURNS, Katryn. *Colonial habits: convents and the spiritual economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press, 1999.

CALZADA, Juan Carlos Gutiérrez. *Tarea evangelizadora de Fr. Aleixo de Meneses OSA, a la numerosa y milenária comunidad de “los cristianos de Santo Tomás” de Malabar, em la Índia*. 1996. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Teologia, Universidade Católica de Portugal, Lisboa, 1996.

CASTRO, Alberto Osorio de. *A cinza dos myrtos: poemas*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1906.

CHANDEIGNE, Michel (org.). *Goa 1510-1685: l'Inde portugaise, apostolique et commerciale*. Paris: Autrement, 1996.

CHARTIER, Roger. *A História cultural*. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

\_\_\_\_\_. (org.). *História da vida privada, 3: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CHAUNU, Pierre. *O tempo das Reformas (1250-1550) – vol. I*. Lisboa: Edições 70, 2002.

COATES, Thimoty. Colonização feminina patrocinada pelos poderes públicos no Estado da Índia. *Oceanos*, n. 21, jan-mar. 1995.

\_\_\_\_\_. The Convent of Santa Mónica of Goa and single women in the Estado da Índia, 1550-1700. *Faces de Eva: estudos sobre mulher*, Lisboa, n. 8. pp 67-81, 2002.

COATES, Thimoty. *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses, 1998.

*CONCILIO de Trento*. Disponível em: <<http://asv.vatican.va/es/arch/concilio.htm>> Acesso em: 6 mar. 2010.

CORREIA, Germano. *História da colonização portuguesa na Índia*. v. 2. Lisboa: Agência das Colônias, 1948.

COSTA, Adolfo. Órfãs d'El-Rei e as mulheres portuguesas vindas à Índia durante o século XVI. *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, Bastorá, n.47, 1940.

COSTA, Avelino de Jesus da. D. Frei Aleixo de Meneses, Arcebispo de Goa e Primaz de Oriente. *Didaskalia*, v.16, n.1-2, pp.10-28, 1986.

\_\_\_\_\_. Acção missionária e patriótica de D. Frei Aleixo de Meneses, Arcebispo de Goa e Primaz do Oriente. *Congresso do Mundo Português*, Lisboa, V. 5, Tomo 1º, 211-247, 1940.

CUNHA, Mafalda Ferin. *O que foi Reforma e Contra-Reforma*. [S.l.]: Quimera, 2002.

D'ARMADA, Fina. As mulheres nas naus da Índia (séc. XVI). In: SOUZA, Maria Reynolds; JOAQUIM, Teresa; CANÇO, Dina; PIRES, Pedro; CASTRO, Isabel (edição). *O rosto feminino na expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses; Caixa Geral de Depósitos; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Oriente, 1995.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Ed. Estampa, 1983. 2 vols

\_\_\_\_\_. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

\_\_\_\_\_. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Bauru, SP: Edusc, 2003. 2 vols.

DEUSER, Nancy E. van. El cuerpo femenino como texto de la teología mística (Lima, 1600-1650). In: MARINAS, Isabel Viforcós; LÓPEZ, Rosalva Loreto. *Historias compartidas. Religiosidade y reclusión femenina em España, Portugal y América*. Siglos XV-XIX. León: Universidad de León, 2007.

DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal: (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960. 2 vols

DUBY, Georges. *Damas do século XII; Eva e os padres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ELLIOT. J. H. *A Europa Dividida 1559-1598*. Lisboa: Editorial Presença, 1968.

FARGE, Arlette; Davis, Natalie Zemon (Dir.). *História das Mulheres*. Do Renascimento à Idade Moderna, Porto: Ed. Afrontamento, 1994.

FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII)*. 2008. Tese (Doutorado) - Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2008.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa; Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: ANJOS, Fr. Luís dos. *Jardim de Portugal (1626)*. Porto: Campo das Letras, 1999.

FERREIRA, Adínia. *A reclusão feminina no Convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador – século XVIII)*. 2006. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

FERREIRA, Fernanda Durão. *O Papel da Igreja Católica na Índia (1498-1640)*. Lisboa: Hugin Editora, 2000.

FIGUEIREDO, Propércia Correia Afonso de. A mulher indo-portuguesa. *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, Nova Goa, n. 2-9, 1928-1931.

FONSECA, José Nicolau. *An historical and archaeological sketch of the city of Goa*. New Delhi: Asian Education, 1994.

FRIAS, Hilda Moreira de. *Goa: a arte dos púlpitos*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

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

GOMES, Olivinho J. F. *The religious orders in Goa: 16<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> centuries*. Goa: [s.n.], 2001.

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

GONÇALVES, Ronaldo. *Missões do Vice-reino do Peru*, p. 3. Disponível em: <<http://ronaldopgoncalves.vilabol.uol.com.br/missoesvicereino.htm>>. Acesso em: 9 mar. 2012.

GRACIAS, Amâncio. Os primeiros europeus na Índia. *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, n. 1, 1926.

GRACIAS, Fátima da Silva. *Beyond the self Santa Casa da Misericórdia de Goa*. Goa: Santa Casa da Misericórdia, 2000.

GRACIAS, Fátima da Silva. *Kaleidoscope of women in Goa, 1510-1961*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1996.

GRACIAS, José António Ismael. *A Índia em 1623 e 1624: excertos das memórias do viajante italiano Pietro Della Valle*. Goa: Imprensa Nacional, 1915.

- GUERIZOLI, Rodrigo. A condenação de Mestre Eckhart: apresentação e tradução da bula papal. *Agro dominico. Síntese – Revista de Filosofia*. V. 27, n. 89, p. 387, 2000. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/737/1170>>. Acesso em: 15 fev. 2012.
- HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton e BECKER, Berta (org.). *Território, territórios*. Rio de Janeiro: DPQA, 2006.
- HALICZER, Stephen. *Between Exaltation and Infamy. Female Mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HATMANN, Arnulf. The Augustinians in Golden Goa: a manuscript by Felix of Jesus, O.S.A. *Analecta Augustiniana*, Roma, v. 15, 1967.
- HERA, Alberto de la. *Iglesia y Corona en la América Española*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.
- HOLLER, Jacqueline. “*Escogidas plantas*”: nuns and beatas in Mexico City, 1531-1601. New York: Columbia University Press, 2005.
- HUFTON, Olwen (Ed.) *Women in the religious life*. Florence: European University Institute, 1996.
- JEDIN, Hubert. *El concilio de Trento en su ultima etapa: crisis y conclusion*. Barcelona: Editorial Herder, 1965.
- \_\_\_\_\_. *História del Concilio de Trento*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1972.
- KAMAT, Pratima. Instituições cristãs de caridade e a mulher em Goa. *Oceanos*, n. 21, 1995.
- KESSEL, Elisja Schulte van. Virgens e mães entre o céu e a terra: as cristãs no início da Idade Moderna. In: DAVIS, Natalie Zemon; FARGE, Arlette (dir.). *História das Mulheres no Ocidente – volume 3: do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Edições Afrontamento, 1994.
- KING, Margaret L. *A mulher do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1994.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- LAVRIN, Asunción. *Brides of Christ: conventual life in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- LAVRIN, Asunción. Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII. *Colonial Latin American Review*. v. 4, n. 2, 1995.
- LEBRUN, François. As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: CHARTIER, Roger (org.). *História da vida privada, 3: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhias das Letras, 2009.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002. 2 vols

LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: o crime de solitação no Brasil Colônia*. 1990. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990. 3 v.

LINDBERG, Carter. *As reformas na Europa*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2001.

LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Goa setecentista: tradição e modernidade (1750-1800)*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa; Universidade Católica Portuguesa, 1996.

LOPÉZ, Rosalva Loreto. La didáctica de la salvación femenina. La dirección de espíritus y la cultura de lo escrito. In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós; LÓPEZ, Rosalva Loreto (coords.). *Historias compartidas: religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y America*. Siglos XV-XIX. León: Universidad de León; Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007.

LOPEZ, Teofilo Aparicio. *La Ordem de San Agustin en la India (1572-1622)*. [S.l. : s.n.], 1978.

LORA, José Luis Sanchez. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca lusitana (1741)*. Edição Fac-símile. v. 1. Lisboa: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1965-67.

MANSO, Maria de Deus Beites. A mulher indiana nas cartas dos jesuítas. In: SOUZA, Maria Reynolds; JOAQUIM, Teresa; CANÇO, Dina; PIRES, Pedro; CASTRO, Isabel (edição). *O rosto feminino na expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses; Caixa Geral de Depósitos; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Oriente, 1995.

MARQUES, José. *Eremitas de Santo Agostinho nas missões do Oriente*. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2082.pdf>>. Acesso em: 26 nov. 2010.

\_\_\_\_\_. *O tempo religioso de Gil Vicente*, pp. 221-247. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4388.pdf>>. Acesso em: 12 mar. 2012.

MARTINS, José Frederico Ferreira. *Dom Fr. Aleixo de Menezes e a Misericórdia de Goa: um esboço historiográfico*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1909.

\_\_\_\_\_. *História da Misericórdia de Goa*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1910-1914. 2 v.

MARTINS, William de. D. Domingos do Loreto Couto e a construção de modelos de santidade feminina na época colonial. *Revista do Mestrado em História*, Vassouras (RJ), v. 11, n. 1, 2009.

MATHIEU-ROSA, Jean. *Dicionário do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992.



MATOS, Artur Theodoro de. “Teres e haveres” das ordens religiosas de Goa em finais do século XVI. *STVDIA*, Lisboa, n. 53, 1994.

MATTOS, Arthur Teodoro Matos. *Documentos remetidos da Índia ou Livro das Monções (1625-1627)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos Portugueses, 2000.

MONIZ JUNIOR, António Francisco. Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Monica de Goa. *O Oriente Português*, Nova Goa, v. XVII, n. 5-6, 1920.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *As Reformas Religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v23n37/v23n37a08.pdf>>. Acesso em: 26 dez. 2010.

MORAIS, Carlos Alexandre. *Cronologia Geral da Índia Portuguesa. 1498-1962*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

MÚRIAS, Manuel. A Nova Cruzada: reconhecimento da posse dos mares e das terras descobertas. In: BAIÃO, António, CIDADE, Hernani; MÚRIAS, Manuel (dir). *História da Expansão Portuguesa no Mundo*. v. 2. Lisboa: Editorial Ática, 1939.

MYERS, Kathleen Ann. “Redeemer of America”: Rosa de Lima (1586-1617), the Dynamics of Identity, and Canonization. In: GREER, Allan and BILINKOFF, Jodi. *Colonial Saints: discovering the holy in the Americas, 1500-1800*. New York/London: Routledge.

NASCIMENTO JÚNIOR, Acácio. *Teologia e experiência na mística de Mestre Eckhart: uma análise de como o “pai da teologia mística” viveu essa aproximação em seu tempo*. 2009. Dissertação (Mestrado) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2009.

NAZARETH, Casimiro Christovam. *Mitras lusitanas no Oriente: catalogo chronologico-historico dos prelados da igreja...* Nova Goa: Imprensa Nacional, 1887.

\_\_\_\_\_. *Mitras Lusitanas no Oriente: catalogo dos prelados da Igreja Metropolitana e Primacial de Goa e das Dioceses Suffraganeas com a recompilação das ordenanças por elles emitidas, e sumario dos factos notáveis da História Eclesiástica de Goa*. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, n. 3-4, 1893.

NAZARETH, J. M. do Carmo. Occidentais e orientais nos conventos religiosos de Goa. In: *O Oriente Português*, vol. IV. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1907.

NEVES, Guilherme Pereira das. Padroado. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

OLIVEIRA, Miguel de. *História da Igreja*. Lisboa: União Gráfica, 1959.

\_\_\_\_\_. *História Eclesiástica de Portugal*. Lisboa: Mem Martins; Publicações Europa-América, 2001.

PACHECO, Moreno Laborda. Vida monástica feminina, escrita e poder no Portugal moderno (séculos XVII e XVIII). *I Colóquio de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco – Brasil e Portugal: nossa história ontem e hoje*. Out. 2007.

PAZ, Octavio. *Sóror Juana Inés de La Cruz: as armadilhas da fé*. São Paulo: Mandarin, 1998.

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

PEQUEÑA enciclopedia Franciscana. Disponível em: <[http://www.franciscanos.org/enciclopedia/penciclopedia\\_a.htm](http://www.franciscanos.org/enciclopedia/penciclopedia_a.htm)>. Acesso em: 10 maio 2012.

PEREIRA, A. B. de Bragança. *Arquivo Português Oriental*. Tomo IV, vol. II, partes I e II (1600-1699). Bastorá: Tipografia Rangel, 1936-1940.

PÉREZ BALTASAR, María Dolores, Orígens de los recogimientos de mujeres. *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, n. 6, 1985.

PIERONI, Geraldo (org.), PALAZZO, Carmen Lícia; SABEH, Luiz Antonio. *Entre Deus e o diabo: santidade reconhecida, santidade negada na Idade Média e Inquisição portuguesa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

PINTO, Carla Alferes. Género, mecenato e arte: a criação das “casas de mulheres” em Goa. *Parts of Asia*, Dartmouth, n. 17/18, 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, Dez. 2006.

RANUM, Orest. Os refúgios da intimidade. In: CHARTIER, Roger (org.). *História da vida privada*, 3: da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

REGO, Antonio da Silva. *História das missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Vol. I (1500-1542). Lisboa: Agencia Geral das Colônias, 1949.

\_\_\_\_\_. *O Padroado Português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

REIS, João José. *A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do séc. XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RODRIGUES, Alice. Alguns subsídios para o estudo da mulher, através da obra de Diogo do Couto. In: SOUZA, Maria Reynolds; JOAQUIM, Teresa; CANÇO, Dina; PIRES, Pedro; CASTRO, Isabel (edição). *O rosto feminino na expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses; Caixa Geral de Depósitos; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Oriente, 1995.

- RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- RONCAYOLO, Marcel. Território. In: ROMANO, Ruggiero. *Enciclopédia Einaudi*, v. 8.
- ROSA, Mario. A Religiosa. In: VILARI, Rosario. *O Homem Barroco*. Lisboa: Editora Presença.
- ROWER, Basílio. *Dicionário litúrgico*. Petrópolis: Vozes, 1947.
- RUBERT, Arlindo. *Historia de la Iglesia en Brasil*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- RUSSEL-WOOD, A. J. R. A sociedade portuguesa no ultramar. In: BETHENCOURT, Francisco; KIRTI, Chauduri. (Dir). *História da Expansão Portuguesa: a formação do império 1415-1640*. v. 1. Navarra: Círculo de Leitores, 1998.
- SÁ, Francisco Xavier Valeriano de. *O Padroado Português do Oriente e os Mitrados da Sé de Goa*. Lisboa: Plátano Editora, 2004.
- SÁ, Isabel dos Guimarães. Charity, Ritual at Edge of Empire: The Misericórdia of Macau. In: BROCKEY, Liam Matthew. *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World. Empires and the Making of the Modern World, 1650*. Farnham: Ashgate, 2008.
- \_\_\_\_\_. Entre Maria e Madalena: a mulher como sujeito e objecto de caridade em Portugal e nas colónias (séculos XVI-XVIII), pp.329-337. In *Congresso Internacional: o Rosto Feminino na Expansão Portuguesa*. Lisboa, Comissão Nacional para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1994.
- SAENGER, Paul. Prier de bouche et prier de couer: les livres d'heures du manuscrit à l'imprimé. In: CHARTIER, Roger (dir.). *Les usages de l'imprimé*. Paris: Fayard, 1987.
- SALDANHA, M. J. Gabriel. *História de Goa: política e arqueológica*. New Delhi; Madras: Asian Educational Services, 1990-1992. Vols. I e II
- SAMPAIO, Manuel dos Anjos Lopes. *O pecado nas constituições sinodais portuguesas da Época Moderna*. 1997. Dissertação (Mestrado em História da Cultura Portuguesa - Época Moderna) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1997.
- SANCEAU, Elaine. *Mulheres portuguesas no ultramar*. Porto: Livraria Civilização, 1979.
- SANTA CASA da Misericórdia de Lisboa: história. Disponível em: <http://www.scml.pt/default.asp?site=historia>. Acesso em: 16 set. 2011.
- SANTONJA, Pedro. Las doctrinas de los alumbrados españoles y sus posibles fuentes medievales. *DICENtA. Cuadernos de Filología Hispánica*, n.18, p. 360. 2000. Disponível em: <http://revistas.ucm.es/index.php/DICE/article/view/DICE0000110353A>>. Acesso em: 05 mar. 2009.

SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

SANTOS, Georgina Silva dos. A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício. In: VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (orgs.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

\_\_\_\_\_. Entre Jesús y Moisés: el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII. In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós; LÓPEZ, Rosalva Loreto. *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León: Universidad de León, 2007.

\_\_\_\_\_. Isabel da Trindade: o criptojudaísmo nos conventos portugueses seiscentistas. In: VAINFAS, Ronaldo, SANTOS, Georgina Silva dos; NEVES, Guilherme Pereira das (Orgs.). *Retratos do Império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EdUFF, 2006.

SANTOS, Luciana Lopes dos Santos. “*Fémina inquieta y andariega*”: valores e símbolos da literatura cavaleiresca nos escritos de Santa Teresa de Jesus (1515-1582) [Dissertação]. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul; 2006.

SARMENTO, Clara (Coord.). *Condição feminina no Império Colonial Português*. Porto: Fundação Instituto Politécnico do Porto; Edições Politema; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2008.

SEABRA, Leonor de. *Traços da Presença Feminina em Macau. Campus Social*, n. 3/4, 197-208, 2006/2007. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/campusocial/article/view/232>>. Acesso em: 19 fev. 2010.

SERRÃO, Joel. *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1963-1971.

SERRÃO, Vitor. *Pintura e devoção em Goa no tempo dos filipes: as encomendas agostinianas para o “Monte Santo” (1602-1639)*. Relatório sobre pesquisa em Goa realizada no âmbito de uma bolsa de curta duração da Fundação Oriente. Janeiro, 2008.

SILVA, Amélia Maria Polônia da. Espaços de intervenção religiosa do cardela Infante D. Henrique: actuação pastoral, reforma monástica e inquisição. *Em torno dos espaços religiosos – monásticos e eclesíásticos*, Porto, pp. 18-19, 2005. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8071.pdf>>. Acesso em: 28 ago. 2010

\_\_\_\_\_. *Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo Cardeal D. Henrique aos bispos do Reino, em 1553*. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2228.pdf>>. Acesso em: 6 mar 2010.

SILVA, Antonio Moraes. *Diccionario da lingua portugueza - recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado*. Vol. 2. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1789.

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

SILVA, Innocencio Francisco da. *Diccionario Bibliográfico Portuguez*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859.

SILVA, Innocencio Francisco da. D. Fr. Aleixo de Menezes. In: *Diccionario Bibliographico Portuguez*. Vol. 1. Lisboa: Imprensa Nacional, 1858-1862.

SILVA, Maria Beatriz Nizza. *Donas e plebeias na sociedade colonial*. Lisboa: Ed. Estampa, 2002.

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

SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (Dir.). *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento – Guia histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005.

SOUSA, Maria Clara Paixão de. *O Vocabulário Portuguez e Latino de Rafael Bluteau na Brasileira USP*. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/node/434>>. Acesso em: 07 abr. 2012.

SOUZA, Ivo Carneiro de. Cativas e Bichas, Meninas e Moças: A subalternidade social feminina e a formação do mercado matrimonial de Macau (1590-1725). *Campus Social*, n. 3/4, 173-196, 2006/2007. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/campus-social/article/view/231/140>>. Acesso em: 20 fev. 2010.

SOUZA, Maria Reynolds; JOAQUIM, Teresa; CANÇO, Dina; PIRES, Pedro; CASTRO, Isabel (Ed.). *O rosto feminino na expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses; Caixa Geral de Depósitos; Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação Oriente, 1995.

SOUZA, Teotonio R. de. *Goa: roteiro histórico-cultural*. Lisboa: Grupo de trabalho do Ministério da Educação para as comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1996.

\_\_\_\_\_. *Medieval Goa: a socio-economic history*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1979.

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

\_\_\_\_\_. *Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde*. Disponível em: <<http://www.persee.fr>>. Acesso em: 20 fev. 2010.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

- TAVARES, Célia Cristina da Silva. Santo Ofício de Goa: estrutura e funcionamento. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.
- THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.
- TORRES, João Romano (Ed.). *Portugal Dicionário Histórico, Corográfico, Heráldico, Biográfico, Bibliográfico, Numismático e Artístico*, vol. VII, Lisboa, Volume III, 1906.
- UM ESTANDARTE *histórico bordado pelas freiras do Convento de Santa Mónica da Velha Goa e restaurado pelas Irmãs Franciscanas Missionárias de Caranzalém*. Goa: Imprensa Nacional, 1959.
- VAINFAS, Ronaldo; MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Orgs.). *Império de Várias Faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental – sécs. VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1995.
- VAZ, Francisco Xavier. Agostinianos no Oriente. In: *O Oriente Português*, Nova Goa, v. XVI, n. 11-12, 1920.
- \_\_\_\_\_. Vigários Provinciaes dos Religiosos da Ordem de S. Agostinho na Índia. In: *O Oriente Português*, Nova Goa, v. V, n. 1-2, 1908.
- VOLLENDORF, Lisa. Transatlantic Ties: Women's writing in Iberia and the Americas. In: KOSTROUN, Daniella; VOLLENDORF, Lisa (Eds.) *Women, Religion and Atlantic World (1600-1800)*. Los Angeles: UCLA Center for 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries Studies, 2009.
- WEBER, Allison. Little women: Counter-Reformation misogyny. In: LUEBKE, David M. (ed.). *The Counter-Reformation: the essential readings*. Malden (MA): Blackwell Publishing, 2005.
- \_\_\_\_\_. Teresa de Ávila. La mística feminina. In: ORTEGA, M., LAVRIN, A. e PÉREZ CANTO, P. (coords). *El mundo moderno (Historia de las mujeres en España y América Latina)*. Dirección de Isabel Morant. vol. 2. Madrid: Cátedra, 2005.
- WEBER, Max. "Rejeições religiosas do mundo e suas direções". In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1946.
- WERMERS, Manuel Maria. Portugal no Concílio de Trento: o conflito Trento-Bolonha e a suspensão do Concílio. *Lusitania Sacra*, tomo I, 1956.
- WORDSTATESMEN: Indonesia. Disponível em: <<http://www.worldstatesmen.org/Indonesia.htm>>. Acesso em: 29 maio 2012.

XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa, poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

## FONTES

### Fontes manuscritas:

*Arquivo Histórico Ultramarino (AHU):*

Códices: 36, fl. 69; 39, fl. 97.

Fundo *Índia*, maço 110 (126).

*Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ):*

Inquirição de Goa. 25, 1,

Códice: 2, docs. 57, 60, 62 e 68

Códice: 8, docs. 128 e 129

*Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT):*

MENEZES, D. Fr. Aleixo de. *Sumário da santa e religiosa instrução do santo noviciado do observantíssimo e religiosíssimo mosteiro das freiras professas da Ordem de nosso glorioso P. Sto. Agostinho, que se intitula da gloriosa Santa Mônica de Goa*. [s.d]. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 0297.

MENEZES, D. Fr. Aleixo de e SANTA 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 ANA, Fr. Diogo de. *Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa*. 1632. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 2236.

\_\_\_\_\_. *Resposta por parte do insigne Mosteiro de freiras de Santa Mônica de Goa*. 1636. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 0816.

\_\_\_\_\_. *Sermão que o padre frei Diogo de Santa Ana natural da cidade de Bragança, religioso da ordem dos Eremitas do grande Patriarca Santo Agostinho e provincial nela e deputado do Santo Ofício e da segunda instancia das ordens militares pregou em dezanove de dezembro de mil e seiscentos e vinte e sete, na dedicação da nova Igreja do insigne mosteiro da gloriosa Santa Mônica da cidade de Goa metrópole do estado da Índia oriental, em missa pontifical do Illmo. e Rmo. Sr. Dom fr. Sebastião de São Pedro digníssimo Arcebispo Primaz do Oriente e religioso da mesma ordem e prelado do mesmo mosteiro*. 1628. ANTT, Manuscritos da Livraria n.º 1869.

**Fontes impressas:**

ALONSO, Carlos. Documentación inédita para una biografía de Fr. Alejo de Meneses, O.S.A., Arzobispo de Goa (1595-1612). In: *Analecta Augustiniana*, 27, 1964, pp. 263-333.

ANJOS, Fr. Luís dos. *Jardim de Portugal* (1626). Porto: Campo das Letras, 1999.

AVE-MARIA, Fr. Manuel da. *Manual Eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de Nosso padre Santo Agostinho*. Apud: REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente*. Vol. XI e XII (1569-1572). Lisboa: Fundação Oriente; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Vol. 7. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>> Acesso em: 26 jan. 2011.

FERNANDES, Manuel Bernardo Lopes. *Memória das moedas correntes em Portugal, desde o tempo dos romanos, até o anno de 1856*. Lisboa: Tipografia da Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1856-1857.

FREITAS, Bernardino José de Senna. *Memorias de Braga contendo muitos e interessantes escriptos extrahidos e recopilados de diferentes arquivos assim de obras raras...* vol. III. Braga, Imprensa Catholica, 1890.

GOUVEA, Frei Antonio de. *Jornada do Arcebispo*. Edição fac-símile. Lisboa: Edições Didaskalia, 1988.

IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *O Sacrosanto e ecumenico Concilio de Trento em Latim e Portuguez*. 2 Tomos. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1781.

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

JESUS, Teresa de. *Obras completas*. São Paulo: Loyola, 2008.

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

*ORDENAÇÕES Filipinas*. Livro V. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1870. PATO, Raymundo Antonio de Bulhão e REGO, Antonio da Silva (dir.) *Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções: 1605-1624*. 10 vols. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa; Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1880-1982.



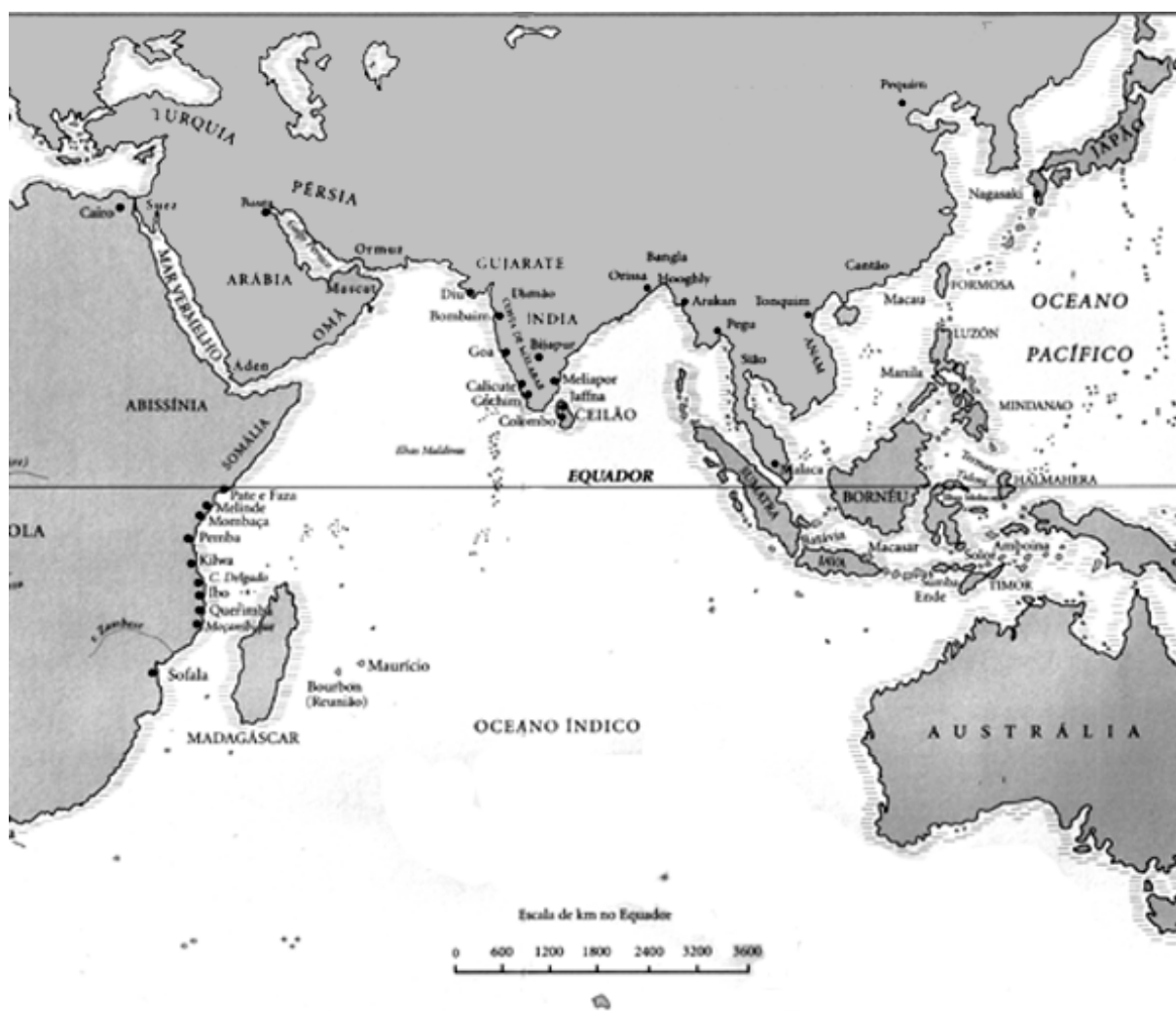
REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente*. Vols. XI e XII (1569-1572). Lisboa: Fundação Oriente; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996.

LOUREIRO, Manuel José. *Memórias dos estabelecimentos portugueses a l'este do Cabo da Boa Esperança*. Lisboa: Typografia de Fillipe Nery, 1835. Disponível em: <<http://books.google.com.br>> Acesso em: 19 fev. 2010.

PYRARD DE LAVAL, Francisco. *Viagem de Francisco Pyrard, de Laval contendo a notícia de sua navegação às Índias Orientais, Ilhas Maldivas, Maluco e ao Brasil, e os diferentes casos que lhe aconteceram na mesma viagem nos dez anos que andou nestes países (1601 a 1611)*. 2 vols. Porto: Livraria Civilização, 1944.

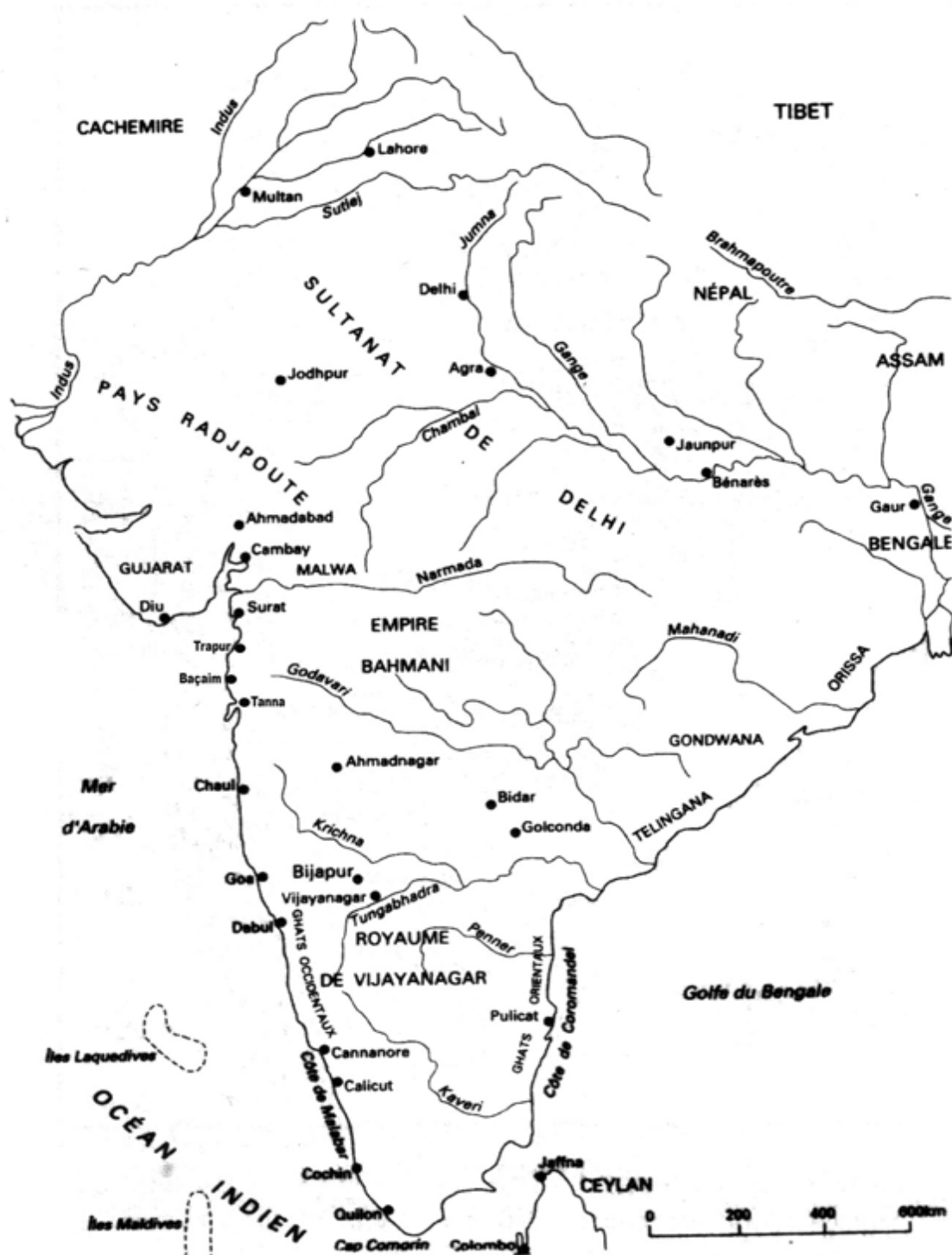
SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia, e do Império Lusitano do Oriente*. Lisboa, 1699.

### Anexo A - Mapa 1 – Império português do Oriente



Fonte: BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português – 1415-1825*. Lisboa: Edições 70, 1992.

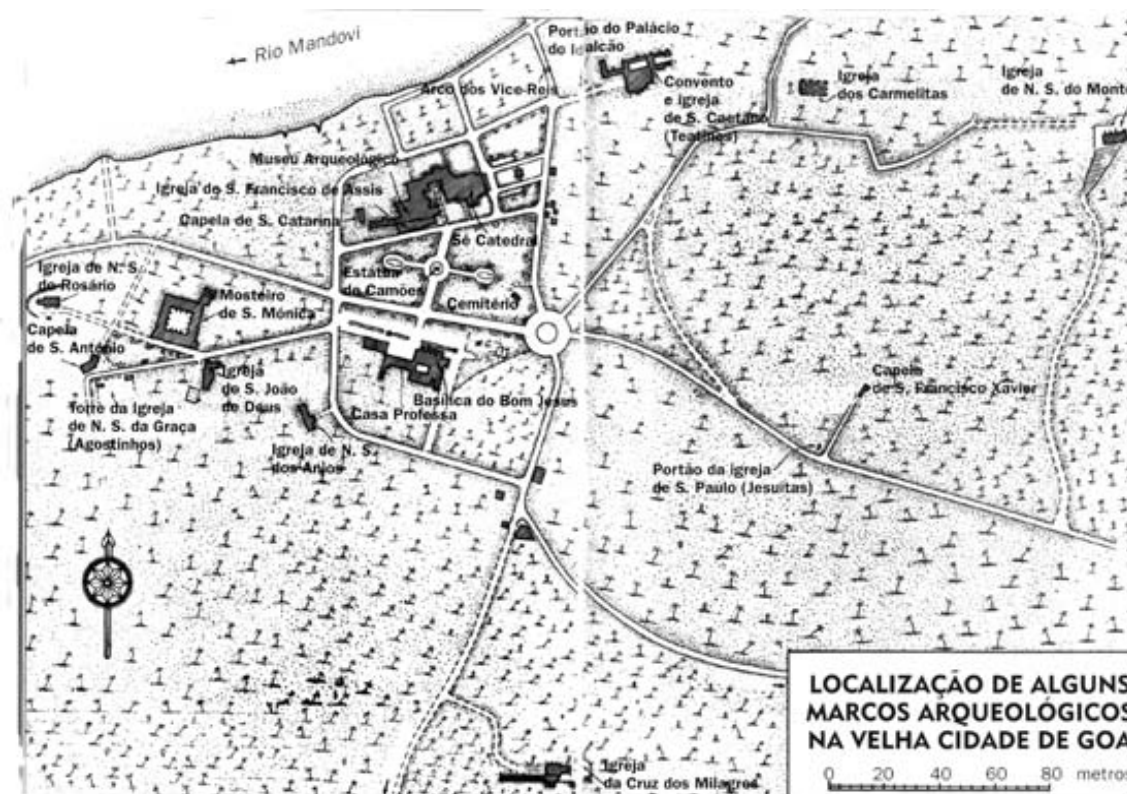
## ANEXO B - Mapa 2 – Índia (séculos XVI-XVII)<sup>1</sup>



Fonte: CHANDEIGNE, Michel (org.). *Goa 1510-1685: l'Inde portugaise, apostolique et commerciale*. Paris: Autrement, 1996; e *Baçaim (Bombaim, Chaul, Korlai)* Disponível em: <<http://www2.crb.ucp.pt/historia/abcded%20C3%A1rio/lingua/Ba%20C3%A7aim/Mapa%20ba%20C3%A7aim.htm>> Acesso em: 10 jun. 2012.

<sup>1</sup> Este mapa possui alterações feitas pela autora baseadas nas informações do mapa presente no site da Universidade Católica Portuguesa.

### ANEXO C - Mapa 3 – Sítios Arqueológicos de Goa



Fonte: SOUZA, Teotônio R. de. *Goa: roteiro histórico-cultural*. Lisboa: Grupo de trabalho do Ministério da Educação para as comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1996.

**ANEXO D - Foto 1 – Pórtico do Museu de Arte Cristã de Goa  
(dentro do antigo Convento de Santa Mônica de Goa)**



Fonte: Célia Tavares

**ANEXO E - Foto 2 – Entrada do Convento de Santa Mônica de Goa**

Fonte: Célia Tavares

**ANEXO F - Foto 3 – Altar da igreja do Convento de Santa Mônica de Goa**



Fonte: Célia Tavares

**ANEXO G - Foto 4 – Púlpito da igreja do Convento de Santa Mônica de Goa**



Fonte: Célia Tavares



**ANEXO H - Foto 5 – Crucifixo Milagroso**

Fonte: Célia Tavares

**ANEXO I - Quadro 1– Lista das religiosas que professaram no Convento de Santa Mônica de Goa (1607-1637)**

Nº	Nome	Filiação	Origem	Prelado que fez a profissão	Data da profissão	Data de falecimento
1	Sor. Phelippa da Trindade	Belchior Vas Serniche e Elena Menezes	Ormuz	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	08/07/1626
2	Sor. Maria do Espírito Santo	Gaspar Louzado de Sá e D. Phelippa Ferreira	Tanna	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	15/08/1619
3	Sor. Francisca do Espírito Santo	Diogo Vieira e Branca Fernandes	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	08/10/1630, quarta-feira às 21h
4	Sor. Catharina da Trindade	Antonio Trigueiros e Victoria de Govea	Tanna	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	22/04/1635, às 15h, sendo priora com 4 meses de governo
5	Sor. Joana do Espírito Santo	Lopo Trigueiros e Joanna de Fonseca	Tanna	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	15/11/1612, às 9h
6	Sor. Maria Sto. Agostinho	Antonio Trigueiros e Victoria Govea	Tanna	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	18/10/1654, domingo, às 8h
7	Sor. Elena de Madre de Deus	Sancho de Vasconcellos e D. Catharina de Lima	Amboino	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	13/06/1609
8	Sor. Barbara de Jesus	Sancho de Vasconcellos e D. Catharina de Lima	Amboino	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	12/06/?, quarta-feira, às 12h
9	Sor. Luisa de Chagas	Ruy Vas Peixoto e Francisca de Abreu	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	19/09/1658, sábado, às 6h
10	Sor. Antonia do Rozario	Ruy Vas Peixoto e Francisca de Abreu	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	02/05/1659, sexta-feira. às 9h
11	Sor. Magdalena de Jesus	Phelippe de Carvalho e Vasconcelhos e de D. Mariana	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	20/10/1619
12	Sor. Catharina de Sto. Agostinho	Agostinho de Sousa (sem informação da mãe)	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	03/11/1612, às 15h
13	Sor. Maria do Rozario	Francisco Alvares de Lomba e D. Maria Machado	Malaca	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	06/12/1642, às 5h
14	Sor. Catharina de Madre de Deus	Francisco Alvares de Lomba e D. Maria Machado	Malaca	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	14/12/1647, sábado, às 7h
15	Sor. Natalia de Jesus	Sebastião de Fonseca e Izabel Correa	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	30/07/1639, sábado às 13h
16	Sor. Anna de Conceição	Sebastião de Castro e D. Maria	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	08/09/1607	21/07/1632, sábado, às

		de Lima				16h
17	Sor. Izabel de Espírito Santo	Diogo da Silveira e [...] (nome provavelmente ilegível)	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	30/11/1607	22/07/1648, quarta-feira, às 22h
18	Sor. Catharina de Jesus	Gaspar Dias de Reveredo e Anna de Mendonça	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	30/11/1607	14/09/1615, às 4h
19	Sor. Maria de Christo	Pero de Magalhães e Izabela Cágada	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	30/11/1607	19/07/1632, segunda-feira, às 15h
20	Sor. Thomazia de Sta. Monica	Jorge Pires e Anna de Oliveira	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	30/11/1607	01/10/1627, às 16h
21	Sor. Hyeronima de Jesus	Jorge Maurate de Jesus e Elena Simões	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	20/01/1608	02/04/1613, às 18h
22	Sor. Violante de Jesus	D. Jorge de Meneses (sem nome da mãe)	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	25/03/1608	13/05/1627, quarta-feira, às 10h
23	Sor. Izabel de Assumpção	Afonso Alvares e Izabel Charmora	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	19/08/1608	06/04/1657, sexta-feira, às 21h
24	Sor. Ignacia de Chagas	Sancho de Vasconcellos e D. Catharina de Lima	Amboino	D. Frei Aleixo de Menezes	17/07/1512, às 5h (data confusa)	(sem informação)
25	Sor. Leonor de Jesus	Hyeronimo da Silva e Francisca Varela	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	08/02/1609	09/02/1621, às 2h
26	Sor. Maria de Jesus	Antonio de Govea e Luiza de Almeida	Tanna	D. Frei Aleixo de Menezes	04/03/1609	23/02/1624, às 19h
27	Sor. Monica de Jesus	Clemente da Cunha e Jaima Lopes	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	04/05/1609	27/04/1642, domingo, às 9h
28	Sor. Catharina de Sta. Monica	Henrique de Lima e D. Maria de Meneses	Malaca	D. Frei Aleixo de Menezes	05/07/1609	06/05/1620, domingo, às 2h
29	Sor. Maria de Assumpção	Aires Ferreira de Sampaio e D. Messia de Cunha	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	20/09/1609	20/12/1661, às 11h
30	Sor. Maria de Christo	Balthazar Correa e Izabel de Sotto Maior	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	28/08/1610	12/03/1620, às 14h
31	Sor. Messia de Jesus	Alvaro Pinto e Catharina Fagunda	Baçaim	D. Frei Aleixo de Menezes	11/11/1610	20/01/1613, às 9h
32	Sor. Izabel de Jesus	Manoel Pinto e Maria do Ramo	Chaul	D. Frei Aleixo de Menezes	11/11/1610	20/02/1629, às 14h
33	Sor. Anna de Madre de Deus	Bento Mendes e Antonia de Sequeira	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	11/11/1610	30/08/1651, quarta-feira, às 11h
34	Sor. Izabel da Conceição	Diogo de Almeida e Maria Mendes	Baçaim	D. Frei Aleixo de Menezes	11/11/1610	08/06/1611, às 16h
35	Sor. Ignez de Paixão	Pero de Barros e Izabel Alvares	Goa	D. Frei Aleixo de Menezes	09/01/1611	04/11/1676
36	Sor. Ursula da Encarnação	Manoel de Abreu de Moura e D. Catharina de Almeida	Baçaim	Prioresa Sor. Philippa da Trindade em lugar de D. Frei Aleixo de Menezes	06/02/1611	26/03/1646, segunda-feira, às 20h

37	Sor. Ignez de S. Paulo	Francisco Alvares de Lomba e D. Maria Machado	Malaca	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em lugar de D. Frei Aleixo de Menezes	06/02/1611	20/11/1656, segunda-feira, às 19h
38	Sor. Maria de Purificação	João Trez. Horne. E Margarida da Costa	Lisboa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em lugar de D. Frei Aleixo de Menezes	06/02/1611	24/03/1620, às 7h
39	Sor. Maria de Santa Cruz	Gaspar Vas e Philippa da Silveira	Goa	D. Frei Domingos da Trindade, bispo governador em lugar de D. Frei Aleixo de Menezes	04/05/1611	17/05/1621, às 7h
40	Sor. Maria da Ressurreição	Manoel Pereira e Philippa Lopes	Goa	D. Frei Domingos da Trindade, bispo governador em lugar de D. Frei Aleixo de Menezes	14/08/1611	09/08/1658, segunda-feira, às 4h
41	Sor. Izabel dos Anjos	Antonio Velloso e Catharina Borges	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Aleixo de Menezes	27/11/1611	01/12/1619, às 21h
42	Sor. Ignacia de S. Nicolau	Alvaro Priz e Breatis Vieira	Goa	D. Frei Domingos da Trindade, bispo governador em nome de D. Frei Aleixo de Menezes	19/12/1611	08/10/1662, domingo, às 11h
43	Luzia da Expectação	Manoel Pereira e Philippa Lopes	Goa	D. Frei Domingos de Trindade, bispo governador em nome de D. Frei Aleixo de Menezes	19/12/1611	23/02/1614, à 0h
44	Sor. Guiomar de Apresentação	Fernão de Albuquerque e Maria de Miranda	Baçaim	D. Frei Domingos de Trindade, bispo governador em nome de D. Frei Aleixo de Menezes	27/12/1611	06/02/1643, sexta-feira, às 13h
45	Sor. Maria de Sacramento	Fernão de Albuquerque e Maria de Miranda	Baçaim	D. Frei Domingos de Trindade, bispo governador em nome de D. Frei Aleixo de Menezes	27/12/1611	15/10/1640, sábado, às 15h

46	Sor. Maria dos Anjos	Amauro Pinto e D. Izabel de Mendonça	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Aleixo de Menezes	05/07/1612	08/05/1615, às 11h
47	Sor. Catharina do Espírito Santo	Sebastião de Araujo e Antonia Lemos	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Aleixo de Menezes	02/12/1612	01/09/1646, às 5h
48	Sor. Margarida dos Santos	Nuno da Costa e Ursula de Magalhães	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Aleixo de Menezes	18/12/1612	17/04/1668, às 13h
49	Sor. Gracia da Trindade	Antonio Rodrigues e Maria Vieira	Cochim	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Aleixo de Menezes	06/02/1613	19/12/1632, domingo às 8h
50	Sor. Antonia de Jesus	Francisco de Miranda Henriques e D. Cecilia Henriques	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	17/03/1613	22/11/1618, às 0h
51	Sor. Maria do Salvador	Mauro da Rocha e Antonia Borges	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	14/04/1613	26/07/1616, às 13h (está escrito 1 do dia)
52	Sor. Breatis de S. Paulo	Balthasar Lopes e Catharina Vas de Moura	Lisboa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	07/04/1614	20/07/1619, às 21h
53	Sor. Mariana da Trindade	Balthasar Lopes e Catharina Vas de Moura	Lisboa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Aleixo de Menezes	02/06/1613 (deve ser de 1614, deve ter havido engano)	27/07/1632
54	Sor. Guiomar de Assumpção	Luis de [...] e D. Antonia Coutinho	Lisboa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Aleixo de Menezes	15/12/1613	16/10/1623, às 13h
55	Sor. Maria do Presepio	Pero Gomes d'Abreu e D. Maria de Lacerda	Tarapur	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome do prelado de Goa	06/01/1614	19/02/1624, quarta-feira, à 1h
56	Sor.	Pero Gomes	Tarapur	Prioressa Sor.	06/01/1613	09/05/1645,

	Magdalena da Piedade	d'Abreu e D. Maria de Lacerda		Philippa da Trindade		terça-feira, às 9h
57	Sor. Catharina de S. Miguel	Mauro Pinto e D. Izabel de Mendonça	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	14/09/1614	26/10/1627, às 14h
58	Sor. Helena de Madre de Deus	Miguel Botelho e Maria de Reveredo	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	14/09/1614	03/06/1616, às 13h
59	Sor. Joanna de Ressurreição	D. Jeronimo de Azevedo [sem informação de mãe]	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	23/11/1614	24/05/1644, terça-feira, às 23h
60	Sor. Breatis de Lux	Martim Rodrigues e Catharina de Barros	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome e lugar de D. Frei Christovão de Lisboa	23/11/1614	11/06/1620, às 11h
61	Sor. Anna de Jesus	Martim Rodrigues Panelas Polvra e Catharina de Barros	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	23/11/1614	28/12/1615, às 19h
62	Sor. Ignez de S. Guilherme	Pero Gomes d'Abreu e D. Maria de Lacerda	Tarapur	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	02/02/1615	18/03/1630, às 15h
63	Sor. Luzia de Madre de Deus	Bartholomeu pereira e Natalia de Azevedo	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	22/02/1615	30/04/1618, às 21h
64	Sor. Anna de S. Joseph	Philippe de Carvalho e D. Maria de Mello	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	26/04/1615	10/07/1656, segunda-feira, às 5h
65	Sor. Violante de Ascensão	Antonio de Sidrão e Maria Bernardina	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	19/07/1615	08/03/1656, quarta-feira, às 4h
66	Sor. Breatis da Madre de Deus	Tristão Lopes Cardoso e Isabel da Silva	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em	16/08/1615	07/05/1643, quinta-feira, às 20h

				nome de D. Frei Christovão de Lisboa		
67	Sor. Antonia de Espírito Santo	José Alvares de Torres e Luiza da Costa	Moçambique	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	01/11/1615	14/04/1665, terça-feira, às 21h
68	Sor. Ursula do Espírito Santo	Martim Rodrigues de Pannels de Polvora e Catharina de Barros	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	01/11/1615	24/06/1618, às 14h
69	Sor. Úrsula da Graça	Balthasar Lopes da Índia e Catharina Vás de Moura	Lisboa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	01/05/1616	02/08/1630, sexta-feira, às 20h
70	Sor. Theodosia de S. Bernardo	Manoel de Moraes e Maria de Campos	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	20/05/1616	09/11/1663, sábado, às 4h
71	Sor. Catharina do Nascimento	Estevão de Fonseca e Catharina Soares	Cochim	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	22/05/1616	04/01/1633, terça-feira, às 21h
72	Sor. Lucrecia de S. Jeronimo	Antonio de Quadros e Maria da Costa	Cochim	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	22/05/1616	16/02/1662, às 20h
73	Sor. Philippa de Espírito Santo	Francisco Miranda Henriques e D. Cecilia Henriques	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	02/06/1616	10/01/1662, às 8h
74	Sor. Francisca de Jesus	Luis de Carvalho e Breatis de Almeida	Cochim	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	17/07/1616	15/06/1622, à 0h
75	Sor. Maria dos Apóstolos	Tristão Lopes de Cardoso e Isabel da Silva	Goa	Prioressa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	24/07/1616	09/07/1657, segunda-feira, às 9h, sendo prioressa e com 6 meses de governo
76	Sor. Maria de Baptista	Pero Nobelino e D. Maria Toscana	Goa	Prioressa Sor. Philippa da	11/09/1616	21/12/1667, quarta-feira,

				Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa		às 17h
77	Sor. Catharina de S. José	Gonsalo Antunes (sem informação da mãe)	Goa	Prioresa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	11/09/1616	21/08/1627, segunda-feira, pela manhã
78	Sor. Monica de Sto. Agostinho	[não há informação dos pais]	[não há informação da origem]	Prioresa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	01/11/1616	06/10/1642, quinta-feira, às 17h
79	Sor. Luiza Santiago	Gaspar Rebello e Izabel da Cunha	Goa	Prioresa Sor. Philippa da Trindade em nome de D. Frei Christovão de Lisboa	01/11/1616	04/09/1655, sábado, às 21h
80	Sor. Violante do Rozario	Luis de Brito de Mello e Catharina de Vilhena	Tarapur	Prioreza Sor. Maria do Espírito Santo em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	04/05/1617	29/07/1640, domingo, às 14h
81	Sor. Maria de Trindade	Estevão da Costa e Leonor de Abreu	Lisboa	Prioreza Sor. Maria do Espírito Santo em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	25/06/1617	20/08/1624, às 7h
82	Sor. Branca de Espírito Santo	Pero Maceira e Catharina de Tigaio	Goa	Prioreza Sor. Maria do Espírito Santo em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	25/06/1617	13/11/1635, terça-feira, às 9h
83	Sor. Maria de Circumcisão	Thomé da Silva e Brigida de Sá	Ormuz	Prioreza Sor. Maria do Espírito Santo em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	15/08/1617	21/12/1644, quarta-feira, às 14h
84	Sor. Maria de Sta. Anna	Paulo Pinto e Maria de Madeira	Chaul	Prioreza Sor. Maria do Espírito Santo em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	28/01/1618	05/07/1668, quinta-feira
85	Sor. Thomazia Baptista	Estevão Pereira e Anna Carvalho	[não há informação da origem]	Prioreza Sor. Maria do Espírito Santo em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	19/03/1618	04/10/1639, terça-feira, às 19h
86	Sor. Izabel dos Martyres	Pero Nobelino e D. Maria Toscana	Goa	Prioreza Sor. Maria do	25/07/1618	06/04/1635, às 15h



				Espírito Santo em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa		
87	Sor. Izabel de Cruz	Pero Maceira e Catharina Figeroa	Goa	Prioreza Sor. Maria do Espírito Santo em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	13/12/1618	11/02/1674
88	Sor. Luiza de Sta. Maria	Manoel da Silva da Cunha e D. Luiza Teixeira	Goa	Prioreza Sor. Catharina de Sta. Monica em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	01/02/1619	30/07/1626, terça-feira, às 3h
89	Sor. Maria de Transfiguração	Balthazar de Azevedo e Catharina de Figueredo	Goa	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	02/02/1619	?/06/1642
90	Sor. Agada de Sta. Ignez	Manoel de Andrade e D. Maria	Goa	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	10/02/1619	02/12/1656, sábado, às 6h
91	Sor. Monica da Graça	Gaspar Rebelo e Izabel da Cunha	Goa	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	19/05/1619	09/04/1661, às 6h
92	Sor. Victoria de Christo	Tristão Lopes de Cardoso e Izabel da Silva	Ormuz	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	15/04/1619	04/04/1647, sexta-feira, às 5h
93	Sor. Thereza de Jesus	João da Silva e Luiza Mendes de Mesquita	Chaul	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	15/09/1619	26/11/1649, sexta-feira
94	Sor. Izabel do Rozario	Lourenço Botelho e Phelippa Rodrigues Pinto	Goa	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	09/02/1620	11/04/1627, domingo inalbis, às 6h
95	Sor. Maria de S. Francisco	Manoel Moraes de Sampaio e Maria de Campos	Goa	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	23/02/1620	17/09/1651, domingo, às 13h
96	Sor. Maria da Luz	Bento da Costa Carvalho e	Cochin	Prioreza Sor. Maria da Sta.	23/02/1620	08/09/1622, às 22h

		Catharina de Arvellos		Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa		
97	Sor. Luiza dos Anjos	Fernão de Freitas e Maria Rois de Abreu	Tanna	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	07/06/1620	27/06/1638, domingo, às 10h
98	Sor. Catharina de Jesus	Gonsalo Borges e Izabel de Mira	Goa	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	28/06/1620	21/02/1636, quinta-feira, às 8h
99	Sor. Mariana de Jesus	Francisco Machado de Figueredo e Joanna Lobata	Goa	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	22/06/1620	23/06/1628, sexta-feira, às 10h
100	Sor. Izabel de S. José	Amaro da Rocha e D. Ignez Correa	Goa	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	26/07/1620	30/09/1620, às 9h
101	Sor. Maria de S. João	Gaspar Rebello e Izabel da Cunha	Goa	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	08/09/1620	01/05/1628, segunda-feira, às 14h
102	Sor. Izabel de Esperança	Luis de Carvalho e Breatis de Almeida	Cochim	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	08/09/1620	13/07/1627, terça-feira, às 23h
103	Sor. Anna de Angustias	João de Esteves e D. Antonia	Lisboa	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	04/10/1620	22/07/1621, às 17h
104	Sor. Anna da Piedade	Balthazar Marrecos e Maria Lody	Goa	Prioreza Sor. Maria da Sta. Cruz em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	28/10/1620	12/04/1658, sexta-feira, às 13h
105	Sor. Maria da Conceição	João Pinto de Moraes e Maria das Penas	Goa	Prioreza Sor. Catharina de Sta. Monica em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	21/02/1621	10/02/1667, às 16h
106	Sor. Briolania de Sto.	Francisco de Miranda e Cecilia	Goa	Prioreza Sor. Catharina de	17/06/1621	28/12/1637, segunda-

	Agostinho	Henriques		Sta. Monica em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa		feira, às 20h
107	Sor. Maria do Salvador	D. João de Almeida e D. Violante Henriques	Goa	Prioreza Sor. Catharina de Sta. Monica em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	22/08/1621	03/10/1642
108	Sor. Phelippa de Visitação	Estevão da Fonseca e Catharina Soares	Cochim	Prioreza Sor. Catharina de Sta. Monica em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	13/09/1621	12/05/1675, às 13h
109	Sor. Joanna da Coluna	Antonio Rodrigues e Maria Vieira	Cochim	Prioreza Sor. Catharina de Sta. Monica em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	21/10/1621	19/08/1680, segunda-feira, às 7 para 20h
110	Sor. Simoa de Piedade	Gonsalo Antunes e D. Leonor da Silva	Goa	Prioreza Sor. Catharina de Sta. Monica em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	31/10/1621	20/07/1633, segunda-feira, às 13h
111	Sor. Phelippa de Jesus	Manoel de Macedo e D. Maria de Mello	Goa	Prioreza Sor. Phelippa da Trindade em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	10/11/1621	31/06/1678. terça-feira, às 16h
112	Sor. Agueda de Jesus	Francisco Lopes de Campião e Barbosa Rodrigues	Goa	Prioreza Sor. Phelippa da Trindade em nome de D. Fr. Christovão de Lisboa	21/02/1622	27/10/1663, sábado, às 8h
113	Sor. Maria de Santa Clara	Fernão Baracho de Bulhões e Anna Henriques	Tanna	Prioreza Sor. Phelippa da Trindade em nome do Prelado de Goa	11q09/1622	08/10/1656, segunda-feira, às 6h
114	Sor. Anna do Espírito Santo	Francisco Machado Figueredo e Joanna Lobato	Goa	Prioreza Sor. Phelippa da Trindade em nome do Prelado de Goa	25/09/1622	05/0505/05/1651, sexta-feira, às 3h
115	Sor. Barbara de Ressurreição	João Baptista Alvares e Esperança de Monte	Goa	Prioreza Sor. Phelippa da Trindade em nome do Prelado de Goa	09/09/1622	30/03/1639, quarta-feira, às 16h
116	Sor. Mariana do Espírito Santo	Bernardo de Aragão e Francisca Bandoa	Goa	Prioreza Sor. Phelippa da Trindade em nome do Prelado de Goa	20/11/1622	26/07/1634, quarta-feira, às 4h

117	Sor. Jacinta de Jesus	Bernardo de Aragão e Francisca Bandoa	Goa	Prioreza Sor. Phelippa da Trindade em nome do Prelado de Goa	20/11/1622	19/07/1653, sábado, às 10h
118	Soror Izabel de Sto. Bento	João de Sá e Luiza de Campos	Goa	Prioreza Sor. Maria da Assumpção em nome do Prelado de Goa	19/02/1623	02/08/1627, quinta-feira, às 22h
119	Sor. Catharina do Dezerto	André Gonsalves e Catharina Lopes Diniz	Alemquer	Prioreza Sor. Maria da Assumpção em nome do Prelado de Goa	26/02/1623	29/09/1627, quarta-feira, às 21h
120	Sor. Izabel de Madre de Deus	João Pinto de Moraes das Pennas, [sem informação da mãe]	Goa	Prioreza Sor. Maria da Assumpção em nome do Prelado de Goa	08/09/1623	03/07/1643, sexta-feira, à 1h
121	Sor. Monica de Madre de Deus	Francisco de Mata e Anna Leitoa	Goa	Prioreza Sor. Maria da Assumpção em nome do Prelado de Goa	19/11/1623	20/05/1631, segunda-feira, às 19h
122	Sor. Elena do Rozario	Simão de Oliveira e D. Elena de Azavedo	Goa	Prioreza Sor. Maria da Assumpção em nome do Prelado de Goa	03/12/1623	22/09/1650, quinta-feira, às 13h
123	Sor. Francisca de S. Thomas	Fernão Baracho de Bulhão e Angela Henriques	Tanna	Prioreza Sor. Maria da Assumpção em nome do Prelado de Goa	23/06/1624	25/04/1650, segunda-feira, às 2h
124	Sor. Serafina do Nascimento	Francisco Telles do Quintal e Ursula de Gouveia	Tanna	Prioreza Sor. Maria da Assumpção em nome do Prelado de Goa	23/06/1624	15/04/1644, sábado, às 9h
125	Sor. Margarida de Jesus	João de Sá e Luisa de Campos	Goa	Prioreza Sor. Maria da Assumpção em nome do Prelado de Goa	25/07/1624	05/09/1628, terça-feira, às 6h
126	Sor. Izabel de Lux	Antonio Gomes e Maria Carreiras	Mombaça	Prioreza Sor. Maria da Assumpção em nome do Prelado de Goa	18/08/1624	28/10/1673
127	Sor. Catharina da Conceição	Domingos Rodrigues e Luisa Pinheiro	Goa	Prioreza Sor. Francisca do Espírito Santo em nome do Prelado de Goa	20/04/1625	01/05/1632, sábado, às 16h
128	Maria das Virgens Africanas	Antonio Marques e Anna Rebella	Goa	Prioreza Sor. Francisca do Espírito Santo em nome do Arcebispo	13/07/1625	25/05/1676

				Eleito D. Fr. Sebastião de S. Pedro		
129	Sor. Margarida de S. Jeronimo	Francisco Lopes Campeão e Barbara Rodrigues	Goa	Prioreza Sor. Francisca do Espírito Santo em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	12/10/1625	28/08/1659, quinta-feira, às 17h
130	Sor. Antonia de Jesus	Antonio Calado de Moraes e Antonia da esposas (?)	Goa	Prioreza Sor. Francisca do Espírito Santo em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	02/02/1626	22/09/1646, sábado, às 5h
131	Sor. Francisca da Trindade	José de Moraes e Francisca daspovas	Goa	Prioreza Sor. Phelippa da Trindade em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	15/02/1626	30/04/1656, domingo, às 14h
132	Sor. Anna de Sta. Maria	Jorge da Silva e D. Jeronima de Almeida	Baçaim	Prioreza Sor. Francisca do Espírito Santo em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	07/06/1626	30/10/1626, sexta-feira, às 23h
133	Sor. Maria de Lux <sup>2</sup>	Jorge da Silva e D. Jeronima de Almeida	Baçaim	Prioreza Sor. Francisca do Espírito Santo em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	07/06/1626	15/07/1628, sexta-feira, às 21h
134	Soror Mariana de S. Francisco	Jerónimo Aiala e D. Francisca de Sá	Goa	Prioreza Sor. Francisca do Espírito Santo em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	12/07/1626	08/08/1644, segunda-feira, às 23h
135	Sor. Phelippa de Piedade	Luis de Mello e D. Constanca Bocarra	Goa	Prioreza Sor. Francisca do Espírito Santo em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	19/07/1626	16/09/1631, terça-feira, às 23h
136	Sor. Luisa do Sacramento	Jorge da Silva Coelho e D. Hieronima de Almeida	Baçaim	Prioreza Sor. Francisca do Espírito Santo em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	26/07/1620 [acho q deve ser 1626]	12/01/1645, quinta-feira, às 14h
137	Sor. Mariana de Gloria	Francisco Telles de Quental e Ursula de Gouveia	Tanna	Prioreza Sor. Maria de Assumpção em nome de D. Fr.	07/04/1627	07/12/1655, terça-feira, às 11h

<sup>2</sup> Nota que estava no documento e que o autor transcreveu: “N. B. (nota) – Declaro que profissão não é das de coro, nem eu me obrigo a coro nem a Madre prioresa me aceita para ele, mas somente para profissão dos Rosários e em fé de tudo nós assinamos – Soror Maria de Lux – Soror Francisca do Espírito Santo”.

				Sebastião de S. Pedro		
138	Sor. Mariana de Madre de Deus	Antonio de Almeida de Sampaio e D. Anna de Mello	Baçaim	Prioreza Sor. Maria de Assumpção em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	19/08/1627	23/05/1632, domingo, às 8h
139	Sor. Phelippa de Apresentação	Manoel de Carvalho e Thomasia Correa	Malaca	Prioreza Sor. Maria de Assumpção em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	16/01/1628	31/10/1681, à 1h, sendo prioresa
140	Sor. Catharina das Chagas	Simão do Rego e Ursula Lopes	Malaca	Prioreza Sor. Maria de Assumpção em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	16/01/1628	14/06/1671, terça-feira, às 17h
141	Sor. Maria de Anunciação	Antonio de Quadros e D. Maira da Costa	Goa	Prioreza Sor. Maria de Assumpção em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	25/03/1628	04/10/1658, sexta-feira, às 7h
142	Sor. Anna do Salvador	Francisco de Macedo e Francisca de Almeida	Cochim	Prioreza Sor. Maria de Assumpção em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	21/11/1628	28/12/1679, sexta-feira, às 7h
143	Sor. Joanna de Assumpção	Aires Ferreira da Sampaio e D. Luisa de Magalhães	Goa	Prioreza Sor. Maria de Assumpção em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	18/12/1628	01/03/1678, terça-feira, às 15h
144	Sor. Joanna da Trindade	Tristão Lopes Cardoso e Izabel da Silva	Goa	Prioreza Sor. Maria de Ressurreição em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	25/03/1629	22/04/1671, quarta-feira, às 20h
145	Sor. Anna de S. Bartholomeu	Antonio de Moraes de Vasconcellos [sem informação da mãe]	Goa	Prioreza Sor. Maria de Ressurreição em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	22/04/1629	21/11/1665, sábado, às 18h
146	Sor. Maria das Angustias	Luis de Mello de Sampaio e D. Constança Bocarra	Goa	Sub-Prioreza Sor. Maria de Ressurreição em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	01/05/1629	05/04/1678, terça-feira, às 12h, sendo prioresa e tendo governado 3 meses menos 7 dias
147	Sor.	Manoel de Lacerda	Cochim	Prioreza Sor.	24/04/1630	02/01/1683,

	Magdalena da Cruz	Pereira e D. Lucrecia Falcova		Maria de Ressurreição em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro		sábado, às 12h
148	Sor. Maria de Jesus <sup>3</sup>	Fernam de Crom e Maria Leitoa	Goa	Prioreza Sor. Maria de Ressurreição em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	24/04/1630	02/01/1683, sábado, às 12h
149	Sor. Joanna de S. Antonio	Antonio Barreto da Silva [sem informação da mãe]	Goa	Prioreza Sor. Maria de Ressurreição em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	03/06/1630	07/04/1665, terça-feira, às 19h
150	Sor. Francisca de Jesus	Antonio de Almeida de Sampaio e D. Anna de Mello	Baçaim	Prioreza Sor. Maria de Ressurreição em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	17/11/1630	10/06/1660, quinta-feira, às 10h
151	Sor. Maria de Assenção	Miguel Pinheiro Ravasco e D. Maria Velosa	Goa	Prioreza Sor. Maria de Ressurreição em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	16/12/1630	14/05/1662, domingo, às 19h
152	Sor. Antonia de Sto. Agostinho	Francisco Macedo e Francisca de Almeida (sua mulher)	Cochim	Prioreza Sor. Maria de Ressurreição em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	15/06/1630	12/05/1661, às 11h
153	Sor. Catharina de S. José	Antonio Pinto Pimenta e Maria Ferreira	Moçambique	Prioreza Sor. Maria de Ressurreição em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	20/08/1631	10/01/1636, quinta-feira, às 18h
154	Sor. Ursula de Jesus	Antonio Marques e Anna Rebello	Goa	Prioreza Sor. Maria de Ressurreição em nome de D. Fr. Sebastião de S. Pedro	21/10/1631	16/06/1671, terça-feira
155	Sor. Gracia do Espírito Santo	Sebastião Figueredo e Philippa de Covas	Goa	Prioreza Sor. Maria de Ressurreição em nome de D. Fr. Sebastião de S.	15/01/1632	26/02/1674

<sup>3</sup> Nota do autor que transcreveu: “Depois de sua morte se lhe descobriram nas palmas das mãos e peitos dos pés sinais de chagas, que foram reconhecidos como milagrosos mediante sucessivos três exames de homens competentes. É curiosa essa história; vide: F. N. Xavier, *Resumo Histórico da vida de S. Francisco Xavier*, 2ª ed., pág. 283, – Cunha Rivara *O Cronista de Tissuari*, 1º vol., pág. 130, – e principalmente Balsemão, *Os Portugueses no Oriente*, 2ª parte, pág. 131. O viajante Gemeli Careri que esteve em Goa doze anos depois, conta que esta freira, além dos referidos sinais, tinha na testa pequenas feridas como produzidas pela coroa de espinhos, – vide Churchill, *Voyages and Travels*, vol. 4º, pag. 205.”

				Pedro		
156	Sor. Ursula dos Santos	Diogo Carvalho e Maria Raimundes	Moçambique	Prioreza Sor. Maria de Ressurreição em nome do D. Fr. Manoel Teles	07/11/1632	23/02/1668, quinta-feira
157	Sor. Catharina de Madre de Deus	Antonio Rodrigues e Maria Vieira	Cochim	Prioreza Sor. Guiomar de Apresentação em nome do Arce. D. Fr. Manoel Teles	20/02/1633	03/04/1636, quinta-feira pela manhã
158	Sor. Martha da Apresentação	Luis Pena e Mendonça e Breatis de Abreu	Moçambique	Prioreza Sor. Guiomar de Apresentação em nome do Arce. D. Fr. Manoel Teles	20/02/1633	29/04/1658, segunda-feira, à 1h
159	Sor. Margarida de Crux	Francisco Pereira de Romaes e D. Francisca de Faria	Malaca	Prioreza Sor. Guiomar de Apresentação em nome de D. Fr. Manoel Teles	12/06/1633	26/11/1639, sábado, às 23h
160	Sor. Sebastiana das Chagas	Hieronimo de Abreu Aiala e D. Francisca de Sá	Goa	Prioreza Sor. Guiomar de Apresentação em nome de D. Fr. Miguel Rangel, bispo	31/12/1634	19/06 [não consta o ano], quarta-feira, vésperas de St., às 15h
161	Sor. Viana de Assumpção	Gaspar de Ares e Limoa de Vasconcellos	Goa	Prioresa Sor. Luiza das Chagas em nome de D. Fr. Miguel Rangel, bispo de Cochim e governador do Arcebispo	15/04/1635	11/04/1660, às 14h
162	Sor. Melicia dos Anjos	D. Lourenço da Cunha e D. Izabel Aragão	Goa	Prioresa Sor. Luiza das Chagas em nome de D. Fr. Miguel Rangel, bispo governador	02/09/1635	24/02/1658, quarta-feira, às 21h
163	Sor. Izabel de Conceição	Manoel de Barros e Costa e D. Catharina Carvalho	Goa	Prioresa Sor. Luiza das Chagas em nome de D. Fr. Miguel Rangel, bispo governador	16/12/1635	24/02/1652, sábado, às 16h
164	Sor. Margarida de Nascimento	Diogo de Mello de Sampaio e D. Xerafina de Menezes	Goa	Prioresa Sor. Luiza das Chagas em nome de Francisco de Brito	08/12/1636	10/08/1671, às 5h
165	Sor. Maria de	Lourenço da	Goa	Prioresa Sor.	23/02/1637	22/05/1665,



	S. Joseph	Cunha e D. Izabel de Aragão		Luiza das Chagas em nome de D. Fr. Francisco dos Martyres		sexta-feira, às 22h
166	Sor. Leonor do Sacramento	D. Lourenço da Cunha e D. Izabel de Aragão	Goa	Prioressa Sor. Luiza das Chagas em nome de D. Fr. Francisco dos Martyres	22/02/1637	11/06/1655, domingo, às 17h
167	Sor. Ignacia de Jesus	Francisco Marques e Anna Soares	Goa	Prioressa Sor. Luiza das Chagas em nome de D. Fr. Francisco dos Martyres	15/03/1637	01/05/1659, quarta-feira, às 5h
168	Sor. Francisca da Conceição	Diogo Ximeno e Izabel Quaresma	Goa	Prioressa Sor. Anna de Madre de Deus em nome de D. Fr. Francisco dos Martyres	04/10/1637	15/04/1666, quinta-feira, às 21h
169	Sor. Francisca das Chagas	D. Philippe de Souza e D. Maria D'Souza	Goa	Prioressa Sor. Anna de Madre de Deus em nome de D. Fr. Francisco dos Martyres	11/10/1637	21/01/1682, quarta-feira, às 11h
170	Sor. Antonia de Cruz	Jorge de Mattos e Mesquitas e Luiz[a] de Pina	Goa	Prioressa Sor. Anna de Madre de Deus em nome de D. Fr. Francisco dos Martyres	21/10/1637	19/02/1681, quarta-feira, às 5h
171	Sor. Maria de Visitação	Filha de ElRei de Jafanapatão e de D. Clara de Austria, batizada no convento de Sto. Antonio de Colombo	[sem informação, mas provavelmente Jafanapatão]	Prioressa Sor. Anna de Madre de Deus em nome de D. Fr. Francisco dos Martyres	17/12/1637	09/04/1682, quarta-feira, às 3h, sendo prioressa governando 6 meses
174	Sor. Izabel dos Anjos <sup>4</sup>	Filha de ElRei de Jafanapatão e de D. Clara de Austria, batizada no convento de Sto. Antonio de Colombo	[sem informação, mas provavelmente Jafanapatão]	Prioressa Sor. Anna de Madre de Deus em nome de D. Fr. Francisco dos Martyres	27/12/1638	10/08/1645, quinta-feira, às 3h
<p>Fonte: <i>Livros das profissões do Mosteiro de Santa Mónica de Goa</i>. Apud: MONIZ (Júnior), António Francisco. Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Monica de Goa. In: <i>O Oriente Português</i>, vol. XV, nº 07-08, 1918, pp. 177-198; vol. XVI, nº 09-10, 1919, pp.284-287.</p>						

<sup>4</sup> Apesar do quadro ter o recorte de 1607 a 1637, optou-se por colocar a religiosa nº174 pelo fato dela ser uma das filhas do rei de Jafanapatão.

**ANEXO J - Quadro 2 – Priorosas que governaram o Convento de Santa Mônica de Goa (1607-1637)**

Nome	Data inicial <sup>5</sup>	Data de saída
<b>Me. Sor. Filipa da Trindade</b>	08/09/1607	15/08/1616 ou 1617 <sup>6</sup>
<b>Me. Sor. Maria do Espírito Santo</b>	15/08/1616 ou 1617	09/1618
<b>Me. Sor. Catarina de S. Mônica</b>	1619	31/10/1621
<b>Me. Sor. Maria de Santa Cruz<sup>7</sup></b>	21/02/1621	31/10/1621
<b>Me. Sor. Filipa da Trindade</b>	11/1621	1622
<b>Me. Sor. Maria de Assumpção</b>	1623	1624
<b>Me. Sor. Francisca do Espírito Santo</b>	1625	1625
<b>Me. Sor. Filipa da Trindade</b>	1626	20/11/1626 <sup>8</sup>
<b>Me. Sor. Francisca do Espírito Santo</b>	1626	1626
<b>Me. Sor. Maria de Assumpção</b>	1627	1628
<b>Me. Sor. Maria da Ressurreição</b>	1629 (subpriorosa)/1630	1632
<b>Me. Sor. Guiomar da Apresentação</b>	1633	1634
<b>Me. Sor. Catharina de Trindade</b>	1635	1635 <sup>9</sup>
<b>Me. Sor. Luiza das Chagas<sup>10</sup></b>	1635	1637

Fonte: AVE-MARIA, Fr. Manuel da. *Manual Eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de Nosso padre Santo Agostinho*. Apud: REGO, Antonio da Silva (corrigida e anotada). *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente*. Vol. XI e XII (1569-1572). Lisboa: Fundação Oriente; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996, pp. 128-131; SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia, e do Império Lusitano do Oriente*. Lisboa, 1699, pp. 475-478.

<sup>5</sup> Optou-se por não colocar as datas completas presentes na crônica de Ave Maria por se tratar das datas em que as madres assinaram o Livro de Profissões e não em que receberam o cargo de priorosa. A exceção foi dada somente para o caso das madres fundadoras, a madre Catharina de Santa Mônica e a madre Maria de Santa Cruz devido à existência de algumas contradições descritas em notas.

<sup>6</sup> Frei Manuel da Ave Maria informou o término do primeiro governo de Me. Filipa em 1616, no entanto Frei Agostinho de Santa Maria disse ter sido em 1617.

<sup>7</sup> A partir da leitura de Ave Maria compreende-se que ambas, Me. Sor. Catarina de Santa Mônica e Me. Sor. Maria de Santa Cruz governaram juntas, pois afirmou que ambas assinaram no Livro das Profissões de 21 de fevereiro até 31 de outubro de 1621. Contudo, Santa Maria indicou que a última sucedeu a primeira, prosseguindo que Maria de Santa Cruz teria falecido dia 17 de maio de 1621. Este equívoco pode ser decorrente ao fato de ter havido os cargos de priorosa e sub priorosa.

<sup>8</sup> Mais uma vez é encontrado um equívoco na crônica de Ave Maria, este indicou que a madre teria governado até novembro de 1626 e falecido em julho de 1626, uma incongruência. Quanto à data de morte de Filipa, Santa Maria afirmou ter sido em junho, acrescentando ainda que a madre teria falecido na véspera do dia dedicado à Santíssima Trindade.

<sup>9</sup> Faleceu com quatro meses de priorado.

<sup>10</sup> É importante destacar que Santa Maria não mencionou o governo de Me. Sor. Luiza das Chagas, pulando do governo de Catharina da Trindade para Ana da madre de Deus, que segundo Ave-Maria teria assinado o Livro das Profissões entre 04 de outubro de 1637 e 27 de dezembro de 1638.