

# *A mágoa do esquecimento*

**Escrita e memória  
conventual no Portugal  
do século XVII**

Moreno Laborda Pacheco



# ***A mágoa do esquecimento***

---

**Escrita e memória  
conventual no Portugal  
do século XVII**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

**Reitor** João Carlos Salles Pires da Silva  
**Vice-reitor** Paulo Cesar Miguez de Oliveira  
**Assessor do Reitor** Paulo Costa Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

***Directora***

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

***Conselho Editorial***

Alberto Brum Novaes  
Angelo Szaniecki Perret Serpa  
Caiuby Álvés da Costa  
Charbel Niño El Hani  
Cleise Furtado Mendes  
Evelina de Carvalho Sá Hoisel  
José Teixeira Cavalcante Filho  
Maria do Carmo Soares Freitas  
Maria Vidal de Negreiros Camargo



CHAM – CENTRO DE HUMANIDADES  
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade  
NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores

***Directora***

Cristina Brito

***Sub-Director (Pelouro Editorial)***

Luís Manuel A. V. Bernardo

***Coordenadora Editorial***

Inês Cristóvão

O CHAM – Centro de Humanidades da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa e da Universidade dos Açores é financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, através do projecto estratégico UIDP/04666/2020.

***Direção da coleção***

Evergton Sales Souza (UFBA)  
Pedro Cardim (CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa)  
Hugo Ribeiro da Silva (King's College London)  
Giuseppina Raggi (CES-UC)

***Comissão Científica da coleção***

Diogo Ramada Curto (IPRI-UNL)  
Jean-Frédéric Schaub (EHESS – Paris)  
João José Reis (UFBA)  
José Pedro Paiva (Universidade de Coimbra)  
Júnia Furtado (UFMG)  
Laura de Mello e Souza (Université de Paris IV - Sorbonne)  
Lígia Bellini (UFBA)  
Luís de Moura Sobral (Université de Montréal)  
Maria Fernanda Bicalho (UFF)  
Margarida Vaz do Rego Machado (Universidade dos Açores, CHAM e FCSH)  
Nuno Gonçalo Monteiro (ICS-UL)  
Pedro Puntoni (USP)  
Rafael Chambouleyron (UFPA)  
Roquinaldo Ferreira (Brown University)  
Stuart Schwartz (Yale University)

**FCT** Fundação  
para a Ciência  
e a Tecnologia



Moreno Laborda Pacheco

*coleção atlântica*

---

# *A mágoa do esquecimento*

---

**Escrita e memória  
conventual no Portugal  
do século XVII**



SALVADOR – LISBOA  
EDUFBA – CHAM  
2020

2020, Moreno Laborda Pacheco.  
Direitos para esta edição cedidos à Edufba.  
Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

**Capa e Projeto Gráfico** Gabriel Cayres  
**Revisão** Eduardo Ross  
**Normalização** Sandra Batista

Sistema de Bibliotecas – UFBA

---

Pacheco, Moreno Laborda.

A mágoa do esquecimento : escrita e memória conventual no Portugal do século XVII / Moreno Laborda Pacheco. - Salvador : EDUFBA, CHAM, 2020.

265 p. – (Coleção Atlântica)

ISBN 978-65-5630-047-4

978-989-8492-78-4

1. Historiografia - Portugal. 2. Ordens monásticas e religiosas para mulheres. 3. Manuscritos - Mulheres. 4. Portugal – História - Séc. XVII.. I.Título.

CDD - 907.2

---

Elaborada por Jamilli Quaresma – CRB-5: BA-001608/O

Editora filiada à



Editora da UFBA  
Rua Barão de Jeremoabo  
s/n - Campus de Ondina  
40170-115 - Salvador - Bahia  
Tel.: +55 71 3283-6164  
[www.edufba.ufba.br](http://www.edufba.ufba.br)  
[edufba@ufba.br](mailto:edufba@ufba.br)

CHAM – Centro de Humanidades  
NOVA FCSH – UAc  
Av. de Berna, 26-C  
1069-061 Lisboa - Portugal  
Tel.: +351 918832021  
[www.cham.fcsh.unl.pt](http://www.cham.fcsh.unl.pt)  
[cham@fcsh.unl.pt](mailto:cham@fcsh.unl.pt)

A meus pais.



# *Sumário*

Apresentação, **9**

Introdução, **13**

O lugar do manuscrito na História do Livro, **16**

Rastreamento das cópias subsistentes, **27**

**CAPÍTULO 1 – A INSTRUÇÃO FEMININA E OS USOS ALARGADOS DA ESCRITA CONVENTUAL, 33**

A instrução feminina, **42**

A toma da palavra, **54**

Variações da escrita conventual feminina, **60**

**CAPÍTULO 2 – A FORMA, QUE DE ORDINÁRIO SE USA, 75**

“Reparte-se este livro”: formatos e disposições dos livros de fundação, **82**

Começar pelos princípios: o fluxo das narrativas, **99**

Justificado com papéis antigos, verdadeiros, & autênticos, **112**

**CAPÍTULO 3 – OS LIVROS DE FUNDAÇÃO EM DEFESA DE SUAS COMUNIDADES, 131**

Autoria e obra aberta, **133**

A memória como defesa, **144**

Os conventos e a coroa: um diálogo em dois tempos, **161**

**CAPÍTULO 4 – REGISTRAR, EDUCAR, EMENDAR, 185**

Escrever e apagar, **197**

Publicar por manuscrito, **212**

**CONCLUSÃO, 223**

**REFERÊNCIAS, 229**

**APÊNDICE, 253**



## Apresentação

Olhando para este lado português do Oceano donde escrevo, destaquemos, antes de mais nada, o pioneirismo do trabalho de investigação que, em boa hora, o Doutor Moreno Pacheco empreendeu e, agora, decidiu publicar. E sublinhemo-lo tanto ao nível da tese em si – estruturas, processos, marcas da escrita feminina em textos da cronística conventual feminina do Portugal do século XVII – como da análise funcional dessas mesmas marcas, levada a cabo em dois desses textos que, esquecidos, senão mesmo abandonados ao longo de séculos, revivem aqui mercê dessa mesma tese e da consequente análise. A evidente, porque grande, seriedade da pesquisa realizada conferiu a esse pioneirismo as qualidades de um trabalho exemplar. Atrevo-me, consciente de quão redutora é qualquer selecção, a nele sublinhar alguns aspectos.

Depois de largas e meticulosas páginas preliminares contextualizantes dedicadas à “imagem [da mulher] construída sob o signo do desvio e do risco de deformação”, Moreno Pacheco, renunciando, porque “não há como traçar um quadro homogéneo que acomode todo o universo claustral feminino português da Época Moderna”, a sondar com uma boia esse mar da escrita feminina nos mosteiros portugueses do século XVII – e perdoe-se-me a glosa do P. Manuel Bernardes –, optou – e bem, pois qualquer outra solução levaria a apresentar superficialmente a questão – por examinar os elementos distintivos concernentes à sua tese em dois textos produzidos em dois mosteiros de clarissas da província franciscana dos Algarves. O aristocratíssimo da Madre de Deus de Lisboa, um; outro, o então observantíssimo de Jesus de Setúbal, de que se ocuparam, respectivamente, as penas de sóror Maria do Sacramento – se esta,

como discute Moreno Pacheco, tiver sido a sua verdadeira autora – e de sóror Leonor de São João.

Se foi um verdadeiro acerto ter-se debruçado fundamentalmente o autor sobre dois textos referidos à mesma ordem, à mesma província e produzidos pela mesma época – sublinhe-se com Moreno Pacheco a homogeneidade do contexto cultural –, é, por outro lado, obrigatório chamar a atenção para a não homogeneidade do género em que foram escritos tais textos. A autora da *Notícia da fundação do convento da Madre de Deus das religiosas descalças de Lisboa* preferiu o diálogo, e a do *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* escreveu-o na prosa corrente das crónicas. E, em tal contexto, há que valorizar esta opção por dois textos de diferentes géneros, pois permitiu ao seu autor sublinhar o diferente alcance das duas obras. Da primeira, guiado por um fio que o leva da história ao didacticismo, Moreno Pacheco não esquece quanto a História – e o escrever história – foi para Leonor de São João também um modo de “ensinar” dentro – às religiosas suas companheiras – e fora – patronos, amigos, etc. – uma história do convento que, naturalmente, se apresentava – ou queria apresentar-se – como uma “história das almas” exemplares manifestada em si mesmo e nos meios postos, ou que se deviam pôr ao serviço dessa exemplaridade – relíquias..., devoções colectivas e particulares..., orações e leituras..., recreios..., disciplinas... Por outro lado, quanto à segunda, o autor mostra – e soube fazê-lo muito bem – quanto um género literário de vetustas e prestigiadas tradições, o diálogo, foi uma ficção utilizada por sóror Maria do Sacramento não só para, antes de mais nada, ensinar às religiosas do seu mosteiro o “cuidado interior” em que haviam de ser iniciadas para, sempre nele meditando, o virem a conquistar em plenitude, mas também para patentear aos leitores do mundo exterior ao mosteiro essa história escondida, porque eram de paredes adentro – penitências..., silêncios..., “asperezas” do caminho... Curiosamente, num e noutro caso, como sublinha Moreno Pacheco, as autoras procuraram conscientemente, alguma vez mediante louvores quase metafóricos, garantir *intra forisque* o prestígio das suas casas e, de certo modo, a sua sobrevivência e, consequentemente, os seus “estilos” de vida – em que ia quase toda a “demonstração” da sua identidade religiosa – *nunc* e, muitas vezes, *et semper*...

Dentro deste quadro expositivo que adopta Moreno Pacheco, notemos ainda, porque extremamente importantes, o cuidado posto nas páginas dedicadas às leituras – “fontes” em sentido *lato* – de Leonor de São João e, ainda mais, à análise da história da estrutura do *Tratado da antiga e curiosa fundação do convento de Jesus de Setúbal*, isto é, ao “programa mínimo” de orientações para guiar a pena da sua autora fornecido por directivas dos superiores da Ordem – e muito acertadamente põe-se de relevo o “exemplo” do “roteiro” do *Memorial da Santa Província dos Algarves*, de Fr. Rodrigo de São Thiago – e como foi tal programa “glosado” por essa erudita freira do convento de Jesus de Setúbal. Como se se tratasse de outra face da questão, mais aparente do

que real – a ficção assim parece tê-lo ditado ou exigido –, na *Notícia da fundação do convento da Madre de Deus*, Moreno Pacheco descobre-nos quanto a forma dialógica adoptada pela autora não é, em boa verdade, muitas vezes, muito mais do que um artifício para tornar mais “visível” a história do seu mosteiro por meio do apelo aos “papéis do arquivo” da casa. E ressaltemos ainda com o autor quanto Maria do Sacramento – ela ou as companheiras que com ela ou sem ela possam ter colaborado na obra... –, ao saber aliar uma demonstração arquivística com a do apelo à sua “experiência directa” do quotidiano do seu convento – poderia até repetir com Leonor de São João: “agora o farei do que vi e experimentei depois que tomei o hábito” –, nos legou uma obra bem singular no panorama da historiografia conventual do século XVII português.

Como constatará o leitor – ou terá constatado, se leu, como eu o aconselharia, a obra antes de ler estas linhas –, o autor fornece-nos ainda abundantes pistas para o seguirmos numa questão sempre importante neste tipo de tese: o nível cultural revelado pelas duas cronistas – qualquer que seja a sua assimilação da cultura específica da sua Ordem – é proporcional ou está dependente do nível social das suas origens familiares? Num dos casos – o de sóror Leonor de São João – tal equação parece tão evidente e tão exemplar que Moreno Pacheco não só o sublinha expressamente, como, outras vezes, fornece dados precisos que, por si mesmos, continuam a sugerir tal relação. E tendo em conta que o autor teve presente o confronto com outras crónicas conventuais femininas da mesma época – o que enriquece e solidifica a sua tese –, atrevo-me a perguntar se não valerá a pena, algum dia, olhar a questão da escrita feminina por esta brecha de análise.

Retornando, circularmente, às hipóteses de partida, Moreno Pacheco, na conclusão da sua pesquisa, que, evidentemente, é a exposição final da sua tese, chamando-nos ainda a atenção para quanto a dicotomia manuscrito/impresso – os textos estudados ficaram, como se terá já suspeitado, manuscritos (e inéditos!) – faz-nos navegar pelos meandros, por vezes quase cegos, de uma história que é um desafio não só para a história da escrita, mas também para a da leitura. E Moreno Pacheco mostra como, superando milenárias tradições – cristãs e não cristãs – de desconfianças e misoginias, estas duas mulheres – como outras em outros conventos – souberam utilizar os recursos que lhe ofereciam os seus claustros – algo que nos falta inventariar com alguma sistematicidade – para os abrir, com inteligência e habilidade, à curiosidade do mundo dos seus dias. E à nossa muito maior. Registemo-lo como uma – a sua – “vitória”.

Mas esta conclusão do autor não pode ser a conclusão final destas minhas quase tautológicas palavras, pois há que dizer mais uma sobre a vasta bibliografia que encerra o volume.

O leitor, se é um erudito académico – o primeiro em quem o autor, natural e necessariamente, pôs os seus enlevos –, depois de ter ficado deliciado não só com a estrutura da obra, com a análise ponderada de cada andamento, com a solidez da

sua argumentação, que pôde seguir, com precisão, na documentação citada em nota, poderá deleitar-se, como um outro Sylvestre Bonnard – “[...] eu abri um livro que li com interesse, pois era um catálogo de manuscritos. Eu não sei de leitura mais fácil, mais atraente, mais doce do que aquela de um catálogo.” –,<sup>1</sup> com a bibliografia final sistematicamente apresentada; no caso, porém, de o leitor estar ou se colocar à margem do mundo erudito que o autor teve presente – e digámo-lo assim, sem necessidade de remeter a H. R. Jauss... –, Moreno Pacheco oferece-lhe muitas e muitas páginas onde assoma ou se entrevê a vida conventual feminina com as suas penitências..., as suas dificuldades materiais (sempre acrescidas e/ou criticadas e, muitas vezes com razão, sempre vistas com lupa de aumento)..., as suas devoções de obrigação e as de predilecção, pois, ontem como hoje, sempre houve santos e santos... – os santos da Casa e os outros... –, e as suas *maniere* de “colocar” nas suas obras os acontecimentos históricos directamente – e às vezes indirectamente – relacionados com o convento – da fundação à protecção por rainhas, reis e senhores.

Permita-me, o autor, que termine estas linhas com um voto que é um velho desafio: que nos ofereça, transcrito e anotado – como só Moreno Pacheco poderá fazer –, o *Tratado da antiga e curiosa fundação do convento de Jesus de Setúbal* e depois a *Notícia da fundação do convento da Madre de Deus*. Seria não só o fecho de ouro deste seu belo trabalho, mas também, além de oferecer aos seus leitores as provas provadas da sua tese, um inestimável contributo à história da cultura em Portugal. Doutro modo, tenho muita pena de tão facilmente lho profetizar, voltará, de novo, como há 400 anos, a ser nossa “mágoa do esquecimento”... E seria muito triste.

José Adriano de Freitas Carvalho  
da *Società Internazionale di Studi Francescani*

---

1 “[...] j’ouvris un livre que je lus avec intérêt, car c’était un catalogue de manuscrits. Je ne sais pas de lecture plus facile, plus attrayante, plus douce que celle d’un catalogue”. FRANCE, Anatole. *Le crime de Sylvestre Bonnard, membre de l’Institut*. Paris: Calmann Lévy, 1881. p. 3.

## Introdução

Nos primeiros meses de 1652, chegava às mãos da abadessa do Convento de Jesus de Setúbal uma breve missiva do provincial da Província dos Algarves da Ordem Franciscana de Portugal, frei Acúrsio de São Pedro. Em poucas linhas, o religioso punha fim a um antigo desejo de religiosas daquela casa, o de ver impressa uma obra sobre a história da fundação do convento escrita por uma de suas irmãs, sóror Leonor de São João. O título da composição em questão, que sobreviveu por meio de algumas cópias manuscritas, é *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*. Em sua folha de rosto é datada de 1630, mas as informações nela incluídas se estendem até o ano de 1644.<sup>2</sup>

A carta de frei Acúrsio, se bastante curta e direta, não deixa de conter detalhes interessantes, merecedores de um exame atento. Em primeiro lugar, o religioso anunciava de chofre que os inquisidores responsáveis pela análise do texto haviam decidido, através de despacho, que para imprimi-lo seria necessária autorização expedida em Roma, a qual “seria muito dificultosa alcançar”. Em seguida, talvez como forma de atenuar um pouco a dureza da notícia, o frei desandava a ressaltar a relevância da obra. Com vistas justamente a impedir que “memórias de tamanha consideração”

---

2 SÃO JOÃO, Leonor de. *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*. Setúbal, Mss., 1630-1644. Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Reservados, Códices 11404, 7686 e 549; Biblioteca Pública Municipal de Setúbal (BPMS), LA V FL-111. Como explico melhor mais adiante, todas as citações a esta obra se referem, quando não acompanhadas de indicações diferentes, ao códice 11404 da BNP.

percessem, fazia recomendações para que a abadessa recolhesse o manuscrito original em sua cela, onde deveria permanecer até que outra religiosa assumisse o cargo, atando a sua posse e controle a quem ocupasse o mais alto ofício da casa.<sup>3</sup> Assim, de mãos em mãos, de abadessa em abadessa, ficaria conservada para sempre “esta memória, digna de se estampar em lâminas de Ouro”.

Na carta, Acúrsio de São Pedro fazia ainda aconselhamentos bem específicos sobre o uso que deveria ser feito do manuscrito dali em diante. O original, já submetido a avaliação competente, deveria permanecer em posse permanente do convento, jamais sendo emprestado para alguém de fora. “Com muita instância”, o provincial também pedia que se alguma religiosa, “por sua devoção”, quisesse fazer uma cópia do livro, que assim o fizesse para que as demais pudessem “ler e se consolar” com mais comodidade. Também recomendava que fosse estabelecido o hábito de ler em comunidade, a cada três meses, aqueles trechos dedicados a narrar as vidas de religiosas que já haviam habitado a casa, para que os seus exemplos animassem todas a fazer os mesmos “progressos na virtude”.<sup>4</sup> Esse trecho exorta as freiras a fazerem um uso regular e controlado do *Tratado* de sóror Leonor, assim como nos informa um pouco sobre o emprego corrente de textos, pelas religiosas, com uma finalidade pedagógica fundada sobretudo no oferecimento de repertórios de exemplos a imitar.

No século XVII português, diversos títulos foram criados com o objetivo específico de servir como fontes para orientar atitudes e comportamentos, dentro e fora dos claustros – como se sabe, a imitação sempre conlevou as suas doses de mimetismo... É possível dizer que este tipo de literatura deita suas raízes nas hagiografias e nos modelos de vida de religiosos e beatos, consumidos, mais intensamente, tanto por leigos quanto por religiosos pelo menos desde que a Idade Média começou a compilá-los ao ritmo do ano litúrgico, do qual as *Legendae sanctorum* de Jacopo da Varazze são uma das grandes matrizes.<sup>5</sup> Mais expressivamente a partir do século XVI – não interessa aqui precisar as cronologias –, remontam também à recuperação do gosto por coletâneas biográficas surgida na senda de *De viris illustribus*, de Petrarca, e, “para os casos femininos, da colecção de mulheres famosas apresentadas por Boccaccio em *De*

- 
- 3 A posse de obras de circulação restrita era competência das abadessas, responsáveis por “zelar e preservar de olhares não preparados certos livros só reservados para estados de vida espiritual mais adiantada”. MORUJÃO, Isabel. Livros e leituras na clausura feminina de setecentos. *Revista da Faculdade de Letras: línguas e literaturas*, Porto, v. 19, p. 111-170, 2002. p. 135, 139.
  - 4 Arquivo Distrital de Leiria (ADL), Fundo: Mosteiro de Jesus de Setúbal, Cartas, documento 2, “Fr. Acursio de S. Pedro Leitor jubilado M[i]n[istr]o Prov[inci]al...”.
  - 5 Para uma bela introdução ao tema, CABASÉS, Félix Juan. Introducción a la Leyenda de los Santos. In: VARAZZE, Jacobo da. *Leyenda de los Santos*: (que vulgarmente Flos Sanctorum llaman). Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2007. p. IX-XCVIII.

*claris mulieribus*”.<sup>6</sup> Mas os séculos seguintes testemunhariam um aumento expressivo e capilarizado da produção de obras deste tipo, e o *Jardim de Portugal, em que se da noticia de algũas Sanctas, & outras mulheres illustres em virtude, as quais nascerão, ou viverão, ou estão sepultadas neste Reino, e suas cõquistas* é, talvez, o primeiro e mais significativo, por especializado, exemplo.<sup>7</sup> O volume de biografias e autobiografias devotas produzidas em Portugal (gênero que, a bem da verdade, perdurou até finais do século XIX)<sup>8</sup> atesta a importância deste costume, assim como aponta para o incremento do público leitor destas obras. Nesse movimento, a confecção local de textos que ressaltassem as vidas exemplares de religiosos e religiosas de diversos conventos ganhou força e se estabeleceu como gênero robusto da literatura religiosa dos tempos modernos, de tal modo que sua influência contaminou outros gêneros literários também em voga no período. O *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* não é, afinal, apenas uma coletânea de vidas de religiosas que o habitaram, que perfazem somente duas – e uma delas incidentalmente – de suas cinco partes. As restantes, ainda que também possam ser inseridas no esforço de construir uma imagem de afirmação e poder daquela comunidade particular, exploram, no entanto, outras variáveis, tais como as que envolviam sua própria fundação ou sua evolução ao longo do tempo.

Boa parte desses escritos produzidos localmente, ao contrário do *Tratado de Setúbal*, nunca foi redigida com o intuito de passar por oficinas tipográficas e ganhar o tipo de difusão que os caracteres móveis e a presteza de oficiais, editores e agentes livreiros podiam conceder. Mais ou menos à mesma época em que sóror Leonor de São João preparava o seu *Tratado*, outra obra era escrita não muito longe dali, em Xabregas, Lisboa, num mosteiro cuja trajetória histórica se aproximava do Convento de Jesus de Setúbal: a *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus das religiosas descalças de Lisboa*.<sup>9</sup> As informações coligidas em cada uma de suas oito partes, adicionadas sucessivamente, levam a crer que sua redação foi posta em andamento entre os anos de 1639,

6 MORUJÃO, Isabel. Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa. *Via Spiritus*, Porto, v. 15, p. 163-194, 2008. p. 164.

7 ANJOS, Luis dos. *Jardim de Portugal, em que se da noticia de algũas Sanctas, & outras mulheres illustres em virtude, as quais nascerão, ou viverão, ou estão sepultadas neste Reino, e suas cõquistas*. Coimbra: em casa de Nicolao Carvalho, 1626.

8 POUTRIN, Isabelle. *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne Moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995. p. 24; SANTOS, Zulmira C. Entre Malagrida e Pombal: as ‘memórias’ da última condessa de Atouguia. *Península: revista de estudos ibéricos*, Porto, n. 2, p. 401-416, 2005. p. 408.

9 SACRAMENTO, Maria do. *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus das religiosas descalças de Lisboa, da primeira regra de nossa Madre Santa Clara*. Lisboa, Mss., 1639-1652. BNP, Reservados, Códices 12979 e 10998; Museu Nacional de Arte Antiga (MNAA), Reservados, Códice 26879. As referências feitas a esta obra terão por base, neste trabalho, o códice 12979 da BNP. Como no caso do *Tratado* do Convento de Jesus de Setúbal, os motivos para proceder desta forma são explicados mais adiante.

data apresentada na folha de rosto, e 1652. A julgar pelos relatos deixados por cronistas posteriores – ou pelas palavras introdutórias do manuscrito, que podem muito bem ter influenciado seus julgamentos –, o livro da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa nunca deixou o claustro por conta da “grande humildade” de sua autora.<sup>10</sup>

Mas o que representou para o futuro destas obras o fato de elas terem permanecido, por algum infortúnio ou deliberadamente, sob a forma manuscrita? Se o desejo original de sóror Leonor de São João de publicar os seus escritos com letras de imprensa fora frustrado, isto não significou que o seu livro esteve fadado ao esquecimento no interior do claustro setubalense ou, como a carta de fr. Acúrsio poderia levar a crer, que seu uso dali em diante estaria circunscrito apenas àquela comunidade religiosa. O mesmo se pode dizer da *Notícia* da Madre de Deus de Lisboa. Ainda que seu suposto propósito tenha sido o de responder unicamente a uma demanda interna, ela terminou por se difundir para além dos muros que definiam os limites de sua comunidade.

Disseminadas entre um público externo ou sujeitas a uma circulação restrita às próprias irmãs, o certo é que essas duas obras não consistiam em experimentações solitárias de religiosas de seus respectivos mosteiros. Elas foram redigidas em um período de florescimento da escrita conventual e compõem uma pequena amostragem de uma produção mais ampla, majoritariamente concentrada na epistolografia, na lírica e nas biografias (incluídas aí as autobiografias). Ao mesmo tempo, os produtos dessa atividade letrada, manifestações evidentes de um uso elaborado da escrita e inseridas numa tradição particular da escrita histórica, conviveram intimamente com outras aplicações supostamente mais triviais do alfabeto. Os livros de fundação, juntamente com as vidas de irmãs e as poesias conventuais, coexistiram lado a lado com papéis vários, como os ligados à administração do convento (livros de contas, registros de admissão de noviças e óbitos etc.) ou à comunicação epistolar (cartas privadas ou “escritos de consciência”), para citar alguns exemplos. A partir dessas duas perspectivas, qualquer tentativa de captar as motivações e as contingências que pautaram o trabalho de religiosas com a pena deve abrir espaço para as múltiplas modalidades de difusão dos objetos escritos, assim como para as diferentes formas com as quais estes se revestiam, sem ignorar que era em sua materialidade que esses mesmos objetos se tornavam tangíveis e se davam a ler.

## O lugar do manuscrito na História do Livro

Rastrear todas as variedades de escrita conventual e criar um padrão único que as acomode é tarefa árdua e, no limite, impossível. Existem, contudo, alternativas eficientes

---

10 MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana: historica, critica e cronologica*. Lisboa: na Oficina de Ignácio Rodrigues, 1752. t. 3, p. 430; SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 2.

para cercá-las. Uma delas, que aqui serve de inspiração, exige que observemos alguns dos caminhos trilhados em pesquisas acadêmicas sobre a história do livro e da leitura, particularmente aqueles preocupados em considerar o fenômeno da escrita de maneira mais abrangente e despido das hierarquizações que continuamente guiaram a percepção dos historiadores. De partida, é importante ter em mente o alerta de Fernando Bouza Álvarez, para quem a obtenção de um quadro circunstanciado da circulação de textos na Idade Moderna depende fundamentalmente da ruptura com um “esquematismo que, de um lado, reduz o tipográfico exclusivamente à difusão” e, de outro, “imagina que o manuscrito é sinónimo de uma vontade não-difusionista”.<sup>11</sup>

Reavaliar o papel dos manuscritos não deve significar, de nenhum modo, uma diminuição daquele desempenhado pela imprensa no período. Isto seria insistir numa perspectiva que considera manuscrito e impresso como dois polos opostos e refratários. De fato, Bouza Álvarez, ao analisar as diversas práticas de escrita na Península Ibérica da Época Moderna, afirma que “o esplendor cultural atingido por Espanha e Portugal nos seus Séculos de Ouro não é imaginável sem o concurso activo da tipografia”. Graças a ela – e à abundância de títulos mais acessíveis, apresentados em edições mais regulares –, mais autores alcançaram a fama desejada, forjaram-se públicos mais vastos, consolidaram-se gêneros, difundiram-se notícias, propagaram-se ideias, desenvolveram-se polémicas... Em suma, conclui, “consolidou-se uma República das Letras numerosa, activa e plenamente consciente da sua própria existência”.<sup>12</sup>

O cerne da questão, portanto, não reside tanto na existência ou não de mudanças operadas pela propagação da tecnologia de tipos móveis, mas sim no modo como elas seduziram os estudiosos que se dedicaram a entendê-las. Se, por um lado, parece uma obviedade afirmar que o uso da imprensa introduziu modificações profundas na maneira como os europeus lidavam com o universo da escrita, é na definição dessas mesmas mudanças que residem os principais embates acadêmicos. Não é descabido dizer que, tendo a imprensa como referência principal, os estudos se voltaram majoritariamente para ela e para as transformações postas em andamento por sua popularização, seu alto poder de difusão dos materiais que imprimia e sua suposta capacidade de controlar melhor o conteúdo das páginas que saíam de sua linha de produção – sobretudo quando comparada com a manufatura dos copistas. Posto continuamente em oposição ao impresso, o manuscrito terminou encarado como uma forma menor de comunicação por escrito, relegado a um segundo plano no rol de preocupações dos historiadores das ideias, das comunicações e das transmissões de saberes. Sua

---

11 BOUZA ÁLVAREZ, Fernando. Cultura escrita e história do livro: a circulação manuscrita nos séculos XVI e XVII. *Leituras: revista da Biblioteca Nacional de Portugal*, Lisboa, n. 9/10, p. 63-95, 2001-2002. p. 68.

12 *Ibid.*, p. 64.

dimensão foi assim reduzida sensivelmente, a ponto de ser frequentemente identificado como sinal dessa vontade não difusionista, mas também como sinal da baixa fidelidade com relação ao texto original (ou ao padronizado pelos caracteres móveis) e até mesmo do atraso com relação à marcha intelectual da imprensa, muitas vezes tomada como “um dos emblemas que inauguram a Modernidade”.<sup>13</sup>

Parte desse menosprezo dos intelectuais pelos manuscritos pode ser rastreada até os primórdios da constituição do campo de estudos em torno da história do livro, pelo menos no que tange à sua feição atual. Na apresentação de *O aparecimento do livro*, obra que pode ser considerada como seminal para a renovação dos estudos sobre o assunto, Lucien Febvre anunciava a intenção de “estudar a ação cultural e a influência do livro durante os trezentos primeiros anos de sua existência”.<sup>14</sup> Ou seja, ainda que a introdução de Marcel Thomas ressaltasse que se tratava de uma obra dedicada ao “livro impresso”,<sup>15</sup> a palavra “livro”, tanto na agenda exposta no prefácio de Lucien Febvre como no restante da obra, referia-se prioritariamente aos cadernos de páginas costuradas ou coladas, previamente comprimidas contra um arranjo de caracteres móveis unedecidos em tinta. Aliás, o fato de a introdução escrita por Thomas, à época conservador do Gabinete de Manuscritos da Biblioteca Nacional francesa, consistir num breve apanhado de como a produção do livro manuscrito se organizou e de quais necessidades este se encarregava de responder no período anterior à chegada da imprensa – “desde a metade do século XIII, mais ou menos, até o final do século XV” – reforça esta prioridade. No fim das contas, a introdução de *O aparecimento do livro* é uma espécie de preparação, um prelúdio para o início de uma composição cuja estrela principal é, afinal, o livro impresso.

Normalmente se considera que o grande legado de Henri-Jean Martin e Lucien Febvre reside numa viragem que *O aparecimento do livro* teria proporcionado. Na opinião de Robert Darnton, a força da ênfase socioeconômica típica da escola dos *Annales* promoveu uma mudança de eixo nos estudos sobre o livro, calcados desde o século XIX numa abordagem preocupada fundamentalmente com o seu aspecto material e

---

13 BUESCU, Ana Isabel. A persistência da cultura manuscrita em Portugal nos séculos XVI e XVII. *Ler História*, Lisboa, n. 45, p. 19-48, 2003. p. 19.

14 MARTIN, Henri-Jean; FEBVRE, Lucien. *O aparecimento do livro*. São Paulo: HUCITEC, 1992. p. 16.

15 “No início desta obra, consagrada ao aparecimento e ao desenvolvimento do livro impresso, pareceu necessário lembrar brevemente o que foi, no mundo ocidental, o livro manuscrito que, durante tantos séculos, foi o único instrumento de difusão do pensamento escrito. [...] Nosso propósito é apenas o de mostrar, em algumas páginas, de que maneira, desde a metade do século XIII, mais ou menos, até o final do século XV, a produção do livro manuscrito organizou-se no Ocidente, diante da crescente demanda, e indicar a que necessidades este se encarregava de responder *quando o livro impresso veio a substituí-lo*”. THOMAS, Marcel. Introdução. In: MARTIN, Henri-Jean; FEBVRE, Lucien. *O aparecimento do livro*. São Paulo: HUCITEC, 1992. p. 21, grifo meu.

bibliográfico. A partir dos anos 1960 (e a primeira edição francesa do livro de Martin e Febvre é de 1958), os estudos se voltaram para o mapeamento do que seriam modelos gerais de “produção e consumo do livro ao longo de grandes períodos de tempo”.<sup>16</sup> O viés estatístico, então considerado como meio eficaz para desnudar movimentos e tendências difíceis de captar na pulverização multitudinária dos arquivos, preponderou nos estudos monográficos. Fartos bancos de dados foram construídos a partir das solicitações de licenças de impressão, dos conteúdos de bibliotecas particulares e públicas, das listas de inventários *post-mortem*. De uma parte, segundo Roger Chartier, esse tipo de abordagem permitia “[...] reconstituir as fortunas, as hierarquias do meio que fabricava e vendia livros: negociantes-livreiros, tipógrafos, operários, compositores, impressores, fundidores de letras, gravadores, encadernadores, etc.”.<sup>17</sup> De outra, ela também possibilitava “[...] reconstruir a circulação do livro, sua posse irregular por grupos sociais diferentes, seu impacto sobre as mentalidades”.<sup>18</sup> Sem negar de forma obtusa os avanços obtidos por esse enfoque, é forçoso constatar que, para além das limitações das fontes pesquisadas e da suposição de que uma sociologia dos leitores fosse capaz de construir um retrato fiel do papel do livro na Europa Moderna, restava o fato de que, ao fim, os livros impressos eram a pedra de ara sobre a qual repousavam os olhos e os métodos dos historiadores.

A sedução pelo invento de Gutenberg também definiu o rumo de trabalhos de outros pensadores, de origem e formação distintas. O teórico da comunicação Marshall McLuhan, por exemplo, exerceu forte influência ao insistir no efeito transformador da tipografia e sugerir que ela teria alterado substancialmente o equilíbrio entre os sentidos humanos, fazendo a balança pender para o campo visual e solapando, assim, as modalidades tradicionais do pensamento medieval, por sua vez construído sobre uma base cultural manuscrita e, por definição, “intensamente auditiva e táctil”.<sup>19</sup> Como sua sucessora, a era tipográfica teria então operado uma revolução no pensamento humano, elevando à máxima potência um movimento de planificação da complexidade da palavra falada, posto em andamento, a bem dizer, desde a invenção do alfabeto fonético.<sup>20</sup> Apesar de, desse modo, McLuhan esboçar uma certa continuidade entre a cultura

---

16 DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 123.

17 CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros*. Brasília, DF: Ed. UnB, 1994. p. 34.

18 Ibid., p. 34. Sobre a abordagem dos *Annales* e sua importância para a história do livro, ver também JOHNS, Adrian. *The nature of the book: print and knowledge in the making*. Chicago: University of Chicago Press, 1998. p. 28 et seq.

19 MCLUHAN, Marshall. *A galáxia de Gutenberg: a formação do homem tipográfico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. p. 54.

20 MCLUHAN, 1977, p. 46.

baseada no manuscrito e a cultura baseada no impresso, o foco do seu trabalho recai sobre a ruptura que o invento gutenberguiano teria ocasionado. Entusiasmado com a ideia de que “toda tecnologia gradualmente cria um ambiente humano totalmente novo” (um eco da sua máxima: “o meio é a mensagem”),<sup>21</sup> McLuhan não encontrou dificuldades em demarcar uma oposição peremptória entre termos-chaves, como “manuscrito” e “oralidade”, de um lado, e “impresso” e “escrita”, de outro.

No terreno da história, um livro que alcançou autoridade e prestígio ao dar continuidade a algumas ideias de McLuhan foi *The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early-modern Europe*, de Elizabeth Eisenstein. Apesar de declarar débito intelectual e estima por McLuhan e por *A Galáxia de Gutenberg*, esta autora deixou de lado os seus tons proféticos para compreender de maneira mais concreta as múltiplas dimensões das mudanças ocorridas com a difusão das novas técnicas de impressão. Ao partir para o seu exame minucioso, ela reconheceu que este processo transcorreu em diversos planos e sofreu interferências cruzadas de outras transformações em andamento. Mais além, a autora abandonou a perspectiva que via na passagem do discurso oral para a leitura e a escrita uma panaceia interpretativa, optando por encarar os efeitos da imprensa no interior de uma cultura literária já previamente conformada; nessa mesma linha, ela chegou a alertar sobre os perigos que um modelo embasado pura e simplesmente num suposto determinismo tecnológico poderia carregar consigo.<sup>22</sup>

Em algum sentido, porém, Eisenstein amenizou as críticas desferidas contra as formulações de McLuhan, reforçando assim o núcleo duro de sua proposição original: para ela, como para ele, a cultura tipográfica criou um novo tipo de homem, fundamentalmente diferente daquele partícipe de uma elite letrada amparada exclusivamente por textos copiados à mão. Mesmo constatando as semelhanças entre os primeiros impressos e as cópias manuscritas de onde foram tirados, Eisenstein escreveu convencida de que os novos elementos introduzidos pela arte da impressão se fizeram sentir com brevidade. Entre as consequências mais importantes, elencou o aumento da capacidade dos leitores de, individualmente, terem acesso a uma maior quantidade de títulos e de cruzarem as informações, muitas vezes conflitantes, obtidas através deles.<sup>23</sup> Outra, que atestaria o nascimento de uma nova forma de lidar com a palavra escrita, resultaria do intercâmbio cultural promovido pelas oficinas tipográficas, rapidamente convertidas em centros de efervescência intelectual em que colaboravam indivíduos

---

21 MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 10.

22 EISENSTEIN, Elizabeth. *The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. p. xii-xv, 129 et seq.

23 EISENSTEIN, 1980, p. 71-72.

com habilidades e ocupações distintas (fundidores de tipos, revisores, tradutores, ilustradores... além dos responsáveis pela organização ou correção dos textos, muitas vezes ex-padres, professores universitários, físicos ou astrônomos).<sup>24</sup>

Muito objetivamente, o que Elizabeth Eisenstein tentou demarcar em *The printing press as an agent of change* foi o aspecto revolucionário do aparecimento da imprensa. Para ela, o conjunto dessas modificações desajustou as formas anteriores de lidar com a palavra escrita, dando lugar à criação de um ambiente totalmente novo.<sup>25</sup> Cerca de vinte anos depois, no entanto, as coisas pareciam ter saído do rumo. Em artigo que abriu o fórum da edição de fevereiro de 2002 da *American Historical Review*, a mesma revista que havia acolhido seus trabalhos décadas antes, Eisenstein apontava um aparente retrocesso nos estudos sobre a história do livro. O posicionamento de suas ideias no estado da questão teria sofrido, então, “uma guinada inesperada”, cristalizada na publicação de *The nature of the book*, de Adrian Johns. O artigo que dava vazão a suas queixas, intitulado “An unacknowledged revolution revisited”, era uma resposta às duras críticas desferidas por Johns contra o seu trabalho e foi publicado como o primeiro de uma série de três textos em que os dois autores puseram à prova suas convicções e se questionaram abertamente.<sup>26</sup>

Não foi por qualquer motivo que este fórum da *AHR* recebeu o nome de “How revolutionary was the print revolution”. O ponto culminante da disputa repousava justamente no estatuto “revolucionário” do advento da imprensa. Diferentemente de outras críticas ao modelo de Eisenstein, a de Adrian Johns não se contentava apenas em montar um aparato analítico que lhe permitisse relativizar esta importância. Indo mais além, ele se propunha a escrutinar a própria trajetória da ideia de observar o fenômeno desta forma. Afinal, Johns argumentava, a noção de revolução da imprensa

---

24 EISENSTEIN, 1980, p. 75-77, 88-89, 139-140, 250 et seq.

25 Esta era uma preocupação de longa data para a autora, se considerarmos o conteúdo e os propósitos de seus artigos publicados desde o final da década de 1960 – trabalhos que em larga medida forneceram a substância do livro de 1980. Dez anos antes do seu lançamento, nas páginas do terceiro número de 1970 da *American Historical Review*, ela já lamentava a hesitação de diversos autores em encarar a invenção e a difusão da imprensa em seu caráter revolucionário. Esta foi a razão, por exemplo, para desaprovar a abordagem de Febvre e Martin em *O aparecimento do livro*. Para ela, os historiadores franceses, mesmo reconhecendo em diversas passagens as modificações operadas pela nascente indústria, insistiram em “minimizar as implicações descontínuas e revolucionárias e sublinhar os temas do gradualismo e da continuidade”. EISENSTEIN, Elizabeth. *The advent of printing in current historical literature: notes and comments on an elusive transformation*. *American Historical Review*, Washington, v. 75, n. 3, p. 727-743, 1970. p. 742; BARON, Sabrina Alcorn; LINDQUIST, Eric N.; SHEVLIN, Eleanor F. (ed.). *Agent of change: print culture studies after Elizabeth L. Eisenstein*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2007. p. 1-3.

26 EISENSTEIN, Elizabeth. *Unacknowledged Revolution Revisited*. *American Historical Review*, Washington, v. 103, n. 1, p. 87-105, 2002. p. 19.

tinha sua própria história e as primeiras manifestações claras de defesa da existência de uma cultura do impresso, tal como exposta por Eisenstein, só podiam ser identificadas no crepúsculo do século XVIII com uma historiografia iluminista do progresso que tinha em Condorcet seu expoente máximo.<sup>27</sup> Para os tempos anteriores, Johns acusava uma aguda diversidade de representações, variando desde uma fé cega nas virtudes do invento a uma desconfiança absoluta em relação a ele.<sup>28</sup>

Ao longo de todo o debate, Adrian Johns faz questão de ressaltar que não está sozinho em sua cruzada contra Eisenstein.<sup>29</sup> E ele tem alguma razão em dizê-lo. Como apontado por Leslie Howsam – e por Anthony Grafton, anteriormente<sup>30</sup> –, em larga medida o debate é fruto de um choque generacional: enquanto Eisenstein prioriza “o impacto da tecnologia e o seu reconhecimento por parte da historiografia”, Johns foca seu interesse na “construção social de idéias sobre o mundo natural e o discurso de seus atores históricos”. Posto de outro modo, se Eisenstein encara a imprensa de tipos como um agente de mudança *per se*, Johns está mais preocupado em declarar que a agência em questão é humana e social, e não mecânica.<sup>31</sup> Logo, o poder de mudança não residiria numa qualidade intrínseca da tecnologia, mas no discurso construído posteriormente e nas ideias que foram feitas da tecnologia em questão. Ao deslocar a discussão da tecnologia para o homem que a utiliza, Johns se aproxima abertamente de algumas tendências específicas nos estudos sobre o livro e a leitura. Uma delas é a de pôr a discussão nos termos propostos por Roger Chartier: numa escala reduzida, compreender os usos múltiplos e contraditórios da imprensa; numa perspectiva mais ampla, reinscrever sua emergência na longa duração da história das formas do livro, ou dos suportes de textos, e da história da leitura.<sup>32</sup> Esta agenda dupla oferece a vantagem de despir o livro impresso da aura revolucionária que o transformava em um *primus inter pares*, quando comparado com outras modalidades de comunicação por escrito e, ao mesmo tempo, permite que se dê visibilidade às práticas que dão sentido a esses mesmos objetos.

---

27 JOHNS, 1998, p. 373; JOHNS, Adrian. How to acknowledge a revolution. *American Historical Review*, Washington, v. 103, n. 1, p. 106-125, 2002. p. 123.

28 JOHNS, 1998, p. 370; JOHNS, 2002, p. 106-110; CHARTIER, Roger. Diálogos midiológicos 11: da história da cultura impressa à história cultural do impresso. Entrevistadores: Giselle Martins Venancio, Andrea Borges de Leão, Aníbal Bragança, Ana Chrystina Mignot. *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 81-102, jan./jun. 2005. p. 85-86.

29 JOHNS, 2002, p. 110.

30 GRAFTON, Anthony. Introduction. *American Historical Review*, Washington, v. 107, n. 1, p. 84-86, 2002. p. 84.

31 HOWSAM, Leslie. *Old Books and New Histories*. Toronto: University of Toronto Press, 2006. p. 51, 67.

32 CHARTIER, Roger. Texts, prints, readings. In: HUNT, Lynn (ed.). *The new cultural history*. Berkeley: University of California Press, 1989. p. 154-175.

É nítida a interface dessa perspectiva com a proposta de construção de uma “sociologia de textos”, tal como pensada por Donald F. McKenzie. Assim como Adrian Johns, McKenzie se preocupa com o lugar da agência humana, uma vez que, em sua opinião, qualquer tentativa de elaboração de uma história do livro, seja qual for a sua denominação, deveria levar em consideração as “motivações e interações humanas envolvidas em cada estágio de produção, transmissão e consumo dos textos”.<sup>33</sup> E, para ele, a palavra “texto” é suficientemente polissêmica para acomodar também os manuscritos, filmes, gravações de áudio, imagens estáticas, arquivos gerados por computador e mesmo textos orais.<sup>34</sup> Essa abertura de foco não deixa de ilustrar os benefícios de se considerar os livros impressos como apenas uma entre todas as variedades possíveis de inscrição de atividade humana. Afinal, “o reconhecimento de que estas formas de registro e comunicação não são desconectadas mas interdependentes, seja num dado momento ou no correr dos anos, implica uma complexa estrutura de relações que nenhum modelo parece capaz de abarcar totalmente”<sup>35</sup> – em especial, poderíamos acrescentar, aqueles que de antemão defendem a primazia de uma delas em relação às demais.

Em “Speech - Manuscript - Print”, advogando em prol dessa complementaridade entre as diversas modalidades de comunicação, McKenzie demonstrou os sentimentos de preocupação, ansiedade e arrependimento dos homens do século XVII que encararam a difícil tarefa de avaliar qual delas serviria melhor a seus propósitos. Este é o caso do lamento frequente dos pastores diante do fato de seus sermões, ao circularem através de cópias manuscritas ou impressas, perderem a vitalidade que os recobria em seu habitat original, o das performances orais. Gestos, entonações de voz, responsividade às reações da sua audiência: estes eram alguns dos elementos impossíveis de se traduzir num texto escrito.<sup>36</sup>

Questões de outras naturezas vinham à baila quando a decisão pendia entre a pena e a imprensa. Nos últimos vinte anos, pelo menos, é possível observar uma quantidade crescente de pesquisadores que se dedicaram a esquadrihar sujeitos que estiveram nessa situação limítrofe. Este exercício trouxe à luz casos que exigiram uma reavaliação das questões que eram tradicionalmente formuladas ou dos olhares já acostumados a observar os manuscritos como impressos fracassados. Diogo Ramada Curto, por exemplo, aponta para casos como o de Vicente Nogueira, que, “bibliófilo

---

33 MCKENZIE, Donald F. *Bibliography and the sociology of texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 15.

34 *Ibid.*, p. 39 et seq.

35 *Ibid.*, p. 4.

36 MCKENZIE, Donald F. *Making meaning: “printers of the mind” and other essays*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2002. p. 239-241.

refinado” e comentador ativo de obras alheias, recusava-se a permitir a publicação dos seus escritos e participar diretamente “no circuito de comunicação do livro impresso”;<sup>37</sup> Fernando Bouza Álvarez, por sua vez, refere-se a Manuel de Faria e Sousa, dono de uma produção de mais de 50 livros que, no entanto e por diversas razões, só havia mandado imprimir 17 deles – a sua *Fortuna* autobiográfica, para citar um exemplo, compôs sem intenção de publicar.<sup>38</sup> Casos como estes – em que figuras relevantes da intelectualidade portuguesa se negaram a imprimir suas obras, que, no entanto, não deixaram de conhecer uma difusão manuscrita – revelam a faceta heterogênea do universo letrado português nos Seiscentos e sugerem que a circulação por cópias manuais também propiciava formas de distinção social. Diferentes, logicamente, daquelas promovidas pelas oficinas tipográficas.

Em Portugal, assim como no resto da Europa, a chegada da imprensa não extinguiu os métodos anteriores de publicação manuscrita. Harold Love sustenta, ao observar as coleções das principais bibliotecas inglesas e norte-americanas, que muitos dos textos acessados por leitores educados da Inglaterra eram mais fáceis de serem encontrados em versões manuscritas do que impressas. Mais ainda, uma boa quantidade de poetas do século XVII escrevia pensando em divulgar dessa maneira os seus trabalhos.<sup>39</sup> As vantagens da imprensa já eram amplamente conhecidas neste período, é claro, mas a produção de cópias manuscritas permitia que esses textos circulassem por pequenos grupos e estabelecessem a formação de círculos específicos de autores e leitores.

Arthur Marotti, em estudo sobre a história social da lírica inglesa seiscentista e setecentista, sublinhou, para uma época em que já seria de se esperar a suplantação do manuscrito pela imprensa, essa atuação consciente: poetas optavam por uma ou outra forma a partir de interesses e objetivos particulares, tendo em mente as consequências distintas que cada uma delas acarretaria.<sup>40</sup> Contudo, não se trata de dar lugar aqui para a conhecida dicotomia que se propõe a antagonizar manuscrito e impresso no binômio difusão-privacidade – os contraexemplos de Jaime VI Stuart, Gabriel Naudé e do conde de Barcelos, indicados por Bouza Álvarez, bastariam para evitar este atalho

---

37 CURTO, Diogo Ramada. A história do livro em Portugal: uma agenda em aberto. *Leituras: revista da Biblioteca Nacional de Portugal*, Lisboa, n. 9/10, p. 13-61, 2001-2002. p. 30-31.

38 BOUZA ÁLVAREZ, 2001-2002, p. 67. O uso do termo “livro”, aqui, deve ser entendido como “tomo” ou “volume”, e não como título de um obra.

39 LOVE, Harold. *The culture and commerce of texts: scribal publication in Seventeenth-century England*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1998. p. 3.

40 MAROTTI, Arthur F. Manuscript, print, and the social history of the lyric. In: CORNS, Thomas N. (ed.). *The Cambridge companion to English poetry: Donne to Marvell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 52-79.

perigoso –,<sup>41</sup> mas de reforçar a ideia de que a difusão manuscrita alimentava uma série de práticas específicas, ligadas à apropriação da poesia por seus leitores. Dessa forma, estes podiam copiá-los onde melhor lhes conviesse, adaptá-los a circunstâncias específicas e organizá-los a seu modo, como se pode comprovar nas diversas miscelâneas manuscritas e antologias poéticas produzidas por particulares.

O trabalho de Marotti aponta para um uso elitista da rede de difusão da comunicação manuscrita, mas não é difícil perceber a ligação entre essa sua conclusão e a documentação que a fundamenta, formada basicamente por textos e autores que circulavam nesses meios.<sup>42</sup> Outros estudos, porém, indicam uma multiplicidade de usos da divulgação manuscrita e de sua verificação nos diversos estratos sociais da época moderna. Para além da lírica, e principalmente pela ligeireza proporcionada, as mãos dos copistas foram ainda largamente utilizadas na difusão de notícias que, caso enfrentassem o longo processo de editoração e impressão, se tornariam datadas e, conseqüentemente, perderiam o seu caráter de novidade. Para o mesmo século XVII inglês, Harold Love aponta a formação de uma extensa rede de informantes que mantinha os *gentlemen* do interior a par das últimas novidades londrinas por meio de comunicação epistolar.<sup>43</sup>

No caso ibérico, há referências de uma profusão de escritores, copistas e “escrevedores de cartas” que se ocuparam em satisfazer demandas tão diversificadas quanto copiar documentos reais ou produzir “[...] sermões, cartazes de combate e desafio, libelos difamantes, breves vidas de santos, testemunhos de milagres ou êxtases, profecias, vaticínios, comédias e todo o tipo de *papéis* que pudessem ou não chegar à imprensa”.<sup>44</sup> À medida em que caminhamos para além dos círculos de poder e das elites de sangue ou de letras, é possível perceber o quanto escritos de naturezas variadas se fizeram presentes nos mais diferentes lugares e situações. Antóni Castillo Gómez demonstra como, em Madri, Toledo, Sevilha ou Lisboa – como deixou testemunho

---

41 BOUZA ÁLVAREZ, 2001-2002, p. 67-68. Segundo o autor, tanto o *His Majesties Instructions to His Dearest Sonne, Henry the Prince*, de Jaime VI Stuart, quanto o *Considerations politiques sur les coups d'état*, de Gabriel Naudé, foram impressos em pequenas tiragens, no intuito expresso de facilitar a leitura, e não para torná-los públicos. Ao mesmo tempo, “uma obra como o *Nobiliario* do conde de Barcelos circulava manuscrita por Espanha e Portugal no século XVII, em inumeráveis cópias, de modo que estava ‘mais vulgarizada’ que muitos impressos”.

42 MAROTTI, 2004, p. 56-57, 61. Entre os meios que o autor elenca estão as *Inns of Court*, ambientes domésticos da aristocracia e da classe média e a universidade. Esta última teria supostamente permitido, por uma maior heterogeneidade na sua composição social, que as práticas de transmissão manuscrita atravessassem cisões de classe.

43 LOVE, 1998, p. 9.

44 BOUZA ÁLVAREZ, 2001-2002, p. 80, grifo do autor.

Damião de Góis<sup>45</sup> –, profissionais da escrita se ajuntavam em pontos estratégicos das cidades e ali alugavam o serviço de suas penas para fins os mais diversos. A presença crescente destes profissionais, ao lado dos registros de “cédulas, memórias, livros de contas, cartas e bilhetes, guardados em arcas, arquivos ou pequenos arquivos particulares”, sugere o grau de inserção da palavra escrita no cotidiano da época,<sup>46</sup> ao ponto dela ter se tornado uma realidade até mesmo para os iletrados.<sup>47</sup>

Da profissionalização do copiator de livros às escrituras produzidas no cárcere,<sup>48</sup> passando pela presença maciça, de alto a baixo na escala social, de textos com orientação mágica,<sup>49</sup> a intensidade e a heterogeneidade da atividade manuscrita moderna sugerem que, longe de se excluírem mutuamente, textos impressos e copiados à mão conviveram longamente, de maneira dinâmica e muitas vezes complementar. Em determinadas zonas, a circulação manuscrita era francamente majoritária. Esse era o caso da divulgação de novelas, especialmente as de cavalaria, e da já comentada difusão da lírica, para não citar a demanda por livros de partituras musicais ou noutras línguas, como o hebraico e grego, que exigiam caracteres especiais difíceis de encontrar ou cujo trabalho para imprimi-los não se justificava financeiramente.<sup>50</sup> Noutras vezes, a modalidade de circulação manuscrita se apropriava de obras já impressas, quando estas rareavam ou havia alguma precariedade na sua difusão.<sup>51</sup>

---

45 GÓIS, Damião de. *Descrição da cidade de Lisboa*. Lisboa: Frenesi, 2009. p. 50.

46 CASTILLO GÓMEZ, Antonio. *Entre la pluma y la pared: una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*. Madri: Akal, 2006. p. 7-9.

47 BOUZA ÁLVAREZ, Fernando Jesús. *Communication, knowledge, and memory in Early Modern Spain*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2004. p. 39.

48 CASTILLO GÓMEZ, Antonio. Escrito en prisión: las escrituras carcelarias en los siglos XVI y XVII. *Península: revista de estudos ibéricos*, Porto, 2003, n. 0, p. 147-170. p. 147-170; CASTILLO GÓMEZ, 2006, p. 95-153.

49 MARQUILHAS, Rita. *A Faculdade das Letras: leitura e escrita em Portugal no séc. XVII*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. p. 60-78.

50 MCKITTERICK, David. *Print, Manuscript and the search for order, 1450-1830*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 11.

51 O exemplo utilizado por Ana Isabel Buescu é loquaz para descrever essa situação. Numa cópia da *Summa Política* de Sebastião César de Menezes, realizada com “letra do século XVIII”, lê-se, na “Advertência” que antecede o texto: “A raridade deste livro, e o não ser fácil encontrar-se impresso, por mais diligencias, que se tem feito, excepto na mão do Exm. Conde de S. Dumil, que custou muito emprestallo, foi a causa de se mandar copiar, para que os curiosos se pudessem aproveitar das suas lições”. BUESCU, Ana Isabel. *Memória e poder: ensaios de história cultural (séculos XV-XVIII)*. Porto: Cosmos, 2000. p. 41, ver especialmente capítulo “Cultura impressa e cultura manuscrita em Portugal na Época Moderna: uma sondagem”. p. 29-48; BOUZA ÁLVAREZ, Fernando Jesús. *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*. Madri: Marcial Pons, 2002. p. 16-17.

## Rastreamento as cópias subsistentes

É exatamente aqui, examinando as encruzilhadas entre as modalidades de divulgação manuscrita e impressa que o presente estudo se propõe a analisar livros de fundação produzidos por religiosas portuguesas sobre seus conventos. No centro da análise estão as duas obras já citadas: o *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* e a *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus das religiosas descalças de Lisboa*. Esta escolha se explica por duas razões. Em primeiro lugar, estes dois textos jamais ganharam o prelo, ainda que a autora do *Tratado* do Convento de Jesus de Setúbal tenha se esforçado para tanto. Estudá-las é também, por isso mesmo, compreender um dos lugares reservados ao manuscrito no Portugal seiscentista e, em particular, aquele que orbitava o universo das clausuras. Mas estes dois livros de fundação não são os únicos que tiveram essa sorte. O que os torna particularmente especiais, e aí reside a segunda razão do recorte, é o fato de ambos subsistirem em mais de uma cópia e destas guardarem algumas diferenças substanciais entre si.

Do *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, a presente pesquisa detectou quatro cópias subsistentes, três produzidas ainda no século XVII e uma no XVIII. Três delas fazem parte, atualmente, do acervo da Biblioteca Nacional de Portugal (BNP) e, uma última, da Biblioteca Pública Municipal de Setúbal (BPMS).<sup>52</sup> De todas, só a mais recente, o códice 549 da BNP, pode ser datada com alguma segurança: foi mandada fazer em 1784 por frei Alexandre da Sagrada Família (1737-1818), franciscano formado nos quadros do Convento de Nossa Senhora dos Anjos de Brancanes<sup>53</sup> e depois nomeado Bispo de Malaca e Timor (1781) e de Angra (1811), e por ele doada à sóror Ana Maria do Amor Divino, religiosa do Convento de Jesus de Setúbal, em 1810. Como consta de umas “Noticias previas” anotadas em umas páginas em branco que abrem o volume, este foi copiado a pedido do próprio frei Alexandre, a partir de uma outra cópia a que teve acesso. Mas esta não teria sido a primeira vez que o frade teve contato com a obra de Leonor de São João. Anos antes, quando da revista da cela de um outro missionário de Brancanes, recém-falecido, fr. Alexandre já havia se deparado com cópia do *Tratado*, que mandou devolver ao Convento de Jesus por julgar que pertencia à comunidade e “andava furtada”. Antes de fazê-lo, contudo, tomou algumas

---

52 BNP, Reservados, Cod. 549, 7686 e 11404; BPMS, Cód. LA V FL-111.

53 Fundado por frei Antonio das Chagas em Brancanes, próximo a Setúbal, o Convento de Nossa Senhora dos Anjos se notabilizou pela formação de quadros voltados para a missão. SANTÍSSIMA, Manoel de Maria. *Historia da fundação do Real Convento, e Seminario de Varatojo, com a compendiosa noticia da Vida do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas, e de alguns varoens illustres, Filhos do mesmo Convento, e Seminario, &c.* Porto: na oficina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1799. t. I., p. 131-162; GODINHO, Manoel. *Vida, virtudes, e morte com opinião de santidade do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas*. Lisboa: Na Offic[ina] de Francisco Borges de Sousa, 1762. p. 157-163.

notas sobre o livro que tinha em mãos e que cotejou com a cópia que posteriormente conseguiu e da qual mandou fazer, finalmente, a de 1784 – no ano, portanto, de sua partida para Angola “como subdito do Bispo Proprietário” de Luanda, de cuja diocese cuidou até fins de 1787.<sup>54</sup>

Graças às anotações de fr. Alexandre temos notícia de pelo menos três cópias do *Tratado*: a sua, de 1784; aquela da qual mandou que se fizesse cópia, cuja identificação é difícil precisar com segurança; e uma terceira, que encontrou na cela do frade morto e que, segundo nos conta, havia pertencido anteriormente a Gregório de Freitas, “homem curioso, e erudito desta Villa de Setuval”, “mui afeiçoado aos livros” e que “chegou a juntar com grande despesa uma escolhida e numerosa livraria”, nos dizeres de Inocêncio da Silva.<sup>55</sup> Pelos apontamentos que frei Alexandre fez desta terceira cópia, aliás, é possível arriscar que se trata do códice 11404 da BNP, já que ambos os exemplares apresentariam a mesma ordenação de suas partes e seriam antecedidos por umas armas portuguesas e um dístico (Figura 1).<sup>56</sup> Há, contudo, uma discrepância na quantidade de capítulos na sua quinta e última parte: o devolvido por fr. Alexandre ao convento só ia até o 18º capítulo, relativo à vida e morte de sóror Lourença de São João; o códice 11404, no entanto, segue até o 22º, tratando de alguns abadesados entre o 19º e o 21º e, ao fim, dedicando o 22º à “Acclamação del Rey D. João 4º”.<sup>57</sup> Esta diferença pode, em parte, ser explicada pela ausência, também no códice 11404, de qualquer referência sobre os capítulos 18º ao 22º em sua Tábua de Capítulos, ao passo em que estes não deixam de constar nele. Teria fr. Alexandre feito seus apontamentos sem consultar o livro em sua inteireza, fiando-se apenas em sua Tábua de Capítulos incompleta? Esta parece uma hipótese razoável, ainda que contradiga a posição de Ana Maria do Amor Divino a este respeito<sup>58</sup> e, ao fim, a ausência do 18º capítulo na Tábua do códice 11404 reste – pelo menos por enquanto – irresolúvel.

54 BNP, Reservados, Mss. 256, n. 2, “Manifesto justificativo q fez D. Fr. Alex[andre] Mis[sionário] de Brancanes, e B[ispo] de Malaca, a Soberana quando elle se achava Governador do Bispado de Angola fazendo as vezes do seu proprio B[ispo]”; MONTEIRO, Ofélia M. Caldas Paiva. *D. Frei Alexandre da Sagrada Família: a sua espiritualidade e a sua poética*. Coimbra: Coimbra Editora, 1974. p. 12-27.

55 SILVA, Inocêncio Francisco da. *Diccionario Bibliographico Portuguez*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859. t. III. p. 163.

56 As figuras mencionadas no texto estão no Apêndice deste livro.

57 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 12v-13.

58 Segundo sóror Ana Maria, a cópia anteriormente pertencente a Gregório de Freitas – e por conseguinte aquela que fr. Alexandre da Sagrada Família consultou, anotou e devolveu ao Convento de Jesus – seria a que hoje é parte do acervo da BPMS, já que, segundo a autora, esta contava com algumas anotações suas autógrafas, como é o caso da adição do letreiro que cobria a sepultura da fundadora Justa Rodrigues. AMOR DIVINO, Ana Maria do. *Memorias Historicas do Real Convento de Jesus de Setúbal*. Setúbal, Mss., 1796-1820. t. I (MSLiv 846), fols.124-125; L. de SÃO JOÃO, 1630-1644. (BPMS, LA V FL-111), fol. 40.

As outras cópias localizadas ao longo dessa pesquisa são os códices 7686 da BNP e aquele em posse da BPMS (LA V FL-111). Há razões para crer que estes carregam as primeiras versões finalizadas do *Tratado* – interpretação compartilhada por Ivo Carneiro de Sousa no que se refere ao códice 7686<sup>59</sup> –, depois de emendas e acrescentamentos sugeridos ao longo dos seus quase quinze anos de feitura. Estes detalhes fazem destes exemplares fontes cruciais para compreender o processo de composição de sóror Leonor de São João, que explorarei com mais vagar no terceiro e no quarto capítulos deste livro. Seria alguma destas cópias a fonte de onde frei Alexandre mandou que se tirasse a sua? Difícil afirmar com precisão, e a resposta a essa pergunta pode ser “sim e não”, já que elas parecem conter trechos provenientes de diferentes traslados (mudam constantemente a caligrafia e tipo de papel), reunidos como à guisa de esboço. Não seria forçoso arriscar, inclusive, que estes códices constituem, na verdade, cópias de trabalho sobre as quais a própria Leonor de São João ou outra continuadora sua tentaram ajustar a obra e finalizá-la. A paginação do códice 7686, por exemplo, que Ivo Carneiro de Sousa chamou apropriadamente de “incompetente”, é fruto de mãos mais tardias e foi adicionada por sobre uma encadernação desleixada, que separa trechos de capítulos interpolados negligentemente.

Para além destas quatro cópias mencionadas acima, a própria Ana Maria do Amor Divino dá notícias da existência de mais duas. Uma mandada fazer por aquele mesmo Gregório de Freitas – da qual nem ela, nem eu achamos notícias – e outra, incompleta, que a mesma religiosa encontrou, em seu tempo, na escola do convento, “para lição espiritual das noviças”.<sup>60</sup> Desde já, a mera detecção dessas reproduções, dispersas intra e extramuros, em mãos de religiosas, frades ou gente que, por sexo, ofício ou estado, pouco parece ter a ver com conventos, sinaliza para a variedade de usos e interesses suscitados pela leitura de uma obra singular.

Ao longo deste livro, todas as citações ao *Tratado*, quando não anunciadas de outra forma, são referentes ao códice 11404 da BNP. A minha opção por proceder assim reside no fato da encadernação do códice 7686, como dito acima, ser pouco aclaradora para fins de referência, e pelo fato do códice 549 ser cópia temporã. Ao mesmo tempo, também levo em consideração o fato do códice 11404 ser, até onde foi possível rastrear, a primeira versão finalizada a incluir emendas sugeridas para a obra. Não quero, com

---

59 Por este exato motivo, Sousa decidiu por transcrevê-lo e utilizá-lo em sua tese sobre a espiritualidade praticada nos círculos íntimos da rainha d. Leonor (1458-1525). SOUSA, Ivo Carneiro de. *A Rainha da Misericórdia na história da espiritualidade em Portugal na Época do Renascimento*. 1992. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1992. t. 2, p. 625-627. (“Cartas, textos e outros documentos”).

60 AMOR DIVINO, 1796-1820, t. I (ANTT, MSLiv 846), fols. 24v-25; 124-125. A escola era um espaço físico em separado, no qual noviças e professoras eram iniciadas tanto nos rituais que marcariam suas vidas dali em diante quanto nos meandros do cotidiano do convento. SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 89-98v.

isso, atribuir a esta ou àquela o caráter de versão original ou definitiva, incompleta ou acabada. Todas elas, quando analisadas em conjunto, são reveladoras dos diferentes estágios por que passavam composições deste tipo, assim como dos múltiplos agenciamentos que interferiam no processo de sua organização. O códice 11404 parece apenas ser o último estágio do longo vaivém que representou a confecção do *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setubal*. Partir dele para, ocasionalmente, contrapô-lo aos demais é uma opção meramente expositiva.

Quanto à *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa*, rastreei três cópias, duas delas em posse da BNP (códices 10998 e 12979) e uma do Museu Nacional de Arte Antiga (MNAA, Res. 26879). Suas datações, como no caso do *Tratado*, são um tanto problemáticas, e as notícias sobre seus primeiros parapeiros são ainda mais obscuras (não há nenhum frei Alexandre da Sagrada Família a nos guiar nessas paragens). Mesmo que nenhuma delas pareça ser a primeira versão finalizada da obra, o códice 12979 carrega um texto nitidamente posterior aos demais. Se não é possível afirmar se o códice 12979 foi uma cópia realizada posteriormente, é lícito crer que o texto que ele veicula é de fato mais recente, sobretudo porque constitui o resultado de obliterações e reescritas feitas a partir das versões contidas nos outros dois exemplares detectados – examino, com mais vagar, a natureza dessas alterações nos capítulos 3 e 4. Pela mesma razão apontada acima, para o caso do *Tratado*, optei por tomá-lo como referência para citações.

O texto presente na cópia em posse do MNAA não difere muito daquele do códice 10998 da BNP. O que torna este manuscrito peculiar, no entanto, é o fato dele não carregar apenas a *Notícia* em seu interior. Após o término desta, o volume prossegue com algumas biografias avulsas de religiosas que habitaram o convento e faleceram para além das balizas temporais que a definem, cujas últimas informações, como dito mais acima, reportam ao ano de 1652. Estas breves vidas de religiosas que faleceram entre esse mesmo ano e 1679 oferecem dados fundamentais na busca pela autoria da *Notícia*, na medida em que tocam em nomes de religiosas a quem a obra já foi atribuída. Para além disso, pelos seus próprios formatos e pela utilização que foi feita delas posteriormente, estas vidas sobressalentes também oferecem pistas interessantes para compreender uma certa tradição de escrita praticada no interior do Convento da Madre de Deus de Lisboa.

\*\*\*

Ao longo deste estudo, cuido em especial da maneira como as autoras de livros de fundação conceberam seus trabalhos, dos motivos que as levaram a tomar a tarefa para si, dos objetivos (declarados ou dedutíveis) que desejavam alcançar com as obras, dos diversos formatos que escolheram para apresentar seu resultado final e, não

menos importante, dos conteúdos que decidiram veicular através deles. Uma questão de fundo, essencial para compreender a atividade dessas freiras escritoras, reside no fato dos livros de fundação não constituírem mais do que uma pequena parcela da produção literária feminina – e mesmo conventual – do Portugal Moderno. No primeiro capítulo – “A instrução feminina e os usos alargados da escrita conventual” –, busco situar estas obras num circuito mais ampliado da tomada da palavra escrita por mulheres, povoado não apenas pelos gêneros que constituíram o seu núcleo mais prolífico e conhecido – a produção epistolar, a lírica e o registro biográfico e autobiográfico de religiosas destacadas em virtude –, mas também por utilizações mais prosaicas – como requisições enviadas ao rei por motivos variados – ou mesmo menos ortodoxas – como a reprodução de fórmulas mágicas com fins protetivos. Ao mesmo tempo, este primeiro capítulo põe em perspectiva diferentes concepções sobre a instrução feminina e o exercício da escrita por mulheres, em voga no período em que elas permaneceram em atividade.

O objetivo do segundo capítulo – “A forma, que de ordinário se usa” – é o de compreender os modelos que podem ter orientado diretamente a composição dos livros de fundação. Por um lado, interessa anatomizá-los, comparando seus formatos e a organização interna que os estruturam; por outro, na medida em que uma análise deste tipo inevitavelmente resvala no conteúdo e no temário que preenchem suas páginas, este segundo capítulo também trata de estabelecer conexões entre livros de fundação do Portugal seiscentista e um interesse mais generalizado pela produção de obras que manipulassem a memória de institutos religiosos. Os séculos XVI e XVII assistiram, de fato, ao aprofundamento, tantas vezes tingido de rivalidades e polêmicas, da busca por coerências identitárias que definissem melhor as fronteiras entre as diferentes ordens religiosas. Mas uma componente fundamental nesta tendência, no período estudado, dizia respeito ao uso dos fundos arquivísticos conventuais como fontes para a escrita e, igualmente importante, para sua validação. Os livros de fundação escritos por religiosas portuguesas não estiveram desconectados dessa inclinação.

No terceiro capítulo – “Os livros de fundação em defesa de suas comunidades” –, atento para o fato de que, por mais que os formatos assumidos pelos livros de fundação e o temário neles incluído possam estar atrelados a um *modus faciendi* mais ou menos predefinido – ainda que seja impossível afirmar a existência de um cânon a regê-los –, estes textos se comunicavam com o plano local de sua escritura, com interesses bem fincados em questões que mobilizavam seus conventos nos momentos em que foram redigidos. Desse modo, argumento que os usos feitos do estilo de conceber a escrita de história religiosa, que conservam uma aparência tradicional e parecem se ancorar em certas expectativas previamente conformadas, cedem espaço para articulações de natureza mais pragmática e terminam por concretizar um espaço de negociação para suas escritoras e para as comunidades que elas pretendiam representar. Esta propensão

se revelava em exemplos diversos, fosse na construção de um registro dos principais atos de cada abadessado, na fixação por escrito dos direitos e privilégios de cada casa, na exaltação e enumeração das relíquias existentes nas capelas e igreja do convento ou no azeitamento dos vínculos entre os conventos, a corte e as famílias fidalgas.

O quarto e último capítulo – “Registrar, educar, emendar” – é dedicado a esquadrihar as formas de que os livros de fundação se utilizam para compor um quadro do cotidiano vivido (e pretendido) em suas casas. Nele, interessa, num primeiro momento, compreender de que maneira estes textos, ao passo em que criavam caracterizações de uma vida claustral que servisse para propagar o prestígio de suas instituições para além de seus muros, também veiculavam modelos de comportamento para – antes de mais nada – suas próprias religiosas e noviças. Fundadas tanto em abordagens prescritivas (baseadas nas regras e constituições que regiam a vida consagrada) quanto em coletâneas de *exempla* (reuniões de relatos biográficos que fornecessem padrões passíveis de imitação), o fato é que essas obras terminavam por tocar em temas controversos, na caracterização do perfil de religiosa ideal. Por isso, neste capítulo, também trato de algumas obliterações sofridas por ambos, no processo de suas composições.

\*\*\*

Este livro é uma versão da tese defendida por mim em 2013, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia. Ele e ela são o resultado de um projeto que se alongou no tempo e que, naturalmente, foi colhendo contribuições ao longo do caminho. Agradeço a Lígia Bellini, em primeiro lugar, pela orientação zelosa e amiga ao longo dos anos. A Evergton Sales Souza, pelo diálogo e apoio constantes, também desde sempre. A José Adriano de Freitas Carvalho, pela atenção com que leu e comentou estas páginas, assim como pela amizade que daí surgiu. A Zulmira Santos, pelos rumos que seus conselhos deram às pesquisas e pela acolhida no Porto, agradecimento que estendo a Pedro Vilas Boas Tavares. A Cândido da Costa e Silva e Leila Mezan Algranti, pelas críticas e sugestões saídas de uma leitura cuidadosa, por ocasião da defesa da tese. A Antonio Luigi Negro, pelo aprendizado que vai além de nossos temas de pesquisa e áreas de interesse. Todos compartilham os créditos do que de bom seguir nessas páginas.

Também sou grato aos colegas e amigos Paula Almeida, Camila Amaral, Érica Lôpo de Araújo, Camilla Costa, Leonardo Coutinho, Maria Dias, Camilo Fróes, Carlos Silva Jr., Amanda Luz, Ediana Mendes, Michael Minihan, Inês Nemésio, Edianne Nobre, Maria Edith Pacheco, Jacira Primo, Laís Viena, Rebeca Vivas e Roberto Zahluth.

Ao CNPq, pelo apoio às minhas pesquisas na pós-graduação. À CAPES, pela temporada de estudos no exterior.

Por último, e por isso mesmo mais importante, a Natasha Alarcon.

# *Capítulo 1*

---

A INSTRUÇÃO FEMININA E OS USOS  
ALARGADOS DA ESCRITA CONVENTUAL



A pluralidade da produção manuscrita e o fato de que os livros compunham apenas uma fração do que saía das casas impressoras – entre libelos, panfletos, petições, letrados, formulários, notas, receitas, certificados e muitos outros tipos de “efêmera” e de “trabalhos impressos”<sup>61</sup> – dão uma ideia das relações complexas que os modernos mantinham com a palavra escrita, fosse ela manuscrita ou impressa. Este modo heterogêneo e centrífugo de encarar a história do livro e da leitura, percebida nas especificidades que construíram seus usos em contextos particulares, é especialmente útil para compreender o mundo da escrita feminina que vicejou dentro dos conventos portugueses. A carta de frei Acúrsio de São Pedro, que abre a introdução deste trabalho, por exemplo, nos informa que as freiras foram instadas a ler, em comunidade e em intervalos regulares, as vidas das religiosas descritas no *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*. Na mesma carta, o frade ainda fazia questão de desaconselhar o empréstimo do livro para alguém de “fora”. De partida, temos o exemplo de um livro de fundação que poderia ser objeto de apropriações diversas: aos olhos de fr. Acúrsio, algumas deveriam ser estimuladas; outras, evitadas e mesmo banidas.

Registros de natureza diferente também servem para ilustrar a pluralidade que pautou o uso da escritura dentro dos conventos no Portugal Moderno. Isabel Morujão, ao estudar o catálogo da biblioteca do Convento da Madre de Deus de Lisboa, feito para atender a um edital da Real Mesa Censória de 1769, chamou atenção para a ausência significativa dos manuscritos produzidos por religiosas que, como sabemos através de outras fontes, frequentavam as leituras das freiras. Como a autora explica, parte desse silêncio pode ser associada ao receio de informar o público exterior de um “certo protagonismo feminino” na escrita, “[...] que poderia suscitar, dentro e fora do convento, sentimentos e sensibilidades difíceis de gerir”.<sup>62</sup> Como veremos no quarto

---

61 CHARTIER, Roger. The printing revolution: a reappraisal. In: BARON, Sabrina Alcorn; LINDQUIST Eric N.; SHEVLIN, Eleanor F (ed.). *Agent of change: print culture studies after Elizabeth L. Eisenstein*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2007. p. 397-408.

62 MORUJÃO, 2002, p. 165.

capítulo, a apreensão que acompanhava a divulgação do que era lido dentro dos conventos pode justificar muitas atitudes, desde a montagem de um catálogo como o de 1769 quanto a definição do tipo de conteúdo que deveria figurar nas obras escritas pelas próprias religiosas, fossem elas destinadas a um público mais amplo ou não. E, de fato, a listagem do referido catálogo, que exclui completamente obras manuscritas – produzidas ou não pelas próprias religiosas, vale dizer –, deixa muito a desejar quando damos crédito ao que já se comentou sobre a intensa atividade de escrita e leitura que se desenvolveu naquela comunidade.<sup>63</sup>

Não são poucos os exemplos de religiosas que fizeram largo uso da escrita no período, tanto nos conventos de Jesus de Setúbal e da Madre de Deus de Lisboa como na Província dos Algarves ou em todo o Reino. Somente para esta província franciscana, Jerónimo de Belém cita pelo menos treze religiosas que deixaram no mínimo uma obra manuscrita ou impressa ao longo dos séculos XVI e XVII. Este conjunto inclui sóror Leonor de São João, autora do *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, bem como as sóras Maria do Sacramento e Joanna da Piedade, a quem ele atribui a autoria de uma obra intitulada *Fogueiras*, que sabemos se tratar da *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus* e de outros três volumes que compunham sua continuação, escritos no século XVIII.<sup>64</sup> Para além das crônicas,<sup>65</sup> Belém

---

63 Outras motivações devem entrar nessa equação e uma delas guarda semelhanças com a exclusão de obras de autores jesuítas do mesmo catálogo da biblioteca do convento. Isto pode ter sido fruto de um esforço de saneamento da imagem que se queria passar para a Real Mesa Censória, já que os autores da companhia, à altura do lançamento do edital, encontravam-se em descrédito no Reino. É o que acontece, por exemplo, com as de Alonso Rodrigues, que frequentavam as leituras das religiosas do Convento da Madre de Deus de Lisboa. Da mesma maneira, a omissão de obras escritas pelas próprias religiosas podia ser um modo simples de evitar qualquer vontade de verificação do conteúdo das mesmas ou das livrarias conventuais. MORUJÃO, 2002, p. 118, 163-165; TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: C.I.U.H.E., 2005. p. 77; ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: HUCITEC: FAPESP, 2004. p. 54; SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 94; SÃO JOZÉ, Maria Thereza de. *Praticas Espirituaes entre as religiozas na festa e outavas do Natal*. Lisboa, Mss., 1724, fol. 56v.

64 Sobre a atribuição da autoria da *Notícia* e de suas continuações do século XVIII, conferir o capítulo “Os livros de fundação em defesa de suas comunidades”.

65 BELÉM, Jerónimo de. *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia do nosso serafico padre S. Francisco, em que se trata de sua Origem, Progressos, e Fundações de seus Conventos*. Lisboa: Ignácio Rodrigues, 1750. pt. I. p. CCXXVII-CCLXIX. Ao lado das duas crônicas coletinas, Belém também cita as produzidas por religiosas dos mosteiros das flamengas em Alcântara e da Esperança de Vila Viçosa, além das continuações da *Notícia* do Convento da Madre de Deus de Lisboa, feitas pela sóror Maria Thereza de São Jozé: SPIRITU SANCTO, Catalina del. *Relacion de como se ha fundado en Alcantara de Portugal junto a Lisboa, el mui devoto Monasterio de N. S. de La Quietacion*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1627; BAPTISTA, Antonia do. *Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa*. Vila Viçosa, Mss., 1657; SÃO JOZÉ, Maria

atesta também a existência de obras de naturezas diversas, principalmente de textos de caráter religioso (tais como ofícios para festas de santos e orações), relações sobre a vida e a morte de freiras de virtude conhecida (ou que se queria, com o texto, dar a conhecer), comentários sobre a vida de santos e anotações sobre devoções específicas, tais como a dedicada ao Santíssimo Sacramento e à infância de Cristo, entre outras.<sup>66</sup>

Obviamente, estas não eram as únicas preocupações temáticas das escritoras portuguesas na Época Moderna. Uma breve busca na *Bibliotheca Lusitana* de Diogo Barbosa Machado revela uma intensa produção livresca feminina sobre assuntos tão diversos quanto a história, arquitetura, aritmética, filosofia, retórica ou matemática. Porém, contabilizadas todas as referências que aparecem na dilatada obra do abade de Sever, continua nítida a predominância de obras com temática religiosa, a maioria delas constituída por orações, orientações para a vida das freiras e/ou de beatas e poesias de cunho devocional. O próprio Barbosa Machado enumera ainda uma quantidade expressiva de professoras dos conventos da Província dos Algarves que deixaram trabalhos escritos até meados do XVIII. Uma entre as religiosas citadas é sóror Maria Magdalena (†1637), que produziu uma obra intitulada *Historia da vida, prerogativas, e louvores do Glorioso S. João Evangelista*, publicada em 1628.<sup>67</sup> Outra Maria Magdalena, esta de Jesus (1618-1701), de ascendência nobre e ligada à Corte, entrou no Convento da Madre de Deus de Lisboa em 1642 e deixou uma vasta obra, seguindo a senda das biografias, como *Vida de Fr. Christovao da Trindade... confessor da Madre de Deus* e *Vidas de algumas Religiosas insignes...* do mesmo convento. Outros escritos seus, no entanto, ultrapassaram esta inclinação “hagiografista”, como as *Meditações sobre as Antifonas, Comentarios mysticos sobre os Psalmos* e *Preparação para se receber o Santissimo Sacramento*.<sup>68</sup> Os textos desta religiosa indicam que, a par de entabular discussões de cunho religioso a partir de exemplos edificantes contidos no costume de construir biografias, algumas

---

Thereza de. *Praticas espirituas entre as religiozas na festa e outavas do Natal*. Lisboa, Mss., 1723, 1724; Idem. *Praticas espirituas entre as religiozas na festa e outavas do natal*. Lisboa, Mss., 1725.

66 Exemplos pontuais dessa produção conventual seriam as *Consideraçoes, e affectos para affervorar as almas em a devoção do Santissimo Sacramento, dispondo-se para o receber em os principaes Domingos, e festas do anno. Tratados breves da Oração para as tres vias, Purgativa, Illuminativa, e Unitiva, e outras advertencias para diferentes exercicios de perfeição. Exposição Paraphastica de alguns Psalmos de David em sentido mystico*, escrita por sóror Maria Magdalena no mesmo Mosteiro da Madre de Deus, ou uma *Oração, com que gratificava a Deus os beneficios, que de sua liberal mão tinha recebido*, de sóror Catharina do Salvador, do Mosteiro da Esperança de Vila Viçosa, que saiu impressa por: BELÉM, 1750, pt. 1, p. CCXXXVIII- CCLXIV; CARDOSO, Jorge. *Agiologio Lusitano dos santos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: na Oficina de Henrique Valente D'Oliveira, 1657. t. II. p. 47-48.

67 MACHADO, 1752, t. 3. p. 425; MAGDALENA, Maria. *História da vida, prerogativas, e louvores do Glorioso S. João Evangelista*. Lisboa: Antonio Alvarez, 1628.

68 MACHADO, 1752, t. 3, p. 426.

religiosas comentaram a liturgia católica de maneira mais aberta e direta. Mesmo que seus escritos sobre estes assuntos não tenham vindo à luz pelas oficinas tipográficas, a relevância de seu papel, pelo menos em âmbito local, nos é atestada pela redação de pelo menos duas *vidas* manuscritas a ela dedicadas por outras religiosas professoras na mesma casa.<sup>69</sup>

A associação entre vida claustral feminina e o acesso à educação letrada, normalmente concedida apenas aos homens (e só a alguns deles, diga-se de passagem), é recorrente em vários estudos dedicados a compreender o florescimento da literatura conventual moderna. Ao tecer considerações sobre a escrita de María de Ágreda (1602-1665), por exemplo, Antonio Castillo Gómez afirma que ainda que fosse, a rigor, um “espaço regido pelos atos de controle que ordenavam” as vidas das professoras – submetidas às condições estabelecidas por seus votos ou por suas convicções particulares, mas também pelo poder masculino personificado, antes de mais nada, nas figuras dos confessores e diretores espirituais –, o claustro não deixou de representar “um dos principais refúgios da escritura feminina”.<sup>70</sup> Por certo, é lícito crer que, em alguma medida e sem se deixar levar pelo raciocínio de que a reclusão claustral produzia um universo completamente isolado de interferências exteriores,<sup>71</sup> os mosteiros de alguma forma isentavam as mulheres de funções de casamento e de representações negativas de sua sexualidade, liberando-as para que se dedicassem a uma formação intelectual diferenciada.<sup>72</sup> Esta formação, por sinal, não estava limitada apenas ao letramento e à escritura feminina, mas incluía uma série de atividades que estimularam o aparecimento de musicistas, cantoras, pintoras, escultoras. Atividades que, analisadas em seu conjunto, permitem que, por exemplo, os mosteiros femininos da Época Moderna sejam encarados como “centros de cultura”.<sup>73</sup>

69 Trata-se das sóras Maria Michaela dos Anjos, que entrou no Convento de Jesus em 1679, e Isabel Auta de São Joze, que fez profissão em 1684. MACHADO, 1752. t. 3, p. 428; BELÉM, 1750, pt. 1, p. CCLXIV- CCLIX.

70 CASTILLO GÓMEZ, Antonio. La pluma de Dios: María de Ágreda y la escritura autorizada. *Via Spiritus*, Porto, n. 6, p. 103-119, 1999. p. 103.

71 MORUJÃO, 2002, p. 112.

72 BELLINI, Lúcia. ‘Penas, e glórias, pezar, e prazer’: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime. In: BELLINI, Lúcia; SOUZA, Evergton Sales; Sampaio, Gabriela dos Reis (org.). *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba: Corrupio, 2006. p. 81-105. p. 87-88.

73 EVANGELISTI, Silvia. *Nuns: a history of convent life 1450-1700*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 67-68, 99-173; POMATA, Gianna; ZARRI, Gabriella. I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco. In: CONVEGNO STORICO INTERNAZIONALE, 2000, Bologna. *Atti [...]*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; ZARRI, Gabriella; BARANDA, Nieves. Presentazione - Presentación. In: ZARRI, Gabriella; BARANDA, Nieves. *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Firenze: Firenze University Press; Madrid: Uned, 2011. p. 1-11. p. 1-3; LOWE, Kate J. P. *Nun’s chronicles and convent culture in renaissance*

A determinação de como se dava essa formação e de quais trajetórias permitiam que a essas mulheres fossem oferecidas as ferramentas necessárias à sua entrada numa área de atuação predominantemente masculina é uma questão incontornável. Mas num ambiente carente de instituições que cultivassem o ensino para mulheres, como foi o caso português até a segunda metade do século XVIII,<sup>74</sup> os caminhos percorridos em busca da instrução das meninas parecem realmente ter sido os das soluções particulares, fomentadas nos ambientes familiares permeáveis a esta prática, nos limites do autodidatismo ou nas oportunidades que iam sendo progressivamente oferecidas pelos conventos em que “havia uma atmosfera cultural suficientemente consolidada” para tanto<sup>75</sup> – e que, sob pena de continuarmos a riscar a superfície generalizante das análises, urge por maior precisão de datas, regiões, costumes particulares... De qualquer modo, a instrução feminina parecia de fato rondar os dois polos que delimitavam, espacial e relacionalmente, o universo das mulheres e de suas escrituras: “a família e o convento”.<sup>76</sup>

---

*and counter-reformation Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 263-394; WOODFORD, Charlotte. *Nuns as historians in early modern Germany*. Oxford: Clarendon Press, 2002. p. 32; CABIBBO, Sara. Perspectives pour une histoire institutionnelle et culturelle des espaces religieux féminins dans l'Italie moderne. In: MOSTACCIO, Silvia (ed.). *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux: L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2010. p. 13-27; ALGRANTI, 2004, p. 23-74. A ideia de que os conventos representavam ambientes de maior liberdade para as mulheres, e não só quando esta se referia à possibilidade de desenvolver atividades artísticas ou literárias, é literalmente exposta por Ana Maria do Amor Divino em suas *Memórias Históricas do Real Convento de Jesus de Setúbal*, ainda que, no caso, esta autora alinhe esta associação com a lassidão que, então, grassaria na casa: “Tal foi hua, que perguntada cá dentro pelo motivo da sua vinda; respondeu = Se não há achar hum homem capaz = Tal foy outra, que a semelhante pergunta disse = Eu não gostava; mas a Mana N. (era huma freira, que prezente estava) me dizia, *que isto cá dentro era melhor do que se cuida lá fora, por que há mais liberdade que lá fora*”. AMOR DIVINO, 1796-1820, t. I, grifo meu. (ANTT, MSLiv 846), fol. 110.

- 74 Os primeiros estabelecimentos com essa finalidade só surgiriam em Portugal com a chegada de ordens religiosas conhecidamente vocacionadas para a educação de meninas (as visitandinas e as ursulinas, nomeadamente), e sua atuação se concentraria sobretudo com as oriundas de estratos sociais mais elevados. Este é o caso do Colégio das Ursulinas de Vila de Pereira (1748), dos das Chagas de Viana do Castelo (1777) e Braga (1784), e do Mosteiro da Visitação, das visitandinas, em Lisboa (1784). SANTOS, Zulmira C. Para a história da educação feminina em Portugal no século XVIII: a fundação e os programas pedagógicos das visitandinas. In: SILVA, Francisco Ribeiro da et al. (org.). *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. v. 3, p. 985-1001; RIBEIRO, Arilda Ines Miranda. *Vestígios da educação feminina no século XVIII em Portugal*. Bela Vista: Arte & Ciência, 2002. p. 51-56.
- 75 MORUJÃO, Isabel. *Por trás da grade: Poesia conventual feminina em Portugal (Sécs. XVII-XVIII)*. 2005. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2005. p. 64-67; GRAÑA CID, María del Mar. Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio (comp.). *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Gedisa, 1999. p. 211-240. p. 225.
- 76 CAFFIERO, Marina. Per una storia delle scritture delle donne a Roma in età moderna e contemporanea. In:

Referências a ambientes familiares favoráveis – ou no mínimo tolerantes – à instrução feminina são recorrentes em textos que contam a vida de religiosas portuguesas. A par de um grande número daquelas que, ainda crianças, demonstraram vocação para as coisas espirituais pelas leituras que faziam de livros devotos – o que indica que tiveram acesso às letras logo nos primeiros anos de vida, ainda que não costume ficar claro como as pequenas aprenderam a ler –, outros casos dão conta de estímulos que iam além da simples permissividade paterna com o acesso a obras deste tipo. Isabel Morujão recenseia um bom número deles. A d. Margarida de Noronha (1550-1636), mais tarde Margarida de São Paulo no Convento da Anunciada de Lisboa, por exemplo, os pais ofereceram mestres “de quem aprendeu as letras, línguas e artes liberais”. Maria da Circuncisão, por sua vez, foi ensinada primeiramente pelos irmãos, “que tinham mestre de casa”, e depois seguiu seus estudos por gosto do pai.<sup>77</sup> Na falta de recursos para contratar um mentor particular para sua filha, a mãe de Antónia da Trindade (1579-?), que mais tarde professou no Convento de Nossa Senhora da Consolação de Figueiró, foi além, consentindo que ela trocasse “a saya pela loba, a roca pelo livro” e frequentasse a Universidade de Coimbra travestida de homem.<sup>78</sup> Nesta mesma instituição e também em trajes de varão, estudou Auta da Madre de Deus com a conivência do pai, que lá ensinava Direito Civil. Esses dois últimos casos, se não são exatamente exemplares dos caminhos normalmente trilhados por mulheres em busca de instrução, ilustram bem, pelos seus desfechos, quais alternativas lhes restavam uma vez terminada a farsa. Antónia da Trindade, segundo Damião de Froes Perym, abandonou os “perigos daquela liberdade” depois de avaliar sua situação com “maduro juízo” e decidir-se por deixar os estudos, “nas esperanças de melhor estado”.<sup>79</sup> Já Auta da Madre de Deus, pelo que nos conta Jerónimo de Belém, não pôde seguir adiante com o segredo que manteve “oculto por tantos anos”. Após a morte do pai e revelada sua condição, foi então cooptada pela rainha d. Leonor, que a admitiu entre suas

---

CAFFIERO, Marina; VENZO, Manola Ida (a cura di). *Scritture di donne: la memoria restituita*. Roma: Viella, 2007. p. 9-27. p. 17.

77 MORUJÃO, 2005, p. 64-65.

78 CARDOSO, Jorge. *Agiologio Lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: na Officina Craesbeekiana, 1652. t. I. p. 248; FROES PERYM, Damião de (SÃO PEDRO, João de). *Theatro heroico, abcdario historico, e catalogo das mulheres illustres em armas, letras, aççoens heroicas, e artes liberais*. Lisboa Occidental: Oficina da Musica de Theotonio Antunes Lima, 1736. t. I. p. 67.

79 Tanto o caso de Auta da Madre de Deus como o de Antonia da Trindade encontram eco na tradição clássica de Agnodice, que, vestida de homem, frequentou aulas de medicina, de que Damião de Froes Perym também trata. Aliás, o *Theatro Heroico* inclui ainda um verbete sobre Auta da Madre de Deus, apontando-a, no entanto, como natural de Lisboa. FROES PERYM, 1736, p. 48-50, 67-68, 123; POMATA, Gianna. *Storia particolare e storia universale: in margine ad alcuni manuali di storia delle donne*. *Quaderni Storici*, Bologna, v. 25, n. 74, p. 341-385, 1990. p. 350.

criadas e com quem tinha particular gosto em rezar o Ofício Divino – “[...] preferindo-a ás mais na estimaçã, pela sua grande sciencia, e docilidade de genio”. Mais tarde, visitando o Convento da Madre de Deus de Lisboa com a mesma rainha, e atraída “[...] dos bons exemplos das primeiras cultoras daquelle Paraizo da terra, com beneplacito da Magestade, ficou na clausura, onde, desprezando as falliveis esperanças, com que a lisongeava o mundo, recebeo o habito da primeira Regra de Santa Clara”.<sup>80</sup>

Tanto Perym quanto Belém qualificam a assunção do estado religioso como consequência das virtudes dessas duas mulheres. Mas não é insensato pensar que, em conjunção com a vocação religiosa – e não esqueçamos que as duas estudaram Teologia em Coimbra –, os ambientes conventuais teriam exercido alguma atração, para mulheres instruídas, pelas condições favoráveis que podiam oferecer a suas futuras atividades. Outros dois casos, que ilustram como a desenvoltura na escritura religiosa podia se manifestar como a continuidade de uma educação esmerada oferecida no ambiente familiar – reorientada ou matizada, naturalmente, por leituras e influências intramuros –, são os das irmãs Cecília del Nacimiento (c.1570-1646) e Maria de Santo Alberto (1568-1640), ambas religiosas do Convento de Nuestra Señora del Carmen de Valladolid. Filhas de um português que obteve certo reconhecimento na Salamanca e na Valladolid da segunda metade do século XVI, Antonio Sobrino, Cecília e Maria provavelmente encontraram na mãe, Cecília Morillas, a origem da erudição que lhes permitiu escreverem com desenvoltura, depois de professoras. Cecília del Nacimiento, por exemplo, deixou um conjunto largo e heterogêneo de escritos que exploravam a autobiografia, a lírica ou a glosa sobre passagens das Escrituras – fruto certamente da educação da mãe, que dominava o latim, além do francês e do italiano –, para não mencionar o gênero histórico, que explorou ao escrever sobre as vidas de dois de seus irmãos e ao compor uma obra sobre um dos conventos que habitou, a *Relación de la fundación del convento de carmelitas descalzas de Calahorra* (1643).<sup>81</sup>

É importante ter em mente, no entanto, que se o claustro de fato permitiu essa maior chegada – ou a continuidade de uma aproximação anterior – das mulheres ao mundo letrado, não foi sem reproduzir, no processo mesmo da construção dessa atividade, as hierarquizações e distinções que pautavam as posições ocupadas por essas mulheres nas diferentes teias de relações que frequentavam. As clarissas, em especial,

80 Sórora Aua da Madre de Deus também entra na lista de freiras escritoras de Belém, já que teve uma obra sua, o *Officium Sanctae Auctae Virginis, & Martyris*, impressa em Lisboa por Pedro Crasbeeck, em 1621. BELÉM, 1750, pt. 1, p. CCXXXVI-CCXXXVII; SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 126-126v.

81 CARVALHO, José Adriano de Freitas. Las cartas de la monja Cecilia del Nacimiento, OCD. Un diálogo: dudas y seguridades. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio; SIERRA BLAS, Verónica (coord.). *Cinco siglos de carta: historia y prácticas epistolares en las épocas moderna y contemporánea*. Huelva: Universidad de Huelva, 2014. p. 123-141.

estavam submetidas diretamente aos frades da Primeira Ordem de São Francisco,<sup>82</sup> e é possível ver a interferência destes em suas escritas através de sugestões para que abordassem certos temas, fizessem modificações localizadas em versões preliminares dos escritos ou até mesmo dessem usos específicos a eles, como podemos perceber na carta de fr. Acúrsio de São Pedro à abadessa do Convento de Jesus de Setúbal. Razões como estas indicam que escritos de homens e de mulheres devem ser postos em perspectivas distintas, quando estudados. Alguns textos de mulheres, de fato, não possuíam marcas de gênero que, no âmbito de uma difusão anônima, permitissem uma identificação imediata do sexo do autor. Mas, do contrário, as autoras que buscavam abertamente uma divulgação mais ampla de suas obras esbarravam em recepções fundadas numa tensão entre condescendência e detração explicável a partir de determinadas concepções sobre o papel social que as mulheres deveriam desempenhar.

## A instrução feminina

Por um lado, como apontado por Isabel Morujão, boa parte das expectativas em torno das mulheres gravitava a órbita de comportamentos associados à prudência, ao recolhimento, ao silêncio, à discrição e à humildade.<sup>83</sup> Características em parte vinculadas a um papel de guardiã da honra da casa e de seus familiares, a uma perspectiva positiva da natureza feminina ancoradas na longa duração<sup>84</sup> e consideradas importantes na manutenção de um equilíbrio doméstico em que homens e mulheres cumpriam funções complementares, ainda que desniveladas. Mas que fazem adivinhar, ao mesmo tempo, os limites que os separavam.

A ideia de que maridos e mulheres cumpriam funções distintas e contraponteadas é recorrente em obras de cunho moralizante produzidas no Portugal dos séculos XVI e XVII. Os espelhos, cartas e guias<sup>85</sup> que discorriam sobre o estatuto dos casados ou sobre a própria instituição do casamento, e que, conseqüentemente, também ter-

---

82 “Clara indigna serva serva [sic] de xpō e plãta do bēavēturado padre nosso sam francisco: promete obediēçia e reverēçia ao snōr papa Inoçēçio e aos seus soçessores canonicamēte entrãtes ã a Igreja de Roma. E assi como ã o p[ri]ncípio da sua cōvērssam ella cō suas irmãs jūtamente prometeo obediēçia a sam frãcisco: asi a promete inteiramēte guardar aos seus soçessores. E as outras freiras sejam theudas de obe[de]çer sempre aos soçessores de sam frãcisco: e aa Irmã clara e aas outras abbadessas a ella socedētes canonicamte electas”. BNP, Reservas, Cód. 7684, “Começasse ha confirmaçã da pmeira Regra das freiras pobres de scta clara”, 1531, fols. II-IV.

83 MORUJÃO, 2005, p. 36-37.

84 BELLINI, Lígia. *A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 51-55.

85 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.

minavam por tratar dos comportamentos, louváveis ou censuráveis, de maridos e esposas, oferecem algumas das melhores fontes para detectarmos os pensamentos, mesmo que imiscuídos em discussões de estados, acerca das diferenças entre os gêneros masculino e feminino, bem como sobre a natureza constitutiva da mulher e seu potencial em relação ao manejo da cultura letrada. Transparece nessas obras e autores, de partida, uma noção comum de que homens e mulheres possuíam obrigações distintas e especializadas de acordo com o seu sexo. Para João de Barros, autor da primeira obra impressa consagrada inteiramente ao casamento e publicada em 1540, *Espelho de Casados*, o “governo da casa” dependia tanto de um como de outro. Mas ao homem caberia “Negociar. Tractar. Ganhar. Defèder. Demãdar. e fazer outras cousas q sã neçesarias pa mãter sua casa”, enquanto à mulher conviria “guardar tudo e mãdar cõçertar sua casa: ter comer: e mesa prestes a seu marido”.<sup>86</sup> A harmonia no governo do lar também recebeu uma menção por Diogo de Paiva de Andrade em seu *Casamento Perfeito*, de 1630, onde o autor lembra que o equilíbrio ideal na matéria só era atingido com disciplina na divisão das tarefas e algum grau de companheirismo na sua execução. Na casa em que reina a desconfiança, “cada qual governa por seu caminho, tudo fica incerto, & sospeitoso: tudo variado, & descomposto”. Para atingir a perfeição, o homem deveria ocupar o seu lugar como “cabeça”, a quem “pertence a principal parte do governo”, mas as mulheres jamais deveriam ser excluídas a ponto de ficarem “em grao igual com os criados”. Em verdade, prosseguia Andrade, certas tarefas pertencem tanto a elas que, “se os maridos as governarem, serà muito grande defeito seu, & muito mayor desgoverno da casa”. A repartição se dá como em João de Barros: “a elles dà os negocios das portas a fóra, & a ellas os das portas a dentro”.<sup>87</sup>

“Os maridos, que em tudo querem mandar, são dignos de reprehensã igualmente aos que não querem mandar em nada”, afirmava Francisco Manuel de Melo em sua *Carta de guia de casados*, de 1651, compactuando com a ideia de que a manutenção da

86 “E ainda dizem os Theologos que lhe a de lavar os pes e a cabeça: mas esto entendese de Amor mas nam de Neçesidade”. BARROS, João de. *Espelho de casados*. Porto: Vasco Diaz Tanco de Frexenal, 1540. fols. XXXII(v)-XXXIII; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Ausência do marido e ‘des-governo’ da casa na época dos descobrimentos: algumas imagens da literatura e da tratadística moral ibérica. *Cadernos Históricas*, [s. l.], v. 7, p. 79-93, 1996a. p. 80.

87 Andrade esmaece um pouco as fronteiras da divisão das tarefas ao estimular que, mesmo nas “materias cujo governo totalmente pertence a elles [os maridos]”, as mulheres deveriam ser consultadas – “hé muita rezão q tambem ellas tenham seu voto; assi por não encorrerem neste trabalhoso encargo da desconfiança, que faz tão imperfeitos os casamentos; como porque já se vio, repararem ellas muitos erros a seus maridos, & atalharem a desaventuras que elles ouverão de padecer, se ellas não forão”. ANDRADE, Diogo de Paiva de. *Casamento perfeito em que se contem advertencias muito importantes pera viverem os casados em quitação, & contentamento; e muitas hystorias, & acontecimentos particulares dos tempos antigos, & modernos*: diversos costumes, leys, & ceremonias que teverão algũas naçoẽs do mundo: com varias sentenças, & documentos de Autores Gregos, & Latinos, declarados em Portuguez; tudo em ordem ao mesmo intento. Lisboa: Jorge Rodriguez, 1630. p. 54-55.

conformidade doméstica dependia da divisão das tarefas. Mas, um tanto mais afinado com a marca antifeminina que revestia a cultura ibérica de maneira alargada,<sup>88</sup> também argumentava que esta partilha deveria ser feita pelo homem – cabeça e esteio do lar –, de modo a liberá-lo das miudezas que desviavam seu pensamento de causas mais importantes. Já para as esposas, ao contrário, as pequeninas coisas eram “muito convenientes”. “Pergũto: Não se rira V. M. se víra hir hum elefante carregado cõ hum graõ de trigo na tromba? Si por certo; & e logo louvára a Deos se o visse levar no bico a hũa formiga”. A certa altura, Melo desata a aconselhar o nobre amigo, a quem a *Carta de guia* é endereçada, sobre os efeitos positivos do cultivo, por parte das esposas, de certas “curiozidades femeais”, como “serem prezadas de melhor marmelada, boas caçoulas, consoadas pontuaes, lavoeres exquisitos, pano delgado, & cousas semelhantes”. “Cevadas” estas suas práticas, as mulheres atavam-se aos negócios caseiros e “não lhe lembrão outros” que não lhes convinham bem. E enfadava-o “hũas que se metem em eleições de governos, julgar de brigas, praticar desafios, mover demandas”; e “outras que se prezaõ de entender versos, abocanhão em lingoajês alheas, tratão questões de amor, & de fineza, decõrão perguntas para gêtes discretas, trazem memorial de motes difficultosos”.<sup>89</sup> Em suma, que “Nos cuidados, & empregos dos homẽs não se metão as mulheres”. E no cerne da lógica que comanda a divisão do que competiria a cada sexo, Melo situa a mesma sabedoria vista em Barros e Andrade e codificada no rifão “Do homem a praça, da mulher a caza”.<sup>90</sup>

O desenho dessas zonas fronteiriças incide sem disfarces no tema da instrução feminina. Fazendo uso farto de adágios, aliás, Francisco Manuel de Melo cita, a certa altura, o que ouviu de um “chapado recoveiro” que “Deos o guardasse de mula que faz him, & de mulher que sabe latim”. Para além do gracejo, Melo apontava que o núcleo da questão não residia no fato de uma mulher ter ou não alcance suficiente para saber o latim, e nem no latim em si. Mas, sim, naqueles “outros saberetes” que vêm envoltos nele e deslocam a mulher do espaço que deveria ocupar.<sup>91</sup> A célebre afirmação, também dele e também presente em sua *Carta de guia*, de que “O melhor livro he a almofada, & o bastidor”,<sup>92</sup> deve ser encarada não só como um repúdio ao acesso

88 BOXER, Charles R. *A mulher na Expansão Ultramarina Ibérica. 1415-1815: alguns factos, ideias e personalidades*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977. p. 121-130.

89 MELO, Francisco Manuel de. *Carta de guia de casados. Paraque pello caminho da prudencia se acerte com a Casa do descanso*. Lisboa: na Officina Craesbecckiana, 1651, fols. 60, 66-66v, 83v.

90 Como Andrade, Melo também abre espaço para que as mulheres “sisudas” dessem – “modestamente” – seu parecer em algumas questões. *Ibid.*, fol. 81.

91 *Ibid.*, fol. 82v.

92 *Ibid.*, fols. 87-87v..

desbragado a livros por mulheres, mas também uma ode sarcástica ao recolhimento puro e simples tradicionalmente associado à domesticidade, uma vez que o trabalho com a agulha era considerado como um método de inculcar, nas mulheres, definições culturalmente partilhadas (ou melhor, pretendidas) de feminilidade e edificá-las moralmente, imprimindo-lhes o gosto pela laboriosidade, a obediência, o silêncio e a castidade. O bastidor, mais do que um simples objeto em que se assentassem e cristalizassem as diferenças entre homens e mulheres, ocuparia o lugar do livro como fonte superior de ensino às meninas.<sup>93</sup> A estas Melo não negava o acesso à instrução – apesar de afirmar que ainda ficava “com escrupulo sobre a liçaõ, em que muitas se occupaõ” –, mas decididamente o livro não constituía a melhor alternativa para dar-lhes o tipo de educação que lhes cabia.

O problema, portanto, não residia exatamente na incapacidade das mulheres em serem instruídas na educação letrada. Discordando dos que rebaixavam o potencial feminino em fazê-lo, Melo afirma que, pelo contrário, por “aquella sua [das mulheres] agilidade no perceber, & discorrer, em que nos fazem ventagões [entenda-se: a nós, homens], he necessario temperalla com grande cautela”: “Assi, pois nos não he licito privarmos as mulheres do sutilissimo metal de entendimento, com que as forjou a natureza; podemos, se quer, desviarlhes as ocasiões de que o agucem em seu perigo, & nosso dano. Façamos, senhor N. o que podemos”.<sup>94</sup>

As controvérsias em torno da instrução feminina e do questionamento sobre a capacidade das mulheres em aprender, de fato, remontavam a princípios do século XV e se comunicavam com a *Querelle des Femmes*, um debate inicialmente alimentado ainda no âmbito da difusão manuscrita e desenvolvido sobretudo no contexto francês e italiano, mas que reverberou por toda a Europa ao longo de pelo menos três séculos.<sup>95</sup>

---

93 É preciso atentar, no entanto, para os espaços de afirmação de uma “existência menos completamente submissa à ordem masculina” que linhas e agulhas poderiam conferir às mulheres. As associações entre texto e tecido – que possuem no verbo latino *texere* (tecer) uma raiz comum – também poderiam constituir uma rota de entrada para o universo da escrita e desaguar na superação de “coerções tradicionais”. CHARTIER, Roger. *Inscriver e apagar: cultura escrita e literatura (séculos XI-XVIII)*. São Paulo: Ed. UNESP, 2007. p. 211-212, 235-249. Ver também: SHIMIZU, Stacey. The pattern of perfect womanhood - feminine virtue, pattern books and the fiction of clothworking woman. In: Whitehead, Barbara (ed.). *Women's education in early modern Europe: a history, 1500-1800*. New York: Garland, 1999. p. 75-100. p. 75-80.

94 MELO, 1651, fols. 80-80v.

95 Desencadeada pela resposta da franco-italiana Christine de Pisan (1364-1430?) contra a misoginia declarada do *Roman de la Rose* – e sobretudo dos célebres adendos de Jean de Meung (c.1276) ao texto original de Guillaume de Lloris (c.1236) –, escrito no século anterior mas em voga no seu tempo, a *Querelle* conformou-se em um fluxo de textos e autores que se posicionavam diante da discussão acerca da natureza feminina: de um lado da contenda, os proponentes de sua dignidade, de suas qualidades e capacidades – e, no limite de formulações mais radicais, da sua superioridade diante do gênero masculino –; de outro, seus detratores. KELLY, Joan.

Mesmo que não sejam muito diretos os vínculos entre obras editadas em Portugal ao longo dos séculos XVI e XVII e a *Querelle*, que continuava e continuaria a alimentar os prelos em outras paragens, sobretudo se tivermos em conta o afastamento da componente dialógica e polemista que comandou a beligerância do gênero,<sup>96</sup> há diversos exemplos de textos e autores que exploraram temas e variações caros aos contendores daquela disputa. Por um lado, os mais propensos em defender a condição feminina parecem persistir em uma tendência de produzir e difundir textos que oferecessem catálogos de mulheres virtuosas, seguindo o estilo clássico de Plutarco recuperado pelo *De claris mulieribus* de Boccaccio, autor e obra intensamente explorados desde o princípio das contendas e pela própria Christine de Pisan, que a eles recorreu como fonte de mulheres virtuosas para ilustrar seus argumentos e subsidiar, com modelos históricos, bíblicos ou mitológicos, o *Livre de la cité des dames* e sua continuação, o *Livre des trois vertus*.<sup>97</sup> De uma galeria de exemplos de mulheres ilustres foi composta a primeira

---

Early feminist theory and the *Querelle des femmes*, 1400-1789. *Signs*, Chicago, v. 8, n. 1, p. 4-28, 1982. p. 9-11; KING, Margaret L. *Women of the Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. p. 187-188, 220 et seq.; CAMPBELL, Julie. *Literary circles and gender in early modern Europe: a cross-cultural approach*. Aldershot: Ashgate, 2006; GRAÑA CID, 1999, p. 221-222.

- 96 Segundo Maria de Lurdes Correia Fernandes, a atenuação dessas marcas polêmicas acena para uma maior adequação a uma intenção de ordem pedagógico-moral, num movimento em que o aspecto discursivo e literário da controvérsia cedia passagem ao interesse de definir e regular, de maneira mais pragmática, a instituição do casamento: “o que mostra que o casamento – instituição e estado – era um problema não apenas de ordem social e económica, mas, cada vez mais, também moral e espiritual”. Mas, curiosamente, parte dessa componente dialógica parece ter subsistido na coerência interna de alguns textos. O próprio *Espelho de Casados*, como visto, está assentado sobre um diálogo, aparentemente fictício, contra e favor ao casamento, é verdade, mas eivado de argumentos que respingam em visões contrapostas sobre a condição feminina. Também para o século XVI, dois textos de Baltasar Dias, o *Malícia das mulheres* e o *Conselho para bem casar*, acenam para uma complementaridade dialógica, já que o primeiro é “uma espécie de desculpa e justificação do poeta por não seguir o conselho matrimonial do ‘amigo’, recorrendo aos tradicionais e amplamente difundidos argumentos misóginos”, enquanto o segundo “apresenta-se [...] não só em favor da opção matrimonial, mas também dos critérios de escolha de uma «boa mulher», embora não falem momentos satíricos ou, por vezes, de forte ironia”. Ainda que não existam indícios de que, para Baltasar Dias, as duas “trovas” formassem um sistema binário pró e contra o casamento, duas edições conjuntas do século XVII, por António Alvares, em 1647, e Domingos Carneiro, em 1659, indicam que essa complementaridade encontrou ressonância entre editores e leitores. Por fim, também Cristóvão da Costa redige o seu *Tratado em loor de las mugeres* em resposta a uma carta, recebida pelo mesmo e enviada por um “mordaz enemigo de mugeres”. FERNANDES, 1995, p. 58, 113-114; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Cartas de sátira e aviso: em torno dos folhetos *Malícia das mulheres* e *Conselho para bem casar* de Baltasar Dias. *Península: revista de estudos ibéricos*, Porto, n. 1, p. 161-181, 2004. p. 166-167; COSTA, Cristóvão da. *Tratado en loor de las mugeres. Y de la Castidad, Onestidad, Constancia, Silencio, y lusticia: con otras muchas particularidades, y varias Historias*. Veneza: Giacomo Cornetti, 1592.
- 97 O *Livre des trois vertus*, também conhecido como *Le trésor de la cité des dames*, mais famoso e difundido do que o *Livre de la Cité...*, foi mandado traduzir por d. Isabel por volta de 1450, ganhando uma edição lisboeta em 1518,

parte do livro de Ruy Gonçalves, *Dos privilegios & praerogativas q ho genero feminino tẽ por dereito comũ & ordenações do Reyno mais que ho genero masculino*, de 1557, na qual cada uma das elencadas serve ao propósito de ilustrar algumas das “virtudes em que as molheres foram iguaes & precederão aos homẽs”, a saber, a “Doctrina & Saber”, o “Conselho”, a “Fortaleza”, a “Devação & temor de Deos”, a “Liberalidade”, a “Clemencia & misericordia”, a “Castidade”, o “Amor conjugal” e, por fim, a “Ouçiosidade”.<sup>98</sup> E os séculos XVI e XVII assistiriam à propagação e à derivação desse modelo, cada vez mais adaptado à realidade local, com a entrada de exemplos de mulheres portuguesas nestes catálogos anteriormente centrados sobre aquelas retiradas dos clássicos da Antiguidade greco-romana e das Escrituras.<sup>99</sup> Assim, se Ruy Gonçalves ancora-se sobretudo

---

sob o título de *Espelho de Cristina*, por ordem da rainha d. Leonor. PINHO, Sebastião Tavares de. O primeiro livro “feminista” português (séc. XVI). In: COLÓQUIO “A MULHER NA SOCIEDADE PORTUGUESA” 1985, Coimbra. *A mulher na sociedade portuguesa: visão histórica e perspectivas actuais: colóquio, 20-22 de março de 1985: actas*. Coimbra: Coimbra, 1986. v. 2. p. 203-221. p. 214; KING, 1991, p. 183, 224-225; PISAN, Christine de. *Aqui começa o livro chamado espelho de Cristina o qual falla de tres estados de molheres. E he partydo em tres partes. A primeyra se enderença aas Raynhas. Prinçesas. Duquesas e grandes senhoras. A següda aas donzellas em espeçyal aaquellas que andam nas cortes das grandes prinçesas. A terçeyra aas molheres destado e burguesas e molheres de poboo comuõ*. Lisboa: Herman de Campos, 1518.

- 98 A segunda parte que completa a obra de Gonçalves, mais extensa e cara ao próprio autor – “que he ho potissimo & principal fundamento de meu trabalho” –, mais originalmente cuida de discorrer sobre os “privilegios & prerogativas que ho genero feminino tem por dereito comũ, & ordenações do Reyno: mais que ho genero masculino”. As duas, juntas, concorrem para o objetivo fundamental da obra, que é o de compilar, virtudes e prerogativas reunidas, tudo o que o seu autor achava escrito em louvor e utilidade às mulheres (já que já havia “tantos que escreveram em o contrário”). Gonçalves lembra ainda que redige na condição de jurista – fora lente na Faculdade de Leis de Coimbra e, depois, advogado da Casa de Suplicação –, e não como teólogo: “porq fóra do dereito tem as molheres muytos privilegios & prerogativas : por amor da bem aveturada & gloriosa virgem nossa Senhora q mereceo ser madre de Deos, as quaes escrevem os theologos, em que nam tocarey por nam serem de minha profissam”. GONÇALVES, Ruy. *Dos privilegios & praerogativas q ho genero feminino tẽ por dereito comũ & ordenações do Reyno mais que ho genero masculino*. Lisboa: João de Barreira, 1557. p. 4, 32; PINHO, op. cit., p. 204.
- 99 O recurso a figuras femininas pagãs divulgadas pelos humanistas também cedia espaço, em um contexto pós-tridentino preocupado em sublimá-las e substituí-las, para a valorização daquelas que, “na afirmação do cristianismo desde a Antiguidade até à Contrarreforma, se apresentavam como exemplos que o glorificavam – muito particularmente as mártires – e/ou que se constituíam e modelos passíveis de renovadas imitações”. Esta tendência pode ser detectada, por exemplo, na confecção do *Jardim de Portugal*, de fr. Luis dos Anjos, ou no próprio *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso. Estas duas obras, aliás, também se comunicam com a intenção de, através do elenco das virtudes dos muitas vezes esquecidos “sanctos da patria” – e o termo “santo” deve ser tomado, aqui, no sentido alargado utilizado por Cardoso –, afirmar a própria identidade do Reino diante dos estrangeiros, que a esta altura já viam frutificar o investimento “na santidade como meio e forma de afirmação do seu prestígio, nomeadamente, político”. FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Introdução. In: ANJOS, Luis dos. *Jardim de Portugal*. Porto: Campo das Letras, 1999. p. 15; Idem. História, santidade e identidade: o *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso e o seu contexto. *Via Spiritus*, Porto, n. 3, p. 25-68, 1996b. p. 32.

em Safo, Cassandra, Sara, Judite etc., Duarte Nunes de Leão, na *Descrição do Reino de Portugal*, de 1610, encontra em suas contemporâneas os exemplos para ilustrar as qualidades da mulher portuguesa. É o caso das viúvas que povoavam os mosteiros e davam mostras “da honestidade e recolhimento” das mulheres da terra; das que governaram seus domínios durante a ausência de seus maridos ou pegaram em armas e, assim, tornaram evidentes seu “valor & animo”; e das que se aplicaram e se destacaram nos estudos das “letras & artes liberais”, fornecendo exemplos que comprovariam a ideia inicial do autor, segundo a qual as mulheres, se bem que mais frágeis nas forças corporais, eram dotadas “na subtileza dos engenhos para as letras e outras artes”.<sup>100</sup>

A raridade das que alcançavam este patamar, para Duarte Nunes de Leão, em oposição ao “grande numero de molheres scientificas [...] como ja houve nos passados em muitas nações”, explicava-se pela “honestidade & vergonha” das portuguesas, pouco afeitas a se mostrarem em público. Mas se a elas fosse “licito [e aqui devemos entender o termo no sentido de moralmente aceitável?] irem aas escholas e estudos publicos & aprenderem como aos homens”, continua, “não ha duvida senão q fora mui grãde o numero das letradas q poderão meter em cõfusaõ a muitos homens q nas scholas aprêderão muitos annos, e nellas tomarão graos”.<sup>101</sup> Nesta passagem, Leão faz eco a uma afirmação do próprio Ruy Gonçalves, que se estende sobre este particular na primeira parte de seu *Dos privilegios & praeogativas...*, quando trata das virtudes femininas de “Doctrina & saber”:

Sendo senhora [dirige-se à d. Catarina, a quem o livro é dedicado] ho genero feminino tão suffiçite pera letras & todas sciencias, com muyta razam se pode estranhar esta hidade, na qual as molheres não se aplicam aas letras & sciências, como faziã as antigas Romanas & Gregas, & todas as outras nações, tendo tã perfectos engenhos, tanta sufficiente & habilidade como os homens pera as poderê aprender: & antigamente eram doctrinadas na grãmatica & nas mais artes liberáes, & dahi nação serẽ ellas as que acharã casi todas as artes.<sup>102</sup>

---

100 LEÃO, Duarte Nunes de. *Descrição do Reino de Portugal*. Lisboa: por Jorge Rodrigues, 1610. fols. 138-152v. Esta mesma divisão tripartite, que orienta os capítulos LXXXVIII “Da honestidade & recolhimento das molheres Portuguesas, & de suas perfeições”, LXXXIX “Do valor & animo de molheres Portuguesas” e LXXXX “Da habilidade das molheres Portuguesas para as letras & artes liberaes”, pode ser observada na estruturação do *Varia historia de santas e illustres mujeres en todo género de virtudes*, de Juan Pérez de Moya e impressa em 1583, em Madri. FERNANDES, 1999, p. 16.

101 LEÃO, 1610, fol. 151.

102 GONÇALVES, 1557, p. 8-9.

Ambos os trechos repisam uma tópica recorrente<sup>103</sup> e, enfim, ainda que um pouco mais distantes na forma, ressonam o conteúdo veiculado por João de Barros na resposta ao quarto ponto da carta de seu “amigo” de Salamanca, que discorria sobre a “simpleza” da mulher. Negando que a mulher soubesse pouco, Barros argumentava que “muitas ouve e ha oje ã dia q sabẽ mais q seus maridos e q se ellas ã fosẽ hiria mal a suas fazẽdas”; e que “ha homẽs tã desmãchados e guastadores q suas molheres os governã”. Ou seja, em princípio Barros dá mostras de que a equanimidade não teria origem na superioridade das mulheres, exatamente, mas sim na inferioridade de determinados homens. Mais adiante, porém, depois de conjurar a favor do ponto que expunha os exemplos de “Theodora molher de Justiniano”, “Placida molher de Ataulfo Rey godoso”, “Dona Mafalda p[ri]meira rainha de Portugal” e até “Joana de Ingraterra [...] q alcãçou ser papa ã Roma”, finaliza por dizer que “se as molhers ã sabẽ tãto: he por q se ocupã ã out[ra]s cousas mais p[ro]prias a ellas”. Mas se, do contrário, houver disposição e abertura para tanto,

[...] a molher [...] tudo fara ao q se q[ui]ser dispoer. por q arte: engenho: sotileza: e descriçã lhe ã falta. E se me diserẽ q ha muitas q ã som taes. Digo q tambẽ ha muitos nesçyos e desarrezoados. E posto q possamos dizer que nam som geralmẽte tã prudẽtes as molheres como os homẽs: ã ha ãnhã q pa algũa cousa ã ap[ro]veite.<sup>104</sup>

As queixas por uma situação adversa no presente da escrita – nomeadamente o desgosto pela ausência do costume de educar as meninas segundo suas reais potencialidades – não é pura retórica. De fato, e apesar da existência destas obras abertamente defensoras do engenho feminino, estes lamentos são, ao mesmo tempo, sinalizadores do “estado de espírito” detectável à época em que foram escritos, do qual mais representativos seriam os ásperos Martim Afonso de Miranda – que em seu *Tempo de Agora* destila contra a ociosidade, o perdularismo, a vaidade, a intemperança e a imodéstia das mulheres de seu tempo<sup>105</sup> – ou, como visto, o próprio Francisco Manuel de Melo.<sup>106</sup> E é exatamente na outra face da moeda, nos discursos eivados do antifemi-

103 Está presente também, por exemplo, em Cristóvão da Costa: “Con la mesma ceguedad y passion las tratais de inutiles, & inhabiles. Lo qual si luzgarais sin ella yo soy cierto, dixerades lo contrario. Porque vierades gran numero de mugeres que han sydo en estremo avãtajadas en letras y en Armas (como os mostrare) y aun oydia si ubiera escuelas de mugeres como las ay de hombres, sin duda avria muchar que nos hechassen en verguença”. COSTA, 1592, fol. 91v.

104 BARROS, 1540, fols. XLVI-XLVIv.

105 MIRANDA, Martim Afonso de. *Tempo de agora em dialogos*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1622. fols. 71-73, 111-115v.

106 BOXER, 1977, p. 127-128; VELOSO, Carlos José Rodarte de Almeida. *Imagem e condição da mulher na obra de*

nismo mais declarado, que é possível captar outros rumores da *Querelle des femmes* em Portugal. O próprio João de Barros constrói sua caracterização dos vícios da mulher, parte essencial do núcleo argumentativo contra o casamento presente na carta de seu suposto amigo salamantino,<sup>107</sup> baseando-se no tipo de justificativa que movia as penas dos detratores envolvidos na *Querelle*. A quarta e a quinta (de um total de doze) razões destiladas contra o casamento, por exemplo, discorrem sobre “a simpleza da molheres” e sua “inconstância”, respectivamente, enquanto a nona, um tanto mais intransigente, trata das “tachas e manhas da molher”. Encontram lugar nessas páginas argumentos, retirados de autores diversos, em sustentação da subalternidade intrínseca ao gênero feminino – “E Platom dovidou se ajuntaria a molher com os homens se com os brutos. E quando Deos fez o homẽ ã fez logo a molher: mas fycou per derradeyro com as outras cousas mays bayxas” –; da sua natureza vã e mutante e da incapacidade de realizar funções que demandassem competência e probidade – “Nem podem ellas teer ofiçio de Tabalyam, nem de porteyro, nem outro nhũ oficio publico. por sua inscõstançia e variedade. e mudança continoa da qual a meude usam” –; da verborragia que acompanhava sua insensatez inata – “E comũmente vivem per payxão e nom per rezom. E nam deyxarom de fallar ao som de sua vontade [n]em que as matem. e dizem que nam tem outra arma senom a lymgoa” –; de sua natureza insidiosa e propensa para o mal – “som muy opiniaticas. Soberbas. e Enganosas. Por ellas se disse. Arma do dyabo. Cabeça de pecado. Destruyçõ do Parayso”.<sup>108</sup>

Mesmo os que defenderam, e ainda que com algumas reservas, a educação feminina também tinham em mente as suas consequências para a estabilização da unidade familiar, da qual os próprios maridos – que deveriam ser os primeiros a compreender as vantagens que adviriam de casarem-se com mulheres instruídas moral e religiosamente – se beneficiariam. Mesmo para Juan Luis Vives (1492-1540), autor intensamente reeditado e celebrado por explorar o tema de maneira mais concentrada no oferecimento de caminhos para a formação das mulheres do que em detratá-las e admoestá-las a buscarem uma forma de vida que combatesse seus defeitos naturais – e logo calcadas, estas últimas, de forma negativa, no que as separava dos homens –,<sup>109</sup> a instrução não

---

autores portugueses da 1.ª metade do séc. XVII. In: COLÓQUIO “A MULHER NA SOCIEDADE PORTUGUESA” 1985, Coimbra. *A mulher na sociedade portuguesa: visão histórica e perspectivas actuais: colóquio*, 20-22 de março de 1985: actas. Coimbra: Coimbra Editora, 1986. v. 2. p. 251-270. p. 266-267.

107 *Espelho de Casados* está estruturado em quatro partes, sendo a primeira delas ocupada por esta suposta missiva, em que se apresentam doze razões contrárias ao casamento – “Em a qual se poẽ Doze Rezões q disfavoreçẽ ho Casamẽto. As quaes se poserõ aqui pera se reprovarem: por mayor favor delle” –, e as três restantes dedicadas a refutar os argumentos apresentados anteriormente. BARROS, 1540.

108 *Ibid.*, fols. IX-XIV; XVII-X[V]III.

109 As duas obras de Vives que se debruçam sobre a questão, publicadas com alguns anos de diferença, são a

teria por objetivo maior a valorização intelectual da mulher. Sua funcionalidade era eminentemente prática, instrumental: “ela deveria servir, acima de tudo, para a consciencializar do seu papel e dos seus deveres, não para a afastar deles”.<sup>110</sup> A menina, em idade que os pais julgassem apropriada, deveria começar a aprender “juntamête letras, hilar, y labrar: q son exercicios muy honestos (q nos quedarõ de aq[ue]l siglo dorado de n[uest]ros pasados) y muy utiles ala cõservaciõ dela haziêda y honestidad, q deve ser el p[ri]ncipal cuydado de las mugeres”. Nem todas as *doncellas* demonstravam aptidão para as letras, e as pouco vocacionadas não deveriam ser pressionadas a seguir por este caminho. No entanto, às que sim, Vives afirma que os pais devem “darles animo ala virtud a q se inclinan”. Argumentando contrariamente aos que enxergavam na instrução feminina uma irresponsabilidade – “Veo algunos tener por sospechosas á las mugeres que saben letras, pareciéndoles que es echar aceyte en el fuego, dándoles á ellas avisos, y añadiendo sagacidad á la malicia natural que algunas tienen” –, Vives acreditava que uma boa formação as afastaria de suas tendências transviadas. Como não havia terra que não se tornasse estéril sem as mãos de um bom lavrador, árvore que não definhasse sem podas ou cavalo que não se corrompesse sem o freio e as mãos do cavaleiro, não poderia haver mulher boa “si le falta crianza y doctrina”.

A sempre anotada instabilidade feminina era causa suficiente para que elas fossem instadas a cultivar o silêncio. Contudo, essa mesma incapacidade em se manterem coerentes era motivo para que a leitura feminina fosse estimulada, desde que abastecida das obras certas – “ca toda agua no es de beber”.<sup>111</sup> A lista de obras sugeridas ocupa, em *Instruccion de la muger christiana*, um capítulo à parte, e é construída de modo a evitar a ociosidade, combater vícios e solidificar virtudes (e incluía os Salmos e as Epístolas dos Apóstolos, mas também São Jerônimo, Cipriano, Agostinho, Ambrósio, Hilário, Gregório, Platão, Cícero, Sêneca etc.).<sup>112</sup>

---

*Institutio Foeminae Christianae* (que viu a luz em 1523, mas conheceu impressões em castelhano já em 1528 e 1529), e o *De Officio Mariti*, de 1528. Entre ambas, Maria de Lurdes Correia Fernandes detecta algumas diferenças de tom e ênfase, sobretudo na atenuação, no *De Officio*, da responsabilidade feminina na guarda da fidelidade conjugal. FERNANDES, 1995, p. 89-90, 109-112.

110 No fim das contas, o pensamento de Vives está direcionado para o estado de casada. Mesmo quando trata da educação das meninas, das virgens, seu discurso almeja a futura condição de esposa. FERNANDES, 1995, p. 89, 109-112, 122-123.

111 VIVES, Juan Luis. *Instruccion dla muger christiana: dondese contiene como se ha de criar una dõzella hasta casarla: y despues de casada como ha de regir su casa y bivar bienaveturadamête cõ su marido. y si fuere biuda lo q deve de hazer. Agora nuevamête corrigido y emêdado y reduzido en buen estilo Castellano*. Zamora: por Pedro Louans, 1539. fols. IIIv-IXv.

112 VIVES, 1539, fols. X-XIVv, Capitulo V: “Quáles libros se deben leer, y cuáles no”; BATTAILON, Marcel. *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1950. p. 634; KAUFMAN, Gloria. Juan Luis Vives on the education of women. *Signs*, Chicago, v. 3, n. 4,

A história da leitura feminina, em parte uma história de controle, exclusões e proibições, está de fato permeada pelo receio de que o acesso aos livros abrisse uma possibilidade de desregramento se, em lugar das obras condutoras para o bom caminho, as mulheres tivessem acesso a outras menos virtuosas. Parte das condenações dos livros de cavalaria e dos “livros de amores”, dessa maneira, insistiam sobre os efeitos danosos para o comportamento moral de suas leitoras, que, incapazes de distinguir claramente os limites entre ficção e realidade, mimetizavam as atitudes de suas heroínas pouco louváveis.<sup>113</sup> A estas que se deixavam levar por leituras imorais e de “agenos amores”, Vives argumentava que “no solo seria bien que nunca hubieran aprendido letras, pero fuera mejor que hubieran perdido los ojos para no leer y los oidos para no oir”.<sup>114</sup> Nem só de rocas e almofadas deveriam ser preenchidos as ocupações e os exercícios das mulheres, pelo menos as das “ricas, & servidas”, segundo Diogo de Paiva de Andrade, que sugeria que elas gastassem algumas horas na lição de livros devotos – “q he a lição mais conveniente, & accomodada pera toda a gēte Christaã” – ou também livros de histórias. Contanto que não fossem “lacivas, nem amorosas; porque nestes há muytos perigos, mal entendidos que às vezes causam danos bem certos”.<sup>115</sup> Francisco Manuel de Melo atestava esta entrega com um caso particular, de que fora testemunha em viagem pela Espanha, quando as filhas de uma estalajadeira pouco consequente, que as deixava enveredarem por essas leituras, decidem por fazer suas próprias novelas ao fugirem com dois mancebos do lugar.<sup>116</sup>

---

p. 891-896, 1978. p. 891-896, 894; FERNANDES, 1995, p. 124-125.

113 FERNANDES, 1995, p. 125-127. Outra fonte de críticas a obras deste tipo encontrava espaço, numa abordagem menos preocupada com o componente moralizante, mas nem por isso estranha a ela, no domínio de sua retórica e de suas técnicas de composição, e em particular no que dizia respeito às polêmicas em torno das histórias verdadeiras e das histórias fingidas, expostas por Rodrigues Lobo no *Diálogo I* de seu *Corte na Aldeia*. SANTOS, Zulmira C. Sobre livros de cavalarias, leituras e leitores nos séculos XVI e XVII. In: MONGELLI, Lênia Márcia. *E fizeram taes maravilhas...: histórias de cavaleiros e cavalarias*. Cotia: Ateliê Editorial, 2012. p. 545-555.

114 VIVES, 1539, p. 30.

115 ANDRADE, 1630, p. 184-185.

116 “Contarei a V.m huma coiza, que a meu pezar me lembra. Caminhava por Hespanha, e entrando em huma pouzada bem cheio de neve, não houve algum remedio, para que a hospeda, ou suas filhas, que eraõ duas, me quizessem abrir hum apoento, em que recolherme : e quanto eu mais apertava, me desenganavaõ melhor de que nenhuma se levantaria donde estava, sem acabar de ouvir ler certa novella, cuja historia hia muito gostosa, e enredada. E tal era a soffreguidaõ, com que ouviaõ, que nem ameaçando-as com que iria a outra pouzada, quizeraõ dezistir de seu exercicio; antes me convidaraõ que ouvisse os lindos requebros, que Cardenio estava dizendo a Estefania; que tudo isto rezava a boa da novella. Em fim me fui apeara outra parte: e voltando em breve tempo por aquelle lugar, e perguntando pela curioza leitura, e ouvintes, me disseraõ que muito poucos dias depois das novellas foraõ tanto adiante, que cada huma das filhas daquela estalajadeira fizera sua novella, fogindo com seu mancebo do lugar, como boas aprendizas da doutrina, que taõ bem estudaraõ”. MELO, 1765, p. 124-126.

É interessante notar que, no caso relatado por Francisco Manuel de Melo, a anfitriã era mulher, tal como suas duas filhas. Mesmo que Melo não se estenda em grandes reflexões moralizantes sobre o dever dessa mãe em filtrar as leituras das filhas e nem assente claramente nela a culpa pela subsequente perdição, é preciso lembrar que, dentro da tradição da tratadística de cunho educacional, a supervisão da educação feminina, no âmbito doméstico, cabia ao próprio grupo familiar e, mais frequentemente, às mães – que não deixavam de colher os louros quando suas filhas enveredavam pelos bons caminhos.<sup>117</sup>

Mas o controle e a supervisão das leituras femininas eram uma constante também fora de ambientes domésticos. O regimento para governo das órfãs do Castelo de Lisboa, de 1613, por exemplo, proibia que fossem lidas às meninas, em sessões comunitárias de leitura à mesa ou nas oficinas em que aprendiam tarefas domésticas, “histórias mentirosas de livros profanos”. Em seu lugar, recomendava-se que fosse oferecida uma literatura “edificante e moral” povoada por *vidas* de santas que foram casadas (como Isabel, Mônica, Brígida etc.), o que denuncia o intuito de inculcar exemplos que preparassem as meninas para seu futuro estado, já que o principal objetivo do recolhimento era, afinal, casar as órfãs.<sup>118</sup> Caso se tratassem de professoras, a esse argumento de modelagem comportamental – já não baseado em intuítos casadoiros, obviamente – se juntava ainda o potencial das más leituras de interferir no desenvolvimento espiritual da leitora. Assim, as *Constituições Geraes pera todas as freiras, e religiosas sojeitas à obediencia da Ordem de N.P.S. Francisco, nesta Familia Cismontana*, que já se faz sentir em Portugal logo após sua aprovação em Roma, em 1639, comandavam que às religiosas fosse vetado o acesso a “livros de comedias” – profanos, entenda-se – e outros que “expressa” ou “tacitamente” contivessem “ vaidades, ou carnalidades, ou cousas de pessoas mundanas”. Isto porque, para o crescimento “no santo exercicio da Oração”, era de vital importância ler os livros corretos. Entenda-se, os “santos, & devotos”.<sup>119</sup>

O ensino da leitura às mulheres, portanto, constituía um terreno infirme; dele poderiam advir tanto efeitos positivos – como o crescimento moral e espiritual das leitoras – quanto nefastos. Como um jurisconsulto e moralista dos Quinhentos italiano

---

117 BARANDA, Nieves. L'éducation des femmes dans l'Espagne post-tridentine. In: MOSTACCIO, Silvia (ed.). *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux: l'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2010. p. 29-63. p. 45-46.

118 ALGRANTI, 2004, p. 55.

119 *CONSTITUIÇÕES geraes pera todas as freiras, e religiosas sojeitas à obediencia da Ordem de N.P.S. Francisco, nesta Familia Cismontana*. De novo recopiladas das antigas; e acrescentadas com acordo, consentimento, & aprovação do Capitulo Geral, celebrado em Roma a 11 de Junho de 1639. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1693. p. 84.

sintetizou, os estudos e as letras eram “em uma mulher a chave, que abre, e põe em perigo a sua pudicícia, e honestidade, como por experiência se tem visto em muitas”.<sup>120</sup>

## A toma da palavra

Se a leitura feminina ganhava, paulatinamente e no correr do mesmo século XVI, cada vez mais adeptas, no mesmo passo em que as polêmicas se deslocavam do questionamento se a elas deveria ser ensinada essa habilidade em direção a reflexões sobre qual tipo de livros e como as mulheres deveriam lê-los,<sup>121</sup> o domínio da capacidade de escrever constituía um problema distinto, definido por suas especificidades e incitador de outros desdobramentos. Se este particular não parece ter impelido de modo categórico a pena de Luis Vives, tratadistas espanhóis de fins do século XVI estavam atentos a ele e faziam uma distinção clara entre o aprendizado, por parte das mulheres, das habilidades de leitura e escrita. Aquela, de fato, encontrava espaço e tolerância pela sua capacidade, como visto linhas atrás, de permitir o contato com livros edificantes. Já a escrita, por sua vez, era digna de reproche e, muitas vezes, de embargo. Gaspar de Astete, em 1589, se punha frontalmente contra a escritura feminina, ao instar que as donzelas, para o aproveitamento de sua alma, se contentassem apenas em ler e que não pensassem que, por não saberem escrever, estariam colocando em risco sua honra e reputação. Bem mundanamente, como receava frei Juan de la Cerda, num texto publicado em Alcalá de Henares, em 1599, dotar as mulheres da capacidade de escrever seria dar ocasião para que elas trocassem bilhetes com homens levianos, uma preocupação que refletia os perigos que a comunicação com o exterior, desembaraçada do controle da família, poderia oferecer para a honra das jovens e de suas estirpes.<sup>122</sup> Este franciscano da Província de Castela admitia que nem todas faziam mau uso dessa habilidade, mas defendia que a possibilidade de descaminho era razão suficiente para que o acesso a ela fosse objeto de interdição.<sup>123</sup> O temor destes religiosos tinha razões mais

120 “[...] in una donna la chiave, che apre, e mette a pericolo la lor pudicitia, & honestà, come per esperientia si è veduto in molte”. THOMAGNI, 1565, fol. 149v apud VON TIPPELSKIRCH, Xenia. *Sotto controllo: letture femminili in Italia nella prima età moderna*. Roma: Viella, 2011. p. 157.

121 FERNANDES, 1995, p. 126.

122 ROGGERO, Marina. L’alphabétisation en Italie: une conquête féminine? *Annales: histoire, sciences sociales*, Paris, v. 56, n. 4/5, p. 903-925, 2001. p. 912.

123 “Muitas há que sabem este exercício, e usam bem dele mas usam outros [sic] dele tão mal que não seria de parecer que o aprendessem todas”. PÉREZ BALTASAR, Maria Dolores. Saber y creación literaria: los claustratos femeninos en la Edad Moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, n. 20, p. 129-143, 1998. p. 134; GIMENO BLAY, Francisco. Analfabetismo y alfabetización femeninos en la Valencia del Quinientos. *Estudis: revista de historia moderna*, Valencia, n. 19, p. 59-102, 1993. p. 59-62.

profundas que a possibilidade de troca de palavras furtivas e indecorosas, e se relacionava, em verdade, com o papel medular do pensamento paulino na gênese dessa perspectiva moderna que via a instrução feminina com olhos desconfiados. Sobretudo quando dela pudesse resultar um uso público da palavra.<sup>124</sup>

De fato, é possível perceber derivações da sabedoria paulina em diversos testemunhos da Época Moderna, como no próprio Juan Luis Vives, que cita as célebres passagens de Timóteo e dos Coríntios para condenar a vaidade das mulheres que exibem seus conhecimentos – “[...] e quero que aprenda para saber, e não para mostrar aos outros que sabe: porque é bem que se cale: e então sua virtude falará por ela”.<sup>125</sup> Ao “eu não permito à mulher ensinar” paulino também recorreu um comissário do Santo Ofício espanhol para sacramentar seu parecer desfavorável à publicação de um manuscrito de Isabel Ortiz (c.1524-?) – um “livrinho de doutrina cristã” –, numa apreciação que, antes de se aprofundar sobre a matéria tratada ou nos modos de abordá-la (que, por sua parte, também foram objeto de impugnação), parece ter se escorado principalmente no sexo de sua autora e na ousadia de uma mulher que buscava, por meio da imprensa, fazer um uso aberto da palavra e acrescentar sua própria voz a um campo estritamente reservado aos homens da Igreja.<sup>126</sup> Um dos confessores de Maria de Ágreda (1602-1665), em atitude que não se pode caracterizar como isolada, obrigou-a a destruir todos os seus papéis sob o argumento de que a escrita não era tarefa para uma mulher – “porque me disse que as mulheres não deviam escrever na santa Igreja”.<sup>127</sup>

Para o caso português, Fernando Taveira da Fonseca, em estudo acerca do pensamento religioso sobre a mulher, cita um sermão que deixa transparecer outras razões pelas quais a escrita feminina deveria ser vista com reservas. Mencionada como “Sermão sobre a vaidade das mulheres” no índice do volume onde está copiada, e provavelmente escrita por um jesuíta entre 1640 e 1673, esta prédica insiste num ponto fundamental: a inconstância das mulheres e sua incapacidade de julgar as coisas com sensato juízo. O pregador anônimo não chega a se perguntar se as mulheres deveriam ser elencadas entre os seres irracionais, como na formulação platônica, vista refletida em João de Barros linhas atrás. Mas decerto constrói uma solução de compromisso: se elas possuíam a faculdade do entendimento, não eram capazes de fazer bom uso dele,

124 EVANGELISTI, 2007, p. 68-69. 1 Timóteo 2, 11-15; 1 Coríntios 14, 34-35.

125 “[...] y quiero que aprenda por saber, no por mostrar a los otros que sabe: porq es bien que calle: y entonces su virtud hablara por ella”. VIVES, 1539, fol. IXv.

126 Interessantemente, um outro parecer concedia licença à publicação da mesma obra, ainda que a condicionasse à subtração do nome de sua autora, “haciendo constar que el libro solamente se podría publicar siempre que no se ‘intitulara de mujer’”. CASTILLO GÓMEZ, p. 157-159, 180-181.

127 CASTILLO GÓMEZ, 1999, p. 111; EVANGELISTI, 2007, p. 73-74.

já que, dominada pelos excessos de sentimento, a condição feminina era naturalmente avessa à razão. Impossibilitadas de examinar mais detidamente o que esta lhes apresentava, as mulheres teriam um comportamento governado pelas precipitações de suas vontades. Dessa natureza inconstante e vã, lhes nasceria “uma credulidade” que as condenaria a “viverem sempre enganadas ou pelo menos expostas ao engano”.<sup>128</sup>

A mera possibilidade de exposição ao engano bastava para desconfiar de qualquer palavra feminina. Recorrendo a Gerson, Gaspar Navarro, em seu *Tribunal de la superstición ladina*, afirmava que era preciso atentar para o sexo de quem tivesse revelações:

[...] isto é, se é mulher ou homem; porque *caeteris paribus* [as outras coisas sendo iguais], mais crédito se há de dar às revelações do homem do que da mulher; porque este sexo feminino é mais débil da cabeça; e as coisas naturais, ou ilusões do Demônio, tem-nas por do Céu, ou de Deus; sonham mais que os homens, e pensam que são verdades apuradas.<sup>129</sup>

Navarro seguia adiante, indicando que, como as mulheres têm menos juízo, discurso e prudência, além de serem mais “úmidas e vaporosas” – “e o que é úmido mais facilmente recebe figuras várias, que lhe causam impressão” –,<sup>130</sup> elas se tornavam o alvo predileto para o demônio, que as ludibriava através de falsas imaginações, revelações e visões. O problema se agravava à medida que, fossem essas mulheres “distraídas, loucas, amigas de ensinar, e pregar aos demais”, suas ilusões seduzissem terceiros. Em especial, “homens muito doutos e prudentes” que a essas opiniões se entregassem e dessem crédito.<sup>131</sup>

128 A “ vaidade ” é aqui entendida em sua primeira acepção, como “ vacuidade, inconsistência ”, de onde deriva o seu segundo sentido, ligado à ostentação. FONSECA, Fernando Taveira da. Notas acerca do pensamento religioso sobre a mulher. Separata de: A MULHER na sociedade portuguesa: actas do colóquio, Coimbra, 20 a 22 de março de 1985. Coimbra: Instituto de Historia Económica e Social, 1986, p. 5-24. p. 9-12.

129 “[...] es à saber, si es muger, ò hombre; porque *caeteris paribus* [as outras coisas sendo iguais], mas credito se ha de dar á las revelaciones del hombre, que de la muger; porque este sexo femineo es mas flaco de cabeza; y las cosas naturales, ò ilusiones del Demonio las tienen por del Cielo, y de Dios; sueñan mas que los hombres, y piensan que son verdades apuradas.” NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina*. Huesca: Pedro Bluson, 1631.

130 “ húmedas, y vaporosas ”; “ y lo que es humedo mas facilmente recibe figuras varias, que le imprimen ”; “ distraídas, habladoras, locas, amigas de enseñar, y predicar à los demas ”; “ hombres muy doctos, y cuerdos ”. NAVARRO, 1631, f. 32-32v.

131 Segundo Isabelle Poutrin, as mulheres figuravam entre os grupos sociais mais suscetíveis à ilusão demoníaca ou natural, de acordo com a literatura teológica sobre o assunto, assentada sobre Gerson, especialmente, mas elaborada por uma multitude de autores modernos, como Martín Delrío ou Jean Bona. POUTRIN, 1995, p. 60-61. Por razões parecidas, Vives contraindicava que mulheres fossem mestras: “ Por tão to como la muger sea naturalmête animal enfermo: y su juyzio no este de todas partes seguro, y pueda ser muy ligeramente engañado: segundo mostro nuestra madre Eva, q por muy poco se dex o embovecer, y persuadir del demonio.

Se, por um lado, então, as mulheres eram mais suscetíveis à ilusão, fosse ela demoníaca ou natural, por outro, sua propensão em sucumbir diante de impulsos interiores também podia redundar em inversões no plano exterior: “o inferior controlava o superior no interior da mulher e, se fizesse o que queria, ela iria querer controlar seus superiores no mundo exterior”.<sup>132</sup> Daí o sentimento, generalizadamente compartilhado à época, de que o exercício do poder por mulheres era algo indesejado e potencialmente subversivo.<sup>133</sup>

Mesmo o reconhecimento público que algumas mulheres – como ficaram apontados alguns exemplos – alcançaram no domínio da pena não foi suficiente para deslocar essa imagem construída sob o signo do desvio e do risco de deformação. Isso fica tanto mais evidente à medida em que observamos os lugares-comuns empregados para caracterizar suas realizações. Ainda no século XVIII, Jerónimo de Belém, um leitor assíduo de livros de fundação escritos por religiosas, não hesitaria em equilibrar seus elogios às escritoras com outras qualificações menos glorificantes. Sobre Auta da Madre de Deus, uma das adeptas do travestismo mencionadas acima, afirmou que a freira precisara ser “dotada de um tal espírito” para “transcender a debilidade do sexo”. Nos trechos dedicados à fundação do Convento de Jesus de Setúbal, porém, ele já tinha feito uso de uma tópica recorrente na caracterização de qualquer grande obra realizada por uma mulher. Ao se deter na fundadora do convento, Justa Rodrigues, Belém realçara a feitura divina da fundação contrapondo sua magnitude incalculável à pequenez da figura que a havia tornado possível:

Sendo Deos Nossos Senhor sempre admiravel, e prodigioso em suas obras, costuma de ordinario fiar as mayores empezas de pequenos sugeitos, para mayor desempenho da sua omnipotencia, e para confusão dos sabios, e grandes do mundo, cuja grandeza, e sabedoria consiste em huma pouca de estimação propria, que com elles acaba, e como o mesmo sumo, desaparesem todos os seus pensamentos. *Muito diferentes foraõ os de huma mulher na Fundação de hum Mosteiro, que, sendo pelo sexo instrumento fraco, com ella quiz a Providencia confundir a arrogancia dos homens, que, ideando muitas vezes obras grandes, tudo fica em idéa, ou por falta de animo, ou por debilidade do espirito.*<sup>134</sup>

---

Por todos estos respectos, y por otros algunos q se callan no es bien que ella enseñe. Item porque avi dose puesto en la cabeça alguna falsa opinion, no la traspasse en los auditores cõel auctoridad que tiene de maestra: y traya a los otros en su mismo error: en especial que en el mal de grado siguen los discipulos al maestro”. VIVES, 1539, f. X.

132 DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 107-108.

133 KING, 1991, p. 159-160.

134 BELÉM, Jerónimo de. *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia do nosso serafico padre S. Francisco, em que se trata de sua Origem, Progressos, e Fundaçõs de seus Conventos*. Lisboa: Mosteiro

A comparação entre os sexos, aqui, não é casual nem fruto da imaginação do cronista. Em verdade, ela se comunica com uma convenção antiga de, por meio de uma figura retórica inversiva, exaltar o aspecto divino do feito, um recurso detectável tanto em escritos de homens como de mulheres:<sup>135</sup> Deus operaria através dos fracos e dos néscios para confundir os fortes e os sábios.<sup>136</sup> Esta saída retórica não é desconhecida da própria cronística feminina: Antonia Baptista, no livro que redigiu sobre a fundação do Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa, ainda que a coloração de gênero perca lugar diante do estatuto social dos envolvidos, utilizava argumento semelhante para justificar o fato da casa ter sido fundada por uma Isabel Cheirinha, viúva natural da vila, e não pelas poderosas mãos de d. Isabel de Bragança, que posteriormente tomou-a sob sua proteção:

Sempre foi estillo da sabiduria devina (como dis o apostallo) pera faser cousas grandes, deitar mão das pequenas e desvalidas, e tomar fracos instrumentos em obras maravilhosas, p[ar]<sup>a</sup> q[ue] por elles se conhessa ser obras de sua devina mão, dandosse aq[ue]la a sua omnipotensia, e não a fragilidade do subiecto por q[ue] as obra, ou a q[ue] da auxilio p[ar]<sup>a</sup> as obras, como se ve em muitos lugares da escriptura sagrada. asim se ouve cõ este sancto conv[en]<sup>to</sup> da speransa, q[ue] posto q[ue] pera o acreditatar com o mûdo avia a devina providensia escolhido hua s[en]ho[ra] (de tão alto e real sangue q[ue] mereço ser duquesa da grade e illustre casa de bargãnsa) p[ar]<sup>a</sup> padroeira sua cõtudo seguindo seu antigo costume lhe deu mais humildes prinsípios quãto ao mûdo<sup>137</sup>

---

de São Vicente de Fora, 1753. pt. II. p. 575, grifo meu. Belém utiliza o mesmo termo – “débil” – e repete, com alguma variação, o exposto por Fernando da Soledade quando este trata da mesma fundadora: “Tomou Deos por instrumento desta admiravel fabrica o braço de hũa mulher, q[ue] supposto era poderosa pela qualidade, não se esperava com tudo tanto alento, nem tão alto espirito de hum sexo tão debil”. SOLEDADE, Fernando da. *História Serafica Cronologica da Ordem de S. Francisco da Provincia de Portugal*. Lisboa: na officina de Manuel Joseph Lopes Ferreyra, 1705. t. III. p. 424.

135 Dois exemplos, entre tantos, são os presentes no “A quem ler” do *Agiologio Lusitano*, de Jorge Cardoso – “Estillo foi sempre da divina Providencia, na eleição dos sugeitos, q[ue] designa para grandes empresas, & superiores obras, escolher os mais humildes instrumentos, para que obrãdo por tam fracos meios soberanas maravilhas, fique mais realçada sua incompreensivel sabiduria” –, e numa licença assinada por fr. Thomas da Rocha para a *Historia da vida, prerogativas, e louvores do Glorioso S. Ião Evangelista*, de Maria Magdalena: “[...] pelo que posso dizer pela Autor [sic] desta obra, o que diz o Ecclesiastico. Pequena em corpo he a Abelha entre as aves, porem seu fruto em rezaõ de doce, he o principal de todos; ella o colhe de diversas flores depois de caydo do Ceo, & o ajunta occultamente em favos, que lavra com muyta ordem, & perfeição, pera nelles sayr a publico em bem do genero humano, que so delle se aproveita”. CARDOSO, 1652. t. I, “A quem ler”; MAGDALENA, 1628.

136 FUREY, Constance. ‘Intellects inflamed in Christ’: women and spiritualized scholarship in Renaissance Christianity. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 84, n. 1, p. 1-22, 2004. p. 3.

137 BAPTISTA, 1657, f. 1-1v.

O “Ao Lector” de Maria do Baptista, no seu *Livro de fundação do Mosteiro do Salvador*, segue a mesma linha, adaptando-a a sua condição de autora da obra:

A Esperança de cousas grãdes desacredita o effeito dellas, & o pouco q se espera das pequenas faz estimação do que na verdade a não tem: isto me deu confiança para o intento desta humilde obra, por que sabido que a ordenei, & conhecidas as faltas que em mim ha, para estas, & semelhantes impresas, até o que nella for imperfeito, farà muita ventagem ao se espera.<sup>138</sup>

Para além de referências derivadas dos evangélicos grãos de mostarda e do rebaiamento calculado que frequentava com regularidade os aparatos prefatoriais destinados a angariar a boa vontade dos leitores (*captatio benevolentiae*),<sup>139</sup> outra saída retórica para acomodar feitos pouco apropriados às mulheres era a de recorrer ao tópico da mulher varonil, da *femina virilis*, uma concepção que possuía raízes antigas, remontava à era patrística e persistiu, não sem transformações importantes, durante toda a Idade Média.<sup>140</sup> Esta alternativa consistia basicamente em explicar e exaltar as façanhas de mulheres à medida em que elas se revelavam despojadas de suas marcas de feminilidade, fossem seus feitos no campo das armas, da governança ou das letras.<sup>141</sup> A figura da “mulher varonil” é recorrente em diversos cronistas que se referiram aos feitos de mulheres: Jorge Cardoso assim descreveu a sóror Beatris de Mariz, professora no Convento de S. Catharina de Sena de Évora, por ela ter se submetido corajosamente a uma sessão de cauterização das chagas abertas em seu braço esquerdo por um mal contagioso;<sup>142</sup> em Jerónimo de Belém, Maria do Presépio é assim retratada por ter adentrado o Convento da Madre de Deus em 1589, quando muitos conventos se despovoavam por temor dos ingleses que haviam entrado no Reino.<sup>143</sup> No campo da

138 BAPTISTA, Maria do. *Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa, & de alguns casos dignos de memoria, que nelle acontecerão. Composto Pella Reverenda Madre Soror Maria do Baptista, Priora do mesmo Mosteiro. Dirigido Ao Divinissimo Sacramento da Eucharistia*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1618. “Ao Lector”.

139 GENETTE, Gérard. *Paratexts: thresholds of interpretation*. Cambridge: University of Cambridge Press, 2001. p. 196 et seq.

140 NEWMAN, Barbara. *From virile woman to woman Christ: studies in medieval religion and literature*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1995. p. 3 et seq.; LIROSI, Alessia. Il manoscritto della Cronica. In: LIROSI, Alessia (ed.). *Le cronache di Santa Cecilia: un monastero femminile a Roma in età moderna*. Roma: Viella, 2009. p. 31-90. p. 73-74.

141 KING, 1991, p. 190 et seq.

142 CARDOSO, 1652, t. I, p. 220.

143 BELÉM, Jerónimo de. *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia do nosso serafico padre S. Francisco, em que se trata de sua Origem, Progressos, e Fundações de seus Conventos*. Lisboa: Mosteiro de São Vicente de Fora, 1755. pt. III. p. 185.

produção livresca, d. Bernarda de Lacerda, na sua *Hespaña libertada*, explorou a épica, gênero reconhecidamente de “maior dificuldade e conteúdo ‘varonil’”.<sup>144</sup> E adquiriu fama e respeito por ter igualado “com a pena”, nos dizeres de Antonio de Sousa de Macedo que corroboram o paralelismo sugerido acima, “os grandes feitos que os maiores homens fizeram com as armas”.<sup>145</sup>

Numa licença que escreveu para a *Historia da vida, prerogativas, e louvores do Glorioso S. João Evangelista*, escrita por sóror Maria Magdalena e citada há pouco, fr. Thomas da Rocha também fez uso desta figura retórica, mas aliou-a a outros tópicos recorrentes nas loas feitas a escritos de mulheres, tocando ainda no delicado tema do *docere non permitto* e propondo uma solução sutil para a controvérsia:

O que tudo pelo meudo acho nesta obra, & sua Autor [sic], de que muitos, & doutos, que escreverão sobre o mesmo argumento, & não voarão tão alto, se podem aproveitar: porque a Autor [sic] fala, & escreve como mestre insigne. *E ainda que Sam Paulo não permita as molheres ensinar na Igreja de Deos*, entende-se em scholas publicas, porque a vergonha, & pejo tão louvado nas molheres, não diz com o despejo, que se requiere nos que han de ensinar em publico porem ensinar em secreto muytas, & muy graves o fizerão, como Debora holda molher de Sello, Anna molher de Phaniel, & as filhas de Felipe Evangelista, & Santa Catherina de Sena, & a Madre S. Theresa de Iesus, & outras compuseram livros: segundo o que (como diz S. Thomas) bem podem as molheres ensinar nos seus mosteyros, onde pelos desposorios q fazem com Christo mediante sua profissão *sobem a dignidade viril, em sinal do que lhes cortão os cabelos*: & aly a solas recolhidas com seu sposo as instrue interiormête a cada hũa como he mais servido, & pera pregoeiro do seu amado Evangelista, que reclinado em seu peito bebeo nelle altos mysterios, tomou esta sua devota Religiosa, a fim de que por seu meyo tivessesmos mais noticia delle & delles.<sup>146</sup>

## Variações da escrita conventual feminina

O domínio do letramento por mulheres, quando tornado público, era sujeito a elogios e reprovações.<sup>147</sup> Porém, ao mesmo tempo, o ambiente conventual propiciava uma

144 BARANDA, Nieves. *Mujer, escritura y fama: la Hespaña Libertada (1618) de Doña Bernarda Ferreira de Lacerda*. *Península: revista de estudos ibéricos*, Porto, n. 0, p. 225-239, 2003. p. 238.

145 MACEDO, Antonio de Sousa de. *Flores de España Excelencias de Portugal. En que brevemente se trata lo mejor de sus historias, y de todas las del mundo desde su principio hasta nuestros tiempos, y se descubren muchas cosas nuevas de provecho, y curiosidad*. Primeira Parte. Lisboa: Jorge Rodrigues, 1631. fol. 70.

146 MAGDALENA, 1628, grifo meu.

147 MORUJÃO, Isabel. *Entre a voz e o silêncio: literatura e espiritualidade nos mosteiros femininos*. *Rever: revista*

vivência cotidiana com a escrita muitas vezes pautada por uma utilização que poderíamos chamar de corriqueira, trivial. Que não demandava um domínio varonil da pena, por assim dizer.

Roger Chartier aponta que, no Antigo Regime, e como visto nos casos dos tratadistas espanhóis que abominavam uma e toleravam outra, a escrita e a leitura constituíam saberes diferenciados, sendo a primeira geralmente ensinada depois que o aprendiz já possuía algum domínio da leitura.<sup>148</sup> Faz sentido acreditar, portanto, que a formação de muitas mulheres tenha ficado pelo caminho, entre a decifração dos caracteres e a construção de um sentido para o texto, por um lado, e a operação inversa – a codificação de uma ideia, nova ou conhecida, com letras, tinta e papel –, de outro. Aquilo que Attilio Bartoli Langeli chamou de “alfabetismo di sola lettura” – uma alfabetização restrita à leitura.<sup>149</sup> Algumas das religiosas, apesar de os índices apontarem que isto foi raridade nos conventos de Jesus de Setúbal e da Madre de Deus de Lisboa, sequer eram capazes de ler, como é o caso de Maria da Encarnação – que “foi freira leiga porque não sabia ler” e por isso rezava o Ofício Divino “por contas”, ou seja, com o auxílio de um rosário.<sup>150</sup> Outras, como no caso de sóror Auta da Madre de Deus, que vimos acima, dominavam suficientemente o latim para escrever e publicar nessa língua.<sup>151</sup>

---

de estudos da religião, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 35-54, 2011. p. 50-52.

148 CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: CHARTIER, Roger (org.). *História da vida privada 3: da renascença ao século das luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 113-159. p. 113-114; NALLE, Sara T. Literacy and culture in Early Modern Castile. *Past and Present: a journal of historical studies*, Oxford, n. 125, p. 66-96, 1989. p. 95-96.

149 LANGELI, Attilio Bartoli. La scrittura come luogo delle differenze. In: CAFFIERO, Marina; VENZO, Manola Ida (a cura di). *Scritture di donne: La memoria restituita*. Roma: Viella, 2007. p. 51-57. p. 53.

150 SACRAMENTO, 1639-1652, f. 63, 91. De acordo com a *Notícia*, nem mesmo a ocupação do cargo de abadessa estava vedada àquelas que não sabiam ler. Rezar o Ofício Divino através de contas era a única diferença a separar letradas de leigas, determinação que encontrava respaldo na Primeira Regra de Santa Clara. BNP, Reservados, Cód. 7684, “Começasse ha confirmaçã da pmeira Regra das freiras pobres de scta clara”, fols. Illv-III. O *Tratado* de sóror Leonor registra o caso de uma religiosa, “Soror Brites da Ressurreiçãõ”, que, cegando em idade avançada, também passou a seguir assim o Ofício Divino. SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 197.

151 Um registro de que o domínio da língua latina não parecia ser regra no Convento da Madre de Deus encontramos na vida de sóror Joanna da Piedade, acreditadamente uma das autoras da *Notícia*, escrita provavelmente a fins do século XVII e posteriormente aditada ao primeiro volume das *Praticas Espirituaes* de sóror Maria Thereza de São José. Nesta passagem, ao referir-se às habilidades de Joanna, a autora anônima se refere à sua capacidade de compreender a língua latina, mesmo sem jamais haver estudado gramática, o “que lhe era muito incentivo para a devoção quando rezava o Ofício Divino”. SACRAMENTO, 1639-1652, f. 294v (MNAA, Res.26879); “que lhe aumentava muito a devoção no Ofício Divino entender o que rezava”. SÃO JOZÉ, 1724, t. 2, fol. 33.

Não há como traçar um quadro homogêneo que acomode todo o universo claustral feminino português à Época Moderna. De fato, nem mesmo é possível criar um padrão que funcione satisfatoriamente em relação a um convento sequer. Leila Mezan Algranti, em *Livros de devoção, atos de censura*, afirma que, tanto em Portugal como no Brasil, dentro de uma mesma instituição, era possível encontrar religiosas que apresentassem desenvolvimentos muito distintos em sua capacidade de ler e de escrever. Se, por um lado, nos conventos havia a “necessidade de acompanhar os serviços religiosos com leituras silenciosas” e a “preocupação em disponibilizar nas bibliotecas das instituições os livros para leituras individuais”, o que necessariamente indica que havia alguma instrução que as tornassem aptas a estes exercícios, também é certo que diferentes rituais e práticas de leitura permitiam que interagissem mulheres de graus de instrução variados. Leituras coletivas – no refeitório..., no recreio... – abriam caminho para que as menos competentes escutassem o conteúdo de textos, lidos por outras mais habilidosas: “[...] dado o caráter repetitivo da leitura de textos sagrados, as religiosas podiam declamá-los por memorização – ‘reconhecendo’ o texto e não exatamente lendo-o –, e o mesmo podia suceder nas lições espirituais”.<sup>152</sup> Para as dotadas de uma capacidade limitada de decifração do escrito, algumas leituras se amparavam mais no reconhecimento de algo lido e relido anteriormente, atividade mais afeita às habilidades de verificação mnemônica de um terreno já repisado do que à perícia de absorver novas informações, abstraí-las e relacioná-las com um universo maior, composto de outras leituras. Dentro da dimensão vocacional que orientava a atividade religiosa, leituras repetidas de um mesmo texto favoreciam a meditação e estimulavam mais a concentração sobre temas particulares do que a abertura de novos horizontes.<sup>153</sup> Ou seja, para além do fato de que nem todas liam as mesmas obras, a maneira como estas eram lidas também podia variar de caso para caso.<sup>154</sup>

Além dos livros de fundação, biografias, autobiografias e comentários sobre a liturgia produzidos por essas mulheres, indicações inequívocas de um uso extensivo

---

152 ALGRANTI, 2004, p. 50-51, 55-56. Os momentos especificamente destinados às leituras comunitárias estavam previstos em textos e normas constitutivas de comunidades femininas, como as redigidas por Teresa de Jesus ou Luisa de Carvajal, que buscavam uma racionalização das jornadas diárias das religiosas que permitisse o cumprimento de suas atividades diárias e, dentro dessa lógica, fixar os momentos apropriados para estas práticas. Mas sessões de leituras religiosas também corriam sob a superfície e alimentavam a solidariedade de grupos marginais ou situados em zona limítrofe entre transgressão e norma, como aqueles formados pelos mouriscos da Espanha do século XVI ou pelos beatérios, mais ou menos institucionalizados, surgidos ao redor de carismas particulares. CASTILLO GÓMEZ, Antonio. Leer en comunidad: libro y espiritualidad en la España del Barroco. *Via Spiritus*, Porto, n. 7, p. 99-122, 2000.

153 VON TIPPELSKIRCH, 2011, p. 11.

154 CARVALHO, José Adriano de Freitas. Do recomendado ao lido: direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII. *Via Spiritus*, Porto, n. 3, p. 7-56, 1996. p. 15 et seq.

da escrita dentro dos claustros, tipos diversos de registros dão testemunhos de outros empregos do letramento nos conventos. Da documentação remanescente dos conventos da Província dos Algarves, recolhida a partir da extinção das ordens religiosas em Portugal, em 1834, e hoje pertencente aos arquivos nacionais portugueses, a maioria se constitui de cópias, mandadas fazer pelas próprias religiosas para que se conservassem melhor alguns papéis essenciais à administração de suas casas. Nesses casos, como a grafia do copista substituiu a original, impedindo qualquer elucubração que se possa fazer sobre a constância do traço, a suavidade das serifas ou a quantidade de tinta empregada por cada monja, resta-nos apenas a rara possibilidade de contar quantas assinaram tais documentos à ocasião de sua feitura. Por exemplo, o “Título do adro” da Igreja de Jesus de Setúbal, feito por um capelão do convento em 1610, traz ao final as assinaturas de dez religiosas da casa – e entre elas a de sóror Leonor de São João, assinando como porteira da instituição, cargo que ocupava à época.<sup>155</sup> No período, este número representava cerca de um terço da sua ocupação máxima, que era de 33 religiosas segundo bula expedida pelo papa Alexandre VI e obtida pela intervenção de d. Manuel.<sup>156</sup> No entanto, como consta no próprio documento, somente a abadessa e as religiosas que compunham o número das discretas deram sua rubrica.<sup>157</sup>

Há motivos para crer que o número das que poderiam assinar era muito maior. Outro registro, feito pelo menos seis anos mais tarde e também assinado apenas pela abadessa e as discretas, deixa ver uma certa rotatividade na ocupação dos cargos e na eleição das que exerciam a função de discretas. A quantidade de religiosas que assinou a “Recopilação breve do Convento”, feita por frei Rodrigo de S. Thiago (?-1644), que foi confessor do convento, é a mesma: 10 monjas. Porém, nesse meio tempo houve algumas alterações na composição desse número. Sóror Leonor de São João, de porteira, agora ocupava

---

155 ADL, Fundo: Mosteiro de Jesus de Setúbal, Escrituras, “Título do Adro que tem esta Igreja e Convento do Santíssimo Nome de JESUS das madres capuchas da primeira regra da gloriosa Virgem Clara de Regular Observancia de Nosso Serafico Padre São Francisco, cita fora dos muros desta mui notavel vila de Setubal”, fols. 15, 35 et seq. Trata-se de um documento, explorado com mais detalhe no segundo capítulo, destinado a comprovar a existência do adro na dita igreja e solucionar uma querela entre os poderes da Igreja, representada pelo Convento e pela Igreja de Jesus de Setúbal, e o Estado, nas figuras do Ouvidor e de oficiais de justiça. O motivo da discórdia foi a prisão de um foragido da justiça, supostamente sob o adro da igreja.

156 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 30v.

157 Eram chamadas de discretas as religiosas que formavam uma espécie de conselho destinado a auxiliar e controlar a abadessa em suas obrigações: “Discretas perpetuas do Convento hão de ser todas as Madres, que tem sido abadessas nelle, como quem terá mais noticia, & experiencia de todas as cousas pertencentes ao bem da Cômunidade. Será também Discreta a que for Vigária do Convento; e além disto se elegerão no tempo da eleição de Abadessa, outras quatro Discretas, que serão das mais virtuosas, prudentes, e experimentadas. Sem acordo das Discretas não poderá a Abadessa fazer coisa de importância pertencente ao Mosteiro, ou à disposição da vida comum”. CONSTITUIÇÔENS..., 1693, p. 113-114.

o cargo de vigária, enquanto aquela que assinou ocupando esse posto em 1610 governava o mosteiro. Contando com estas, que aparecem nas duas relações, seis freiras, ao todo, assinaram ambos os registros. As posições das outras quatro, falecidas nesse meio tempo, foram ocupadas por diferentes religiosas, o que nos permite visualizar também suas assinaturas (Figura 2).<sup>158</sup> São, portanto, pelo menos 14 freiras que sabiam assinar seu nome e que, baseando-se na ideia de que a escrita representava um dos últimos graus de aquisição de letramento, também dominavam minimamente a leitura.

Para o aristocrático Convento da Madre de Deus de Lisboa, estes registros prosaicos são um pouco mais generosos. O mesmo “Memorial” escrito por fr. Rodrigo de S. Thiago inclui uma dezena de fólhos relativos à casa e, ao contrário do referente ao Convento de Jesus de Setúbal, este trecho não parece ter sofrido modificações posteriores. Portanto, é possível enxergar a própria grafia das religiosas que o subscreveram. Neste registro, a maioria das assinaturas indica que suas donas, originárias, em geral, de famílias da alta nobreza, faziam largo e regular uso dessa habilidade (Figura 3).<sup>159</sup>

Em requisição enviada ao rei em 1605 com o intuito de que, por sua intervenção, fossem interrompidas as obras nos paços de d. Margarida de Távora, vizinhos à casa, 26 religiosas da Madre de Deus riscaram seus nomes à tinta, em sinal de conformidade com o pedido. A causa da ação é complexa e reveladora das confusas relações entre o claustro e o mundo exterior, mas também indica os modos e instâncias a que recorriam as freiras para garantir seus interesses, como teremos ocasião de observar com mais vagar no terceiro capítulo. O que estava em causa era o próprio resguardo da clausura, já que, um dia, “indo as Madres à horta, deram com uma multidão de homens que andavam sobre os telhados” da construção. Se as religiosas conseguiram vê-los, também podiam ser vistas, o que ameaçava, nas palavras do documento, a satisfação da obrigação de sua regra, que pede que não sejam vistas nem ouvidas e que conservem recolhimento e clausura.<sup>160</sup>

---

158 O trecho do “Memorial”, de fr. Rodrigo de S. Thiago, dedicado ao Convento de Jesus de Setúbal parece ter sofrido algumas alterações posteriores. Aqui, e mais uma vez, a mão do copista cobriu a caligrafia original. As religiosas que estão em ambos os registros são: Luiza da Assunção, Leonor de São João, Justa do Sacramento, Eufrásia de Santa Catarina, Simoa da Madre de Deus e Paula de Belém. As que aparecem apenas no “Título do Adro”, de 1610, são Margarida da Cruz (†1614), Antônia das Chagas (†1614), Maria da Coluna (†c.1614) e Clemência Batista (†c.1614). As que ao tempo da “Recopilação” de 1616 haviam ocupado seus lugares como discretas são Mécia das Chagas, Maria da Trindade, Maria de São Francisco e Maria de Nazaré. ADL, Mosteiro de Jesus de Setúbal, Escrituras, “Título do Adro”, fols. 15, 35; ANTT, OFM, Província dos Algarves, Província, livro 22, *Memorial da Santa Província dos Algarves da Ordem Seráfica, tomo I, Memorial Primeiro por frei Rodrigo de S. Thiago*. 1615-1616, fol. 268v; L. de São João, 1630-1644, fols. 227-234v.

159 ANTT, OFM, Província dos Algarves, livro 22, *Memorial da Santa Província...*, 1615-1616, fol. 282v.

160 ANTT, Convento da Madre de Deus de Lisboa, doc. 33.

O desrespeito ao recato exigido pela posição do convento e de suas religiosas era matéria importante. Porém, a devassidão ocasionada pelo tamanho desproporcional que o edifício vizinho alcançou também se imiscuía em questões de outras alçadas, já que punha em risco privilégios anteriormente concedidos à casa pelos “Reis passados”. Reunidas abadessa, discretas e mais religiosas em Capítulo, todas votaram para “que se acudisse a isto com toda a instância”. A urgência e o mérito da questão exigiam que fossem tomadas todas as medidas necessárias. Se preciso, e o requerimento destacava em tom de ameaça, a comunidade estava disposta a vender toda a prataria da sua sacristia para custear o embate.

Não foi à toa que uma ação de tal natureza, empreendida pelas religiosas diante da dificuldade de se contrapor a uma senhora de nome e prestígio, tenha gerado a necessidade de produzir um documento em que quase a totalidade das religiosas assinou seus nomes. De fato, outros registros indicam que a questão permaneceu irresolvida e as religiosas voltaram a expressar, por escrito (e por mais de uma vez), sua apreensão diante do poder de d. Margarida de Távora.<sup>161</sup>

As religiosas do Convento da Madre de Deus de Lisboa sabiam colocar suas penas em atividade para resolver as crises que punham em risco o estilo de vida de seu convento. Escrever ao rei era um dos artifícios conhecidos e a documentação que o comprova é relativamente farta. Outros, no entanto, envolviam concepções mais alargadas dos poderes da palavra escrita. Este é o caso, por exemplo, do expediente utilizado no mesmo convento para livrar a comunidade de um surto de peste que a fustigou “no tempo dos Castelhanos”.<sup>162</sup> Como consta na *Notícia*, a doença se alastrava pela região, fazendo “arder” as cercanias e chegando a contaminar “a gente do serviço” do convento. Porém, “estando um dia a sóror Escholastica dos Santos no dormitório, ouviu uma voz, que repetiu algumas vezes, *dize, dize: Per Misterium Sanctae Incarnationis Tuae liberanos Domine*”. Alertando a abadessa do que ouvira, deu-se início às diligências. Puseram papéis nas portas e janelas do mosteiro, com alguns adendos: “Per Misterium Sanctae Incarnationes, Passionis et Resurrectionis tuae, et per Matrem tuam, liberanos Domine”. Como continua a *Notícia*, tal medida não só livrou a comunidade daquele surto de peste em particular como a manteve protegida desde então, já que,

---

161 ANTT, Convento da Madre de Deus de Lisboa, docs. 35 e 36.

162 É provável que o surto referido seja o que se deflagrou pelo reino a partir de 1578, na senda aberta pela organização, movimentação e desfecho trágico das tropas que combateram no Norte da África, mas também pela instabilidade política que a seguiu e pela seca que provocou más colheitas no período. RODRIGUES, Teresa Ferreira. As estruturas populacionais. In: Mattoso, José (dir.). *História de Portugal: no alvorecer da modernidade (1480-1620)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997. v. 3. p. 196-197.

no momento em que obra era redigida, estes papéis ainda guarneciam as “portas, e genellas” do convento.<sup>163</sup>

Os paralelos com a sagrada escritura são nítidos: no Egito, o anjo da morte poupou os primogênitos daqueles que isolaram suas casas com um sinal sagrado, feito com sangue de cordeiro de um ano de vida espargido sobre os umbrais de suas portas.<sup>164</sup> No caso do Convento da Madre de Deus de Lisboa, o líquido vermelho foi substituído por tinta e papel, a exemplo da lei mosaica e de seu primeiro mandamento, que devia ser escrito nos umbrais das casas e das portas como símbolo do pacto entre Deus e seu povo.<sup>165</sup> Em lugar do apelo ao Deus e senhor único, os papéis colados nas portas e janelas do convento carregavam um trecho da ladainha de Todos os Santos, devidamente alterada de modo a satisfazer o gosto contemporâneo – e também daquela comunidade em particular – pela Paixão e Ressurreição do Cristo, bem como pelo culto à Virgem.

A atitude exitosa de isolar o edifício com estes papéis, para além da tradição bíblica, comunica-se também com a crença contemporânea de que objetos escritos investidos de sacralidade poderiam influenciar o mundo natural e o sobrenatural, ditando o rumo dos acontecimentos futuros. Rita Marquilhas, analisando os cadernos do promotor das inquisições portuguesas (à exceção da instalada em Goa), chamou atenção para a diversidade tipológica dos escritos com orientação mágica. O conjunto desses objetos (constituído por nômimas, livros de horas adaptados como objetos de proteção,<sup>166</sup> cartas de tocar, entre outros) aponta para a extensa variedade dos formatos que permitiam aos homens e mulheres da Época Moderna alcançar os objetivos que pretendiam. A bem da verdade, os propósitos particulares que os moviam a adquirir uma carta de tocar ou uma nômima, por exemplo, podiam ser muitos. Na documentação estudada por Marquilhas, sobressaem aqueles indivíduos que pretendiam controlar as vontades e os sentimentos alheios, como sem dúvidas desejou o dono de uma certa “carta de tocar pera obrigar a querer bem”; garantir alguma graça particular e até mesmo sua salvação pessoal; ou simplesmente assegurar sua integridade física através de simpatias que ofereciam proteção a toda sorte de sevícias – esse é o caso de uma carta em particular, que pede genericamente por imunidade “contra todos os perigos que podem acontecer nesta vida”.

---

163 SACRAMENTO, 1639-1652, fols.12-12v.

164 Êxodo 12, 5-23.

165 Deuteronomio 6, 4-9; MARQUILHAS, 2000, p. 62; BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 41.

166 Um uso íntimo e muitas vezes personalizado, cujas raízes parecem estar associadas às formas privadas de devoção, promovidas pela difusão da leitura e da oração silenciosa. SAENGER, Paul. Rezar com a boca e rezar com o coração: os livros de horas: do manuscrito ao texto impresso. In: CHARTIER, Roger (coord.). *As utilizações do objecto impresso*. Lisboa: Difel, 1998. p. 191-226. p. 224.

O conteúdo gráfico desses objetos é variado. Mas, no aspecto textual, eles são quase sempre compostos a partir de fórmulas mágicas, trechos de textos litúrgicos, listas de nomes de santos e/ou orações proibidas pela Igreja. Obviamente, as palavras redigidas nesses objetos podiam muito bem ter eficácia mágica através da vocalização. Mas, desde que se revestissem de forma gráfica, “[...] eram julgados como acrescidos de poder operante: era como se estivessem contínua e ininterruptamente a ser formulados”.<sup>167</sup>

É claro que os papéis das religiosas da Madre de Deus de Lisboa impõem que os limites entre a religião e a magia entrem no debate. Afinal, a prática da magia, elencada na bula que instituiu a Inquisição em Portugal e a tornou, dali em diante, um delito também da sua alçada,<sup>168</sup> podia ser muito bem considerada como uma forma de adoração ao demônio, o que a punha em rota de colisão direta com o primeiro mandamento.<sup>169</sup> Esta era uma possível fonte de incertezas que, aliás, a Inquisição portuguesa tratou de definir logo. Ainda em 1564, o Inquisidor Geral d. Henrique fixou-a com relativa precisão: as “devoções”, manuscritas ou impressas, que prometiam proteção e sorte para os seus “devotos”, desde que não renunciasses nenhum tipo de benefício pessoal aos mesmos, estavam liberadas (“podiam correr”). No entanto, e a julgar por alguns testemunhos, as fronteiras entre os universos da magia e da religião não eram tão fáceis de discernir.<sup>170</sup> Segundo Francisco Bethencourt, a crença na operacionalização do oculto e na capacidade de intervir no rumo dos acontecimentos através da sua manipulação mágica era generalizada na sociedade portuguesa moderna. Da teologia moral, que pressupunha a existência de espíritos tentadores, à feitiçaria, que recorria a ervas, animais mortos e ritos próprios para desencadear seus efeitos, a visão mágica do mundo atravessava cisões de classe e se revelava em todos os estratos sociais. A diferença entre essas concepções e os usos feitos a partir delas variavam, contudo, a depender da posição ocupada pelos agentes envolvidos e pelo enquadramento dos ritos propiciatórios nos esquemas mentais que classificavam essas práticas.

---

167 MARQUILHAS, 2000, p. 65.

168 A magia era problema de foro misto e, por isso, os acusados de praticarem-na “podiam ser julgados tanto pelos tribunais eclesiásticos (inquisitoriais e episcopais), como pelas ‘justiças’ do rei”. PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva, 1992. p. 37.

169 *Cum ad nihil magis*, de Paulo III, de 1536. “Essa situação era já uma realidade em vários outros países europeus desde que o papa João XXII, em 1326, publicou a bula *Super Illius Specula*. A partir de então, passou-se a associar a bruxaria a uma heresia, através do pacto demoníaco que segundo as doutrinas correntes estas práticas implicavam, pelo que os tribunais inquisitoriais e eclesiásticos passaram a ter jurisdição sobre este tipo de delitos”. PAIVA, 1992, p. 50-51.

170 MARQUILHAS, op. cit., p. 72.

Para a elite religiosa, o conhecimento do oculto só poderia provir de três fontes: o estudo e o saber humano, a revelação divina ou a intervenção diabólica.<sup>171</sup> A primeira delas, intimamente relacionada ao engenho humano, tal como Raphael Bluteau define os termos da “magia artificial”, procede da possibilidade de, através da “arte” e da “indústria humana”, realizar coisas que pareçam superiores às forças da natureza.<sup>172</sup> As fronteiras entre as outras duas, de inspiração divina ou demoníaca, eram mais difíceis de precisar, já que a distinção entre uma e outra não residia na qualidade dos efeitos atingidos, e sim na origem que os inspirou. Era esta determinação, ao fim e ao cabo, que fornecia o filtro definitivo no julgamento daqueles indivíduos cujas virtudes chamavam a atenção das autoridades – um julgamento baseado muitas vezes na qualidade desses mesmos indivíduos.<sup>173</sup>

O caso da Madre de Deus de Lisboa, resumidamente, nos conta de religiosas que utilizaram um trecho da ladainha de Todos os Santos para garantir proteção contra um mal contagioso. Transcrito numa série de papéis colocados nas fronteiras que separavam os seus edifícios do meio externo, o efeito parecia durar enquanto fosse conservada a materialidade dos escritos – e, conseqüentemente, o seu poder operativo. O paralelo é perceptível: estes papéis, a exemplo das cartas de tocar, ofereciam proteção ao seu portador, sendo o contato físico com o alvo do encantamento – o corpo do indivíduo ou as paredes do mosteiro – condição necessária para a sua ativação simpática.<sup>174</sup> No entanto, a produção destes papéis não consistiu na repetição de procedimentos não-casuais e transmitidos por tradição, que condicionariam sua eficácia à obediência a ritos previamente estabelecidos e sugeririam a existência de uma rede de transmissão de saberes mágicos que incluísse aquela comunidade conventual em particular. Em lugar disso, a versão elaborada na *Notícia do Convento da Madre de Deus de Lisboa* aponta para a intervenção divina, operada por meio da freira que ouviu as orientações e as transmitiu a sua abadessa.

Um outro exemplo de como a proteção da mão divina, oferecida em tempos difíceis, podia se comunicar com os poderes da palavra escrita (e dos objetos que os revestiam)

---

171 BETHENCOURT, 2004, p. 173.

172 É preciso notar que Bluteau considerava a utilização de amuletos com figuras, caracteres ou palavras uma superstição ridícula. Em seu entendimento, somente os amuletos que contavam com as virtudes ocultas de alguns ingredientes (como dentes arrancados de um cão macho e vivo, bisnagas ou queixos de ouriços-cacheiros) eram dignos de confiança, mesmo que os próprios físicos não soubessem precisar ao certo de que maneira eles atuavam. BETHENCOURT, op. cit., p. 172-173; BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português & latino, aulico, anatomico, architectonico* [...]. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1716. v. V, p. 13-14.

173 BETHENCOURT, op. cit., p. 146-147.

174 PAIVA, 1992, p. 117, 123-125, 150-151.

nos é fornecido pelo Convento de Jesus de Setúbal. Quem nos conta os detalhes da história, sobre a qual o *Tratado* da sóror Leonor silencia, é Jerónimo de Belém:

Hum dia, em que [as religiosas] mais descuidadas se achavaõ, chegou á sua portaria hum peregrino, que parecendo homem na figura, era um demonio em figura humana. Disse ás Porteiras, que trazia huma planta de singulares virtudes para plantarem na sua Cerca, e só por verem a novidade, fizeraõ della aceitação. Sem esperar mais paga, porque ja hia bem satisfeito, se retirou o fingido homem, e demonio verdadeiro. Com grande cuidado dispuseraõ a planta; e quando foraõ a vê-la no dia seguinte, a acháraõ taõ crescida, que cobria todo o Mosteiro com seus ramos. Era para admirar a novidade; mas ainda foi mayor a admiração, quando se sentiraõ logo muitas Freiras vexadas do demonio.<sup>175</sup>

Belém não caracteriza o tipo de opressão diabólica imposta às religiosas. Mas nos conta que, informado do sucedido, o Ministro Geral da Ordem, fr. Antonio do Trejo, que se achava em Setúbal, acorreu ao convento e “lançou fora os demônios”, “com a providência dos exorcismos”. A abadessa à época, Eufrazia de Santa Catarina, fez então voto solene diante de toda a comunidade, adotando o arcanjo Miguel como patrono e prometendo-lhe que “todos os anos, enquanto o mundo durar”, o convento realizaria “festa ao Principe S. Miguel em o seu dia em Setembro, sua Missa, e pregação, e tudo o mais que as Abadessas puderem”.<sup>176</sup> O voto continuava:

Que nos seus dias de Mayo, e Setembro seja obrigada a cada huma das Freiras a rezar cincoenta Patres nostres pelas Almas do Purgatorio; e se fação procissões nestes dias, as quaes quanto mais solemnemente celebrarem, tanto melhor se cumprirá este voto, que esta é a vontade que quem o fez; e a necessidade, porque se fez, é tão grande, que permita Deos nunca esta Comunidade em outra tal se veja.

O pacto selado pelo convento com o arcanjo, com o objetivo de que sua intervenção isentasse a comunidade de tais vexações enquanto o mundo durasse, foi feito pela abadessa, posta de joelhos diante de toda a comunidade no dia da Exaltação da Cruz, em 14 de setembro de 1613. Mas, além do voto solene, o pacto também mereceu a redação de um pequeno texto na folha de rosto de um exemplar da Regra de Santa

175 BELÉM, 1753, pt. II, p. 616-619.

176 A identificação de São Miguel como defensor dos fiéis diante de forças adversas (e do demônio, nomeadamente) é recorrente na tradição católica e tem sua origem em passagens do Antigo e do Novo Testamentos. Seu nome também aparece, frequentemente, em testemunhos de invocação descritos em processos inquisitoriais relativos a práticas mágicas. BETHENCOURT, 2004, p. 144; Daniel 10, 13 e Apocalipse 12, 7-9.

Clara do convento. Ao que tudo indica, foi de lá que Jerónimo de Belém tirou a inspiração para redigir o trecho de sua crônica dedicado ao sucedido.<sup>177</sup>

Ora, num convento em que abundam exemplos de intimidade das religiosas com o mundo da escrita, não é de se supor que a cópia da Regra de Santa Clara fosse o único suporte à disposição da prelada, se a natureza do registro que desejava fazer fosse puramente casual. A cópia da regra em questão, um códice datado de 1531, constituía, pelo contrário, peça importante do acervo da casa, ficando nítida a vontade de inscrever o novo compromisso ritual da comunidade no livro que dispunha as regras fundamentais que regiam sua forma de vida, suas sociabilidades e seu cotidiano.<sup>178</sup>

---

177 “Dia da Exaltação da Santa Crus em 14 de setembro do ano de 1613 fazendo Capitulo a Me Soror Eufrazia de Sta Catherina Abba. prometeu con voto solene posta de joelhos e toda a Comonidade de todos os annos em quanto o mundo durar se fazer neste Convento festa ao prinsepe São Miguel em o seu dia em setenbro sua misa e pregação e tudo mais q as Abbas puderem e que nos seus ias de maio e setenbro seja obrigada cada hua das freiras a Rezar sincoenta patre nostres pelas almas do prugatorio e se fasão prosições nestes dias as coais qto mais solenemente celebrarem tanto melhor se comprira este voto q esta he a vontade de quem nofes a nesidade porq se fes he tão grande que premita Deus nunca esta Comonidade em outra tal seveja”. Um registro posterior, feito num pedaço de papel colado na mesma folha de rosto da regra, indica que o costume foi mantido, mesmo que com pouco rigor, até a primeira metade do século XIX. BNP, Reservados, Cód. 7684, “Começasse ha confirmaçã da pmeira Regra das freiras pobres de scta clara”.

178 O referido códice inclui, para além da Primeira Regra, o Privilégio da Pobreza de Inocêncio III, bem como o Testamento e a Bênção de Santa Clara. Em suma, os textos que norteavam o modelo de vida das clarissas observantes, vincado na fusão de elementos contemplativos com a pobreza militante. A preocupação em oferecer aos conventos reformados e a suas comunidades cópias em vernáculo dos textos em que se assentava a identidade da Segunda Ordem é nítida para os princípios do século XVI, como se pode comprovar pelo rastreio, por exemplo, das traduções atribuídas a fr. Antonio de Tomar e fr. Diego de Leiria, ambas produzidas no primeiro quartel dos quinhentos a pedido de sóror Coleta Talhada, fundadora e primeira abadessa dos Conventos de Jesus de Setúbal e do da Madre de Deus de Lisboa. Ivo Carneiro de Sousa argumenta que as duas versões, ainda que no geral apresentem-se fundamental e estruturalmente emparelhadas – a despeito da de Leiria incluir as constituições da reforma de Santa Coleta, ausente na de fr. Antonio de Tomar –, guardam diferenças sutis que apontam para uma maior preocupação, por parte de Leiria, de atualizar a mensagem religiosa de modo a servir melhor à comunidade a que destinava seu manuscrito, quando comparado a Tomar (por sua vez mais literal e normativo). O códice 7684, anteriormente pertencente ao Convento de Jesus de Setúbal e citado aqui, no entanto, erode em alguma medida a tendência de observar estes dois manuscritos como corpos coerentemente construídos sobre si mesmos e impermeáveis a apropriações fragmentárias, na medida em que constitui uma coletânea dessas traduções distintas: a sua Primeira Regra é coincidente com a versão de fr. Diego de Leiria, enquanto o Privilégio da Pobreza e o Testamento concordam com a versão de fr. Antonio de Tomar e, por fim, a Bênção guarda alguma distância de ambos. O conteúdo deste códice, vale ainda acrescentar, é idêntico ao de manuscrito anteriormente pertencente ao cartório do Convento de Jesus de Setúbal, transcrito por Saul António Gomes e hoje parte do acervo da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Leiria. BNP, Reservados, Cód. 7684, “Começasse ha confirmaçã da pmeira Regra das freiras pobres de scta clara”; SOUSA, 1992, p. 547-619; GOMES, Saul António. Uma regra de Santa Clara de Assis de inícios do séc. XVI. *Leiria-Fátima*, [s. l.], ano 2, n. 5, 1994. p. 139-159.

Porém, ao mesmo tempo, é difícil considerar que este livro estivesse isento de uma dupla determinação, teológica e mágica, semelhante àquela que Alain Boureau identificou no tratamento dado pelos franciscanos aos opúsculos hagiográficos.

Se não era exatamente um objeto de culto, tais como os livros do Coro ou do Ofício Divino, a regra constituía um dos textos legados às clarissas pela própria fundadora da ordem, para além das suas cartas e de seu testamento. A comunidade de Setúbal, aliás, gabava-se por seguir a primeira regra de Santa Clara ao invés daquela mitigada, guardada nos conventos urbanistas e que, do ponto de vista da reforma observante, seria fruto de desvios do intuito original da santa de Assis.<sup>179</sup> Como Boureau sugere, as “práticas reais de leitura” dos franciscanos – que envolviam a leitura, obviamente, mas também expedientes tão diversos como o de tatear, folhear ou simplesmente deglutir os textos – denotavam uma relação sacralizada com os escritos de figuras importantes da ordem, para além de trechos extraídos das Escrituras.<sup>180</sup>

\*\*\*

Os exemplos citados nas últimas páginas servem para ilustrar como qualquer tentativa de mapear a produção literária de religiosas deve atentar para um quadro geral heterogêneo, marcado ainda por um convívio orgânico de diferentes formas de lidar com os objetos que materializavam essas escritas. Como visto, para algumas religiosas o contato com a palavra escrita se dava de maneira esporádica e quase rudimentar. Outras suas companheiras de claustro, no entanto, poderiam ser consideradas como perfeitamente inseridas no mundo das letras. E não me refiro apenas à conformidade da caligrafia resultante de seu uso repetitivo. Algumas dessas mulheres estavam efetivamente inseridas num largo circuito de difusão de textos e autores, tinham acesso a discussões que mobilizavam penas de maior vulto e, mais importante, atreveram-se a expressar suas opiniões e interpretações a respeito de algumas dessas questões. Participaram ativamente, portanto, daquela República das Letras a que se referiu Fernando Bouza Álvarez.

Não é difícil encontrar diversos exemplos de mulheres que adquiriram autoridade e renome através de seus escritos. Para o caso ibérico, Santa Teresa de Ávila representou um verdadeiro ponto de inflexão, atuando como modelo para que outras se

---

179 A Regra Urbana – promulgada pelo papa Urbano VII ainda no século XIII, de onde vem seu nome – trouxe consigo um conjunto de disposições que atuaram como lenitivos contra a “dureza” dos escritos de Santa Clara. Foi sob os auspícios desta regra que funcionou a maior parte dos conventos portugueses ligados à Segunda Ordem Franciscana. DHONT, René-Charles. *Clare among her sisters*. Youngstown: Catholic Publishing Company, 1987. p. 157-160.

180 BOUREAU, Alain. Adorações e devotações franciscanas. Interesses e utilizações dos opúsculos hagiográficos. In: CHARTIER, Roger (coord.). *As utilizações do objecto impresso*. Lisboa: Difel, 1998. p. 27-83. p. 30-33.

dedicassem a escrever, sobretudo a partir dos anos 80 do século XVI e ao longo da centúria posterior, com a intensificação da atividade impressora.<sup>181</sup> Nieves Baranda indica esta santa como modelo de atuação para as mulheres nascidas no pós-1590, que, munidas de um precedente socialmente reconhecido, não teriam que chegar aos limites da ruptura ou da transgressão para tornar públicos seus trabalhos com a pena.<sup>182</sup> Não à toa, Pedro Vilas Boas Tavares detecta, entre fins do XVI e começos do XVII, uma renovação do gosto social por manifestações extraordinárias e do interesse pela literatura de revelações e visões, que desembocou “[...] num amplo movimento de leitura, escrita e edição de biografias místicas e devotas e numa atitude de mimetismo espiritual em relação a esses místicos medievais e modernos”.<sup>183</sup>

De fato, as manifestações místicas – e o tipo de literatura engendrado e consumido nos meios que as cultivavam – constituíram uma via de acesso das mulheres a instâncias de poder que lhes eram vedadas, uma vez que a revelação e o mandamento divinos ofereciam a oportunidade de transgredir a segregação e, mais especificamente, o papel subalterno que representavam na Igreja.<sup>184</sup> Mesmo que, pelo menos teoricamente,<sup>185</sup> os

---

181 CASTILLO Gómez, 1999, p. 104; ARENAL, Electa; SCHLAU, Stacey. Stratagems of the strong stratagems of the weak: autobiographical prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent. *Tulsa Studies in Women's Literature*, Tulsa, n. 9, n. 1, p. 25-42, 1990. p. 26; GRAÑA CID, 1999, p. 231.

182 BARANDA, 2003, p. 232.

183 TAVARES, Pedro Vilas Boas. Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (Alguns dados, problemas e sugestões). *Via Spiritus*, Porto, n. 3, p. 163-215, 1996. p. 186.

184 CASTILLO Gómez, op. cit., p. 110; Idem, 2006, p. 160 et seq.; TAVARES, 2005, p. 138-139.

185 Não foram raros os casos, contudo, de religiosas que assumiram posições de preponderância diante de seus confessores e diretores espirituais. Por esse mesmo motivo, Diego Pérez anotava em seu *Aviso de gente recogida* que, mesmo que as revelações e outras graças fossem autênticas, elas podiam conduzir à “sobervia espiritual” – “soberba espiritual”: “algumas pessoas, servas de Deus, que porque se veem com um pouco de oração, e com alguma devoção, e lágrimas, e não tentadas como outras e com honestidade e recolhimento, e alguma penitência (ainda mais se se veem com alguma revelação) se casam com seu parecer; não querem tomar conselho; não querem render-se a quase ninguém, parecendo-lhes que os outros não têm espírito, ou não tanto quanto elas; e que a elas governa o espírito de Deus, e os outros, ou puras letras, ou pura razão humana. Somente se sujeitam em coisas sem importância, e em coisas de pouco valor e que são suspeitas de uma obediência singular: mas sobretudo, e principalmente, põem tudo em questão, e fazem arazoados e querem governar e reger até mesmo seus mestres”. Original: “algunas personas siervas de Dios, que porque se ven con un poco de oracion, y con alguna devocion, y lagrimas, y no tentadas como a otras y con honestidad y recogimiento, y alguna penitencia (en demas si se ven con alguna revelacion) se casan con su parecer; no quieren tomar consejo; no quieren rendirse casi a nadie pareciendoles que los otros no tienen espiritu, o no tanto como ellas; y que a ellas gobierna el espiritu de Dios, y los otros, ò puras letras, ò pura razon humana. Solamente se sujetan en cosas de no nada, y en cosas que va poco y que huelen a una obediencia singular: pero lo demas en que esta el punto principal ponen lo todo en questiõ, y hazen razones y quieren governar y regir aun a sus maestros”. PÉREZ, Diego. *Aviso de gente recogida, y especialmente dedicada al servicio de Dios. En el qual se*

textos das místicas modernas também passassem pelo crivo de seus confessores, diretores e censores (caso elas publicassem seus escritos ainda em vida), a abertura de um canal de contato direto com o divino conferia um grau de autoridade sobre a matéria discutida que, do contrário, seria dificultoso alcançar. Por isso mesmo, Isabel Morujão atribui o protagonismo da escrita conventual e o seu reconhecimento por parte do público leitor à sua capacidade de explorar determinados nichos valorizados “pela cultura dita barroca” da época, em sua ânsia por profecias, visões e previsões de acontecimentos. Religiosas eram requisitadas por pessoas dos mais variados estratos sociais, dado o reconhecimento de que eram, pela sua maior proximidade com o divino, intercessoras privilegiadas junto ao sobrenatural.<sup>186</sup>

De alguma maneira, no entanto, a história dos livros de fundação redigidos por religiosas portuguesas da primeira metade do século XVII nos conta das trajetórias de mulheres cujos escritos não se orientavam tanto para a transmissão de saberes alcançados através da iluminação divina. Revelações, êxtases e outras manifestações extraordinárias aparecem sempre, nestas obras, como uma referência externa, materializada a partir da experiência de outras religiosas, no mais das vezes companheiras de claustro de suas autoras. Mas não são o mandamento ou a inspiração divina que prestam coerência a seus relatos. É a um árduo trabalho de composição sóbria que as autoras se lançaram, e a busca por reconhecimento e consagração nesta tarefa apoiava-se na habilidade de redigir seus textos, baseá-los em matérias de reconhecida importância e construir um aparato referencial que permitisse a verificação das versões apresentadas, em que alusões aos próprios arquivos conventuais jogavam um papel importante.

Nesta tarefa, ficam patentes traços estilísticos recorrentes em outras obras produzidas no período. O *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* e a *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus das religiosas descalças de Lisboa* carregam, sem sombra de dúvidas, algumas dessas marcas de influência. Suas autoras foram beneficiadas por um amplo movimento de autorização – e até mesmo de estímulo<sup>187</sup> – da escrita feminina e inevitavelmente imprimiram em suas obras sinais indeléveis da força dos textos que circulavam entre os conventos da província franciscana de que faziam parte.

---

*dan consejos, y remedios contra los peligros y tentaciones, que en el camino del Cielo suelen ofrecer. Y se da orden de vida para qualquier estado de persona en todos los tiempos del Año.* Lérida: Luys Manescal, 1613. p. 172-173. Para alguns exemplos, ver: BELLINI, Lígia. Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, n. 32, v. 2, p. 187-203, 2006; EVANGELISTI, 2007, p. 75 et seq.

186 MORUJÃO, 2005, p. 48-49.

187 WEAVER, Elissa B. Le muse in convento: la scrittura profana delle monache italiane (1450-1650). In: SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella. *Donne e fede: Santità e vita religiosa in Italia*. Roma: Laterza, 2009. p. 252-276. p. 257.



# *Capítulo 2*

---

A FORMA, QUE DE ORDINÁRIO SE USA



No prólogo do seu *Livro de fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa*, cuja primeira versão parece ter sido finalizada em 1657, Antonia Baptista sintetizou os principais motivos que a teriam levado a escrevê-lo. De um lado, sua obra surge nestas palavras introdutórias como a realização do desejo de ver publicadas as vidas – e “maravilhas” – das madres suas antecessoras no convento, que Baptista dizia alimentar desde menina. Mas, desculpando-se por dilatar-se nas miudezas que envolviam os princípios daquela fundação, a autora também anunciava que o seu trabalho proveria uma solução para o risco de apagamento da memória de seu convento. E isto ao operar em duas vertentes. Na primeira delas, ligada às coisas do espírito, sua intenção era a de explicar de que maneira a comunidade alcançou o nível de cumprimento da vida regal testemunhável ao tempo em que redigia sua obra (“a observância em que o achais”), bem como o de, mais alargadamente, resgatar do esquecimento os princípios da casa, que, naquele momento, de tão deslembados nem mesmo as religiosas mais antigas conseguiam recordar – “[...] [o] serviço de vos deixar alguã lux dos principios de taõ sancto convento, a qual estava tão perdida q has mais antigas faltava”. Na segunda vertente, que dizia respeito às matérias temporais, a mensagem de Baptista não é menos clara: tratava-se, basicamente, de registrar os privilégios e os direitos patrimoniais daquela casa conventual, orientando e preparando suas futuras religiosas para defendê-los diante de possíveis conflitos. A própria trajetória histórica da comunidade, tal como disposta no livro de Baptista, indicava que não faltaria quem desejasse defraudá-la de suas prerrogativas.<sup>189</sup>

Em ambas as frentes, a compreensão que Baptista faz de seu livro coordena de forma integrada o passado, o presente e o futuro de sua comunidade. Por meio dos exemplos de suas companheiras já falecidas e do registro da maneira como o convento foi fundado e alargado, a autora presta contas e justifica o estado manifesto no momento em que escreve. Uma vez completado e utilizado por suas companheiras de claustro – convém não esquecer que era endereçado, pelo menos declaradamente, às

---

189 BAPTISTA, 1657, fols. VI-VII.

“noviças e freiras da escola” –, seu livro serviria então como uma espécie de guia para a manutenção do Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa, tanto no que diz respeito à sua vida material como espiritual.

Visto dessa maneira, o *Livro de fundação* de Antonia Baptista pode ser compreendido, juntamente com o *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* e a *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa*, como um entre os diversos exemplos do uso, por religiosas do Portugal Moderno, de suas habilidades de escrita para dar forma a obras preocupadas com o registro de memórias institucionais. Ao fazê-lo, naturalmente manipulavam diretamente a história de suas comunidades. Junto a estes títulos, pode-se arrolar uma série de obras de cariz semelhante, produzidas ao longo dos séculos XVII e XVIII. Isabel Morujão, num levantamento bibliográfico de fontes impressas para o estudo da literatura conventual feminina portuguesa, aponta a existência de outras quatro obras análogas, duas publicadas no século XVII e outras duas no XVIII.<sup>190</sup> Se somarmos a este número as que permaneceram, propositadamente ou por algum infortúnio, sob forma manuscrita,<sup>191</sup> temos a conformação

---

190 MORUJÃO, Isabel. Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos séculos XVII e XVIII. *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 7, p. 235-338, 1995. p. 235-338. São elas: BAPTISTA, 1618; SPIRITU SANCTO, 1627; SÃO PEDRO, Maria Madalena de. *Noticias fielmente relatadas dos custosos meyo por onde veyo a este Reino de Portugal a Religião Brigitana que se intitula a Ordem de S. Salvador, e da prodigiosa fundação e milagrosos augmentos deste Convento de N.S. da Conceição de Marvilla [...]; e se seguem varias Relações das virtudes, e boa opinião, com que nele falecerão lagumas religiosas e insignes Benfeitoras. Dadas á luz, e offercidas Ao Eminentissimo, e Reverendissimo Senhor D. Thomaz I. Cardeal Patriarca de Lisboa [...]. Pela Madre Soror Marianna Josefa da Gloria, ambas religiosas do mesmo Mosteiro*. Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1745; CÉU, Maria Benta do. *Jardim do Ceo, plantado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Cidade de Braga, Em que se trata das Memorias da Fundaçõ deste primeiro Convento do Reyno dedicado á Conceição purissima de nossa Senhora, e se expoem a vida da Veneravel D. Beatriz da Silva, Fundadora desta Ordem, e as de outras Religiosas illustres em santidade, que no referido Convento floresceraõ desde o anno de 1629 até o de 1764. Dedicado À Soberana, E Sempre Immaculada Virgem Maria em sua Conceição purissima: Subdedicado Ao Serenissimo Senhor Gaspar, Arcebispo, Senhor de Braga, Primaz das Hespanhas*. Lisboa: Officina de Manoel Coelho Amado, 1766.

191 O recenseamento das crônicas manuscritas produzidas por religiosas no Portugal Moderno é um trabalho ainda por fazer. As localizadas durante o curso da presente pesquisa, preocupada com os períodos que vão até meados do século XVII, para além do *Livro da fundação* do Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa, citado acima, do *Tratado do Convento de Setúbal*, da *Notícia da Madre de Deus* e da *Crônica da fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro, e da Infanta Santa Joana filha del Rei dom Afonso V*, uma obra precursora de que trataremos adiante, são as seguintes: *Livro da fũdação ampliação & sitio do Convento de N. Srã da Piedade da Esperança da Cidade de Lixª: o qual mandou escrever a Abadeça soror Francisca dos Anjos no anno de. 1620. Sendo Ministro Provincial dos frades menores da observantia o muito Reverêdo Padre Frey Hieronimo da madre de D's*. Lisboa, Mss., 1620 (e atualizado até 1750); *Livro em que se trata da fundação de este convento do Salvador da cidade de Évora e de algumas religiosas de singular virtude da mesma caza aq nella falecerão do tempo de sua fundação te o presente*. Mss., 1674; MENINO JESUS, Brites do. *Livro da relação das couzas memoraveis da fundação deste Convento de Nossa S.ra da Assumpção do lugar de Taboza de Recolectas da Ordem de Nosso P.e S. Br.do*. Mss., 1703-1769.

de um repertório marcadamente heterogêneo mas com aproximações suficientes para traçarmos um esboço de suas características comuns.

Permanências e continuidades, entre estas obras, são mais numerosas e se impõem diante de suas diferenças. Em primeiro lugar, em todas transparece o desejo de registrar, por escrito e no vernáculo, a trajetória de seus conventos e suas comunidades, desde sua fundação até o presente em que a escrita se efetiva. Objetivamente, os livros de fundação não constituem o único material escrito por religiosas a se atribuir alguma influência sobre a memória conventual, mas eles compõem um tipo específico dessa literatura memorialística na medida em que produzem um discurso que se arroga a posição de voz pública e unificada do mesmo. Estas obras também aspiram a um nível de complexidade que as afasta de outras formas de registro de eventos – como os livros de profissões e óbitos, de contratos ou de controle de dotações das ingressas nos mosteiros, para citar alguns exemplos –, inserindo-os em tramas histórico-narrativas de maior amplitude. Em alguns casos e em variados graus, quando interseções com a vida política e eclesiástica portuguesa permitiam, suas autoras iam além e cuidavam de temas que transcendiam a realidade local, como quando sóror Leonor de São João, um caso talvez particular de ampliação do escopo de um livro de fundação, consagrou longos trechos de seu *Tratado* do Convento de Jesus de Setúbal para descrever eventos como a batalha de Alcácer-Quibir e o prolongado traslado do corpo de d. Sebastião até o Mosteiro dos Jerônimos. Porém, mesmo nos casos em que as autoras transcendem a pequena escala, alguma conexão com assuntos relevantes para os conventos resta assegurada.<sup>192</sup>

Em regra geral, os livros de fundação refletem os contextos específicos e as flutuações conjunturais que assistiram a sua produção, e suas peculiaridades sugerem terem sido eles compostos de forma localizada, guiados por necessidades particulares ou opções tomadas por suas autoras – por sua vez influenciadas pelas suas próprias opiniões, leituras e pelas orientações dos frades seus superiores. Esta tendência de particularização permite que sejam detectadas colorações distintas, que apontam para a existência de tradições locais de escrita e, amiúde, de direcionamento dos argumentos para as questões que mais mobilizavam cada comunidade religiosa. A escala de análise dos livros de fundação aqui estudados é, portanto, reduzida, e circunscreve-se, no mais das vezes, à casa a que cada um deles se reporta. Estas obras se encaixam, neste

---

192 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 63-69. Silvia Evangelisti também afirma esta primazia do microcosmo conventual como foco principal dos anais e crônicas de religiosas que estudou. EVANGELISTI, Silvia. Memoria di antiche madri. I generi della storiografia monastica femminile in Italia (secc. XV-XVIII). In: SEGURO GRAIÑO, Cristina (ed.). *La voz del silencio I: fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayua, 1992. p. 221-249. p. 234.

sentido, naquilo que Natalie Zemon Davis chamou de “small-scale religious history”,<sup>193</sup> uma história produzida normalmente com contornos de exemplaridade, centrada sobre realidades particulares – sobre uma casa religiosa em específico ou uma religiosa crescida em virtude – e invariavelmente restrita à ordem a que pertenciam. Esta história religiosa de escala abreviada, junto aos livros que cuidavam de traçar genealogias de famílias – e estes em especial nos casos francês e inglês –, constituiu uma das áreas de investigação histórica mais explorada por mulheres ao longo dos séculos XVI e XVII europeus<sup>194</sup> e, tanto em uma como em outra atividade, suas autoras assumiram um papel ativo na identificação e seleção dos eventos dignos de memória, bem como em sua transmissão por meio da escrita.<sup>195</sup>

Como dito, a memória e a história não eram produção exclusiva dos livros de fundação e obras afins, e também foram postas em uso por outras modalidades de produção escrita conventual, fossem elas de caráter mais abertamente público ou dirigidas a uma audiência privada. Como Charlotte Woodford chama atenção em seu estudo sobre os usos da história por monjas alemãs dos séculos XV-XVII, a manipulação escrita da “historiografia monástica” podia se revestir de outras formas, diversas, como os diários ou testemunhos escritos em primeira pessoa, a epistolografia ou mesmo os relatos biográficos.<sup>196</sup> O conjunto dos textos reunidos em *Memoria e comunità femminili*, coletânea organizada sobre a construção e a conservação da memória em comunidades femininas na Espanha e na Itália dos séculos XV-XVII, também evidencia a diversidade das formas que essas obras podiam assumir – para além dos elencados acima, caberia mencionar ainda memórias evangélicas ou mesmo processos de canonização. De fato, ainda que os estudos sobre a escritura feminina, amplamente beneficiados pela receptividade e pela institucionalização dos estudos de gênero, tenham encontrado grande repercussão e obtido aceitação em escala mundial no universo acadêmico das últimas décadas,<sup>197</sup> restam pontuais os esforços de tratamento desses textos como veículos de construção e conservação da memória conventual. Sobretudo no que diz respeito a um tratamento de conjunto do tema, que acumule também a preocupação em ir além das fronteiras nacionais.

---

193 Em tradução livre: “história religiosa de pequena escala”.

194 DAVIS, Natalie Zemon. Gender and genre: women as historical writers, 1400-1820. In: LABALME, Patricia H. (ed.). *Beyond their sex: learned women of the European past*. New York: New York University Press, 1984. p. 160-162. Segundo Davis, a história de família era normalmente centrada em assuntos relacionados a nascimentos e mortes, casamentos, alianças, disputas entre famílias, educação e carreiras de filhos e maridos.

195 POMATA, 1990, p. 351

196 WOODFORD, 2002, p. IX.

197 CAFFIERO, 2007, p. 12-13.

*Memoria e comunità femminili* contribuiu, de fato, para a colocação das coisas nesta perspectiva, ao passo em que revelou as contaminações estilísticas e temáticas entre gêneros supostamente distintos da escrita conventual. Como Zarri e Baranda chamam atenção no prefácio, a construção da memória envolve o domínio e a manipulação dos comportamentos esperados em uma religiosa, alicerçados, como vimos no capítulo anterior, em modelos de submissão “na expressão e na conduta” das mulheres. Porém, a articulação interna desses discursos também faz adivinhar instâncias e modos de resistência a esta posição, que terminam por instaurar um certo “reequilíbrio de poderes” – “[...] assim se constrói uma memória feminina, que se nunca podemos qualificar como subversiva, transmite uma genealogia própria, que outorga um espaço de poder às mulheres”.<sup>198</sup> No que tange aos livros de fundação, que buscam a uniformização da memória conventual, esta operação supõe a instrumentalização de fontes disponíveis no interior dos claustros e, no limite, a sua homogeneização, com a supressão de dissonâncias e a seleção de eventos que melhor conviriam para alcançar este objetivo.

Segundo Natalie Zemon Davis, o acesso a algum tipo de material sobre o assunto a ser tratado, fosse ele manuscrito, impresso ou oral, era (e continua sendo, ela acrescenta) uma das condições necessárias para que alguém escrevesse história. Fosse pelo contato direto com a documentação presente nos arquivos dos conventos ou no recurso, em primeira ou segunda mão, aos testemunhos das religiosas mais antigas, as autoras moviam-se por um terreno supostamente mais seguro enquanto se mantivessem orbitando seu universo particular. Como afirmava Margaret Lucas, duquesa de Newcastle e uma das historiadoras seiscentistas estudadas por Davis, em biografia escrita sobre seu marido, uma “história particular” se revelava “[...] mais segura, porque não sai de seu próprio círculo, mas gira em torno de seu próprio eixo, e em sua maior parte se mantém dentro da circunferência da verdade”.<sup>199</sup>

Uma história escrita em pequena escala, portanto, também podia redundar numa aparência de maior rigor na narrativa de eventos que preenchem suas páginas e, neste sentido, a particularização da escrita não deve ser tomada como consequência automática de um direcionamento dos livros de fundação a uma audiência restrita ao interior dos conventos.<sup>200</sup> Se é verdade que boa parte deles se destina – ou se apresenta – prioritariamente ao consumo interno, a redução do escopo em si pode atender mais aos critérios que conferiam credibilidade aos escritos femininos do que aos objetivos

198 “[...] así se construye una memoria femenina, que si nunca podemos calificar de subversiva, transmite una genealogía propia, que otorga un espacio de poder a las mujeres”. ZARRI; BARANDA, 2011, p. 5.

199 “[...] a particular history [...] the most secure, because it goes not out of its own circle, but turns on its own axis, and for the most part keeps within the circumference of truth”. DAVIS, 1984, p. 157.

200 COOLAHAN, Marie-Louise. *Women, writing, and language in early modern Ireland*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 79.

pretendidos para os mesmos, e os exemplos de livros de fundação que buscaram o prelo, exitosa ou frustradamente, e muitos dos conteúdos por eles veiculados apontam para uma vontade de difusão mais alargada.

De par a par com o acesso à documentação, para retomarmos a reflexão de Davis, alguém que pretendesse escrever história também necessitava familiarizar-se com os gêneros em voga na escrita de obras do tipo e às regras socialmente aceitas de sua ordenação e expressão. Aos modos esperados, enfim, do discurso histórico.<sup>201</sup> Da mesma forma, os livros de fundação aqui estudados não consistiam em experimentações insólitas completamente alheias a obras com traços semelhantes ou construídas a partir de uma formulação puramente autóctone. Uma breve sondagem de seus formatos, pelo contrário, lança luz sobre a existência de um modelo, ainda que não totalmente conformado ou rigidamente construído, a conduzir a pena das autoras e, conseqüentemente, guiá-las numa espécie de aprendizado da escrita histórica.

### **“Reparte-se este livro”: formatos e disposições dos livros de fundação**

O plano geral de redação do *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* é explicitado logo em seu princípio, numa espécie de versão antecipada e resumida da “Taboa dos Capítulos deste livro”, que aparece mais adiante. Esta apresentação, que figura logo após um desenho à pena das armas portuguesas (Figura 1) e depois da folha de rosto, que abrem o manuscrito, é sucinta e se resume a sinalizar ao leitor a maneira como o manuscrito estava organizado – “Repartese este livro em sinco partes [...]” – e o que figurava em cada uma delas – “[...] a primeira trata da fundação, e antiguidade deste conven<sup>to</sup>...”, “a seg.<sup>da</sup> p[art]<sup>e</sup> he huma lembrança das santas e louvaveis ceremonias”, etc.<sup>202</sup>

Como sóror Leonor de São João deixou o manuscrito pronto para publicação, “com todas as licenças para se dar ao prelo”,<sup>203</sup> ele contém todos os paratextos que de praxe acompanhavam os livros impressos do Antigo Regime. Após a folha de rosto e a breve apresentação a que aludimos acima, seguiam aprovações de frades da província franciscana a que o convento estava submetido,<sup>204</sup> uma dedicatória ao pretense padrinho da publicação, uma breve introdução escrita pela autora, algumas poesias compostas

201 DAVIS, 1984, p. 154-155.

202 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 2-3.

203 BELÉM, 1750, pt. I, p. CCLIX.

204 Escritas pelo próprio Provincial da Província dos Algarves à época, fr. Luis de São Jerônimo, e, a seu pedido, por outro frade, Francisco Cochilla.

por outros em seu louvor e à fundadora do convento, além da sobredita “Taboa dos Capitulos”. São ao todo 17 fólhos a anteceder o núcleo principal da obra, composto das supracitadas cinco partes, cada uma delas dividida em diversos capítulos.

A primeira das partes do *Tratado*, como o mesmo anuncia, “trata da fundação e antiguidade deste Convento de IESV” e de “quem foram e são os Padroeiros e benfeitores insignes dele”. Ela reúne, então, descrições dos primeiros passos dados para a fundação do convento, desde a escolha do local, a compra das terras e a obtenção das licenças e autorizações necessárias, sem descurar das intercessões de figuras de relevo para que tudo corresse bem. Também há espaço para digressões que mais têm a ver com episódios políticos do que com a trajetória da casa propriamente dita, tais como o capítulo XI, dedicado à trasladação do corpo de d. João II ao Convento da Batalha, e o XIII, que “trata do casamento da infanta dona Beatriz e das grandezas com que El Rey d. Manoel a embarcou” – além dos relativos à batalha no Norte da África e ao traslado do corpo de d. Sebastião, já citados.<sup>205</sup> A segunda parte, por sua vez, é orientada unicamente a dar conta dos diversos costumes e rituais mantidos pelas religiosas no Convento de Jesus. O capítulo III, por exemplo, “trata das cerimônias e penitências que fazem e guardam as noviças e professoras [n]os dois anos da escola”, enquanto os XIII [sic] e XV cuidam de descrever meticulosamente as procissões e orações – “gerais e particulares” – que, de costume, ali se faziam.<sup>206</sup> Também faz parte de seu escopo retratar hábitos mais diretamente ligados à vida administrativa do convento, tais como os processos de eleição de abadessas e discretas, e de que maneira as diversas tarefas que concorriam para sua manutenção eram distribuídas entre as freiras – temas dos capítulos XXII e XXV, respectivamente.

A terceira parte “trata das relíquias e mais coisas notáveis” que o convento possuía. A divisão capitular, nesta, obedece à origem de cada uma das relíquias, baseando-se na lista de seus doadores, assim como também dispõe trechos em que são mencionadas algumas “maravilhas” e “obras maravilhosas” que elas haviam operado – fosse na cura de febres e frenesis, na proteção concedida a fidalgos em viagens para as Índias ou na retirada de espinhas de peixe alojadas em gargantas.<sup>207</sup> Já suas duas últimas partes são dedicadas a elaborar longas listas mencionando a vida de religiosas “que entraram [no convento], viveram e morreram com notável exemplo”, tema da quarta parte, e registrar as principais realizações das abadessas que governaram a casa a partir de 1581, preocupação central da quinta parte do manuscrito. Esta última também conta, ao fim, com alguns adendos feitos após a finalização de uma primeira versão do texto, que incluem

205 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 40-44v e 51-53.

206 Ibid., fols. 112-117.

207 Ibid., fols. 171-177.

atualizações na composição da comunidade (com admissões de noviças, profissões e falecimentos) e eleições de abadessas que não estavam originalmente previstas na “Taboa dos Capitulos”.<sup>208</sup> Estes aditamentos também incorporam um capítulo dedicado à aclamação de d. João IV, uma transcrição da licença para a impressão do manuscrito, de 1644,<sup>209</sup> um breve resumo das glórias alcançadas pela Ordem Franciscana ao longo de sua história e, por fim, uma “Copia de la sentencia que el gran turco dio [...] en favor de los Relig[ios].<sup>os</sup> de nuestro seraphico P.S. Francisco en pleitos de los griegos”, em 1636.<sup>210</sup>

A *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus das Religiosas descalças de Lisboa*, de outro modo, foi construída a partir de um esquema distinto, cuja maior particularidade é identificável logo à primeira vista: o texto foi escrito sob a forma de diálogos, supostamente transcritos a partir de conversas reais, travadas pelas religiosas entre 1638 e 1652.<sup>211</sup> Nos preâmbulos, o manuscrito não traz nenhuma marca ou paratexto que sugira a intenção de publicá-lo. Não há nada além de um pequeno introito assinado por sua autora anônima, “A menor de VV. RR., e a maior serve de todas”, seguido de uma lista com os nomes das religiosas presentes em cada um de seus diálogos e de duas pequenas notas. A primeira deixa claro que os nomes citados ao longo do manuscrito são fictícios, “por parecer inconveniente” utilizar os verdadeiros. A segunda nota explica que os diálogos transcritos teriam tido lugar em “uma casa que está junto do Antecoro, onde é lugar do presépio”.<sup>212</sup> Esta última informação é valiosa, pois não se trata de mera localização espacial, não só indicadora de que a casa possuía um presépio – e continuaria a tê-lo –, mas também valorativa dessa devoção à humanidade de Cristo na sua infância, tanto ao gosto das religiosas barrocas.<sup>213</sup> Com efeito, tal informação também demarca a lógica cristológica em que se baseia toda a confecção do

208 Este é o caso, por exemplo, das eleições de Maria de Nazaret (capítulo XVIII [sic]), Maria de S. Jozeph (cap. XX) e Margarida da Encarnação (cap. XXI), que ocuparam o ofício entre 1633-1637, 1637-1640 e de 1640 em diante, respectivamente. Na “Taboa dos Capitulos”, de fato, esta quinta parte findava no capítulo XVII, que fazia memória do período em que, pela segunda vez, a própria Leonor de São João presidiu a comunidade, entre 1628 e 1631. SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 273v-289.

209 No códice 11404 da BNP, esta licença aparece datada de 1646 (no exemplar da BMPS, 1644, enquanto no códice 7686 da BNP não há referências a esta licença), o que parece erro de copista, já que a mesma teria sido emitida por fr. Martinho de Santo Antônio durante seu provincialato, que durou até outubro de 1645. BELÉM, 1750. pt. I, p. CCXV-CCXVI.

210 SÃO JOÃO, op. cit., fols. 289-300.

211 Em diversas passagens essas práticas são também referidas como “fogueiras”, termo pelo qual também são conhecidas a *Notícia* e suas continuações redigidas no século XVIII. SÃO JOZÉ, 1723, 1724, 1725.

212 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 2v-3.

213 GONÇALVES, Flávio. O vestuário mundano de algumas imagens do menino Jesus. *Revista de Etnografia*, Porto, n. 17, p. 5-34, 1967.

manuscrito, já que seus oito diálogos giram em torno de momentos de reflexão baseados em passagens da vida de Cristo, numa clara homologia com o calendário litúrgico: os quatro iniciais são diretamente associados ao ciclo natalino, o primeiro deles em dia de Natal e os três seguintes em suas oitavas. Os demais diálogos são práticas “em dia da Circumcizão”, “em dia de Reys”, “em Domingo, a que chamamos do Minino Perdido” e um último em “dia de Nossa Senhora da Conceição”.<sup>214</sup>

A *Notícia* não possui tábua de capítulos, que, ao mesmo tempo em que permitiria uma localização ágil e eficaz do que interessasse no texto, nos informaria sobre um seu tipo provável de leitor – e leitura – e poderia deixar transparecer também uma espécie de guia para o próprio processo de redação da obra, a exemplo do *Tratado* de Leonor de São João. Os diálogos que a compõem, supostamente baseados em conversas reais mantidas pelas religiosas nas ocasiões em que lhes era permitida e até estimulada a conversação edificante, não revelam de antemão o plano geral que guiou sua estruturação. O efeito adquirido, assim, é o da simulação de um diálogo real, em que o rumo da conversa segue um fluxo orientado por perguntas e respostas. Os temas das conversações não surgem prefixados. Ao contrário, são trazidos à tona por interferências das próprias religiosas, no mais das vezes através de afirmações e questionamentos ora espontâneos, ora induzidos (isto é, quando alguma delas é instada a se pronunciar por uma sua companheira). Também há intervenções frequentes da abadessa ou da vigária para que se evitassem digressões e a prosa se encaminhasse em direções de maior estimação. Os estatutos das participantes nos diálogos, portanto, variavam conforme os lugares hierárquicos ocupados no microcosmo conventual e a *Notícia* reproduz esta assimetria do início ao fim, chegando a incluir passagem reveladora desse distanciamento momentaneamente quebrado pela natureza relativamente intimista das práticas, quando uma noviça estende as conversações após a abadessa propor o seu encerramento:

Abb.<sup>a</sup> Ora M[adr].<sup>es</sup> abreviem V.V.RR. a Pratica q são horas de lhe darmos fim. Novissa. Ainda VV.RR. não disseram quem era a M.<sup>e</sup> Soror Gracia. Vigaria. A Novissa como nunca fala com nosco parece-me que folgara de estar-mos aqui até pella manhã [...].<sup>215</sup>

214 SACRAMENTO, op. cit., fols. 4, 27v, 54, 79, 102, 117, 130 e 145. A dedicação da última prática à Imaculada Conceição não precisa ser considerada necessariamente uma ruptura na estrutura cristológica da obra já que, “nas suas formas mais comuns”, a devoção à imaculada também pode ser encarada como uma “modalidade de espiritualidade cristocêntrica, uma vez que se valoriza, sobretudo, a sua maternidade e a sua relação privilegiada com Cristo”. FARDILHA, Luís de Sá. Uma introdução à história seraphica... na Província de Portugal. In: CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir.). *Quando os frades faziam história*: de Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2001. p. 103-119. p. 115.

215 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 168-168v.

O preâmbulo da *Notícia* anuncia que a decisão pelo formato de diálogos responde mais a uma deficiência da autora do que a uma preferência de estilo:

[...] e como não tenho saber, nem sufficiencia p.<sup>a</sup> escrever livro na forma, que de ordinario se uza, valho-me do costume que nesta caza hã de se ajuntar a comunid.<sup>e</sup> em os dias de Natal em boa conversação [...]; e em estas práticas tenho ouvido o que aqui direi; e assim que não faço mais que escrever junto o que Vossas Reverencias tem dito por diversas vezes [...].<sup>216</sup>

Há razões para crer, no entanto, que as reais motivações dessa opção estejam além das palavras que a justificam, demonstrações calculadas de modéstia e rebaixamento usuais entre textos e autores modernos e presentes na maioria absoluta daqueles produzidos por mulheres.<sup>217</sup> E isto porque a tradição dialógica encontrou terreno fértil na produção literária portuguesa no período – lembremos do trecho de *Corte na Aldeia*, ele mesmo escrito dessa forma, que defende a superioridade “dos dialogos escritos em prosa”<sup>218</sup> –, influência que não passa desapercibida na *Notícia da Madre de Deus de Lisboa*. Todos os diálogos estão montados em esquema tripartido, em movimentos de abertura, desenvolvimento e fecho, e o sequenciamento das sucessivas intervenções é construído de modo a garantir a fluidez sem descuidar de sua coesão, que é alcançada por meio de uma série de artifícios repetidos ao longo do manuscrito. Por exemplo, a atuação da abadessa na abertura de cada prática, ao inaugurar a conversação propondo reflexões sobre um tema particular ou instando alguma religiosa a tecer comentários sobre alguma devoção específica, ou o emprego de pequenas intrigas que se repetem em mais de um colóquio e garantem estabilidade ao texto e às personagens.<sup>219</sup>

216 SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 2v.

217 Constitui raro exemplo de texto em que a autora não se rebaixa ao apresentar sua obra: ESPIRITO SANTO, Cecília do. *Colloquios com Christo Crucificado de hum peccador arrependido*. Lisboa: Oficina de Miguel Menescal, 1688 – “E posto que a obra he piquena na quantidade, he na qualidade grande, porque comprehende sentimentos de hũa Alma á vista das penas de seu Creador”.

218 “[...] são os dialogos escritos em prosa, com figuras introduzidas, que disputẽ & tratem materias proveitosas, politicas, engraçadas, & cheas de galantaria: sêdo a primeira figura da obra o Autor delle, & esse q vã guiando, & introduzindo as mais q sejão apropriadas a aquelas materias, de que haõ de tratar entre sy. E alem de ser este estilo mais claro, mais vulgar, mais excelente, inclue em sy a lição de todos os outros modos de escrever, como são os da historia verdadeira, & fingida, das artes liberaes, & mechanicas, das ciencias, e disciplinas necessarias; das profissoẽs particulares: da razão: do governo; da vida politica, ou privada. E quando este modo de escrever não tivera por sy mais que a authoridade dos que nelle escreveraõ, como foy Platão, Xenofonte, Tulio, e outros infinitos, esta bastara pera acreditar os Dialogos”. LOBO, Francisco Rodrigues. *Corte na Aldeia, e noites de inverno*. Lisboa: Antonio Alvarez, 1649. p. 18.

219 As intrigas, de caráter jocoso, envolvendo as personagens Leonarda, Jacinta e Luduvina se repetem nos dois primeiros diálogos, por exemplo. SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 26-26v, 34.

À possível contaminação dialógica na confecção da *Notícia* também é preciso somar a longa tradição, entre franciscanos e clarissas, de estímulo à vulgarização da instrução religiosa mediante comparações populares, exemplos e dramatizações.<sup>220</sup> Sobre este último ponto em particular, ainda é necessário ressaltar a popularidade das representações teatrais de caráter religioso – mas não só<sup>221</sup> – montadas em igrejas, conventos e nos circuitos palacianos pelo menos desde meados do século XV, e acentuar que, no caso do Convento da Madre de Deus de Lisboa, como já se sugeriu, a introdução de rituais de dramatização envolvendo episódios dos ciclos da Paixão ou do Natal pode ter sido influenciada pelo patrocínio direto da rainha d. Leonor.<sup>222</sup> No que tange à formação das futuras religiosas mais especificamente, o caráter dialógico da *Notícia* poderia ainda inspirar dramatizações entre as noviças – costume recreacional de fundo propedêutico difundido em conventos do renascimento italiano, por exemplo<sup>223</sup> –, já que muitos dos temas nelas retratados parecem cumprir a função de introdução aos meandros da vida religiosa em comunidade e, no geral, os diálogos possuem uma extensão regular (entre 23-25 fólios manuscritos) e acomodável em sessões de leitura comunitária.<sup>224</sup>

Mesmo sob um formato distinto e de maneira aparentemente errática e hesitante, o manuscrito da Madre de Deus de Lisboa cobre mais ou menos o mesmo temário seguido pelo *Tratado* da fundação do Convento de Jesus de Setúbal. A sua primeira

220 TORO PASCUA, María Isabel. Espacio escénico y simbología religiosa em los albores del teatro cortesano. *Via Spiritus*, Porto, v. 7, p. 123-144, 2000. p. 123-144.

221 As encenações dentro dos espaços conventuais foram de tal forma difundidas que mereceram uma interdição nas *Constituições Geraes* de 1639, que proibiram que as religiosas utilizassem “trages de seculares pera fazer comedias, autos, ou entremezes”, ainda que fossem dedicadas “ao divino”. Associada a essas representações estava também a execução de músicas e danças profanas nos locutórios. CONSTITUIÇÔENS..., 1693, p. 94. Para uma perspectiva mais alargada sobre as interações entre a representação dramática e a liturgia católica no Portugal Moderno, bem como a respeito das sucessivas tentativas de moralizá-las ou coibi-las, ver: MARQUES, João Francisco. As formas e os sentidos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História religiosa de Portugal: humanismos e reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v. 2, p. 449-462.

222 O *Auto da Sibila Cassandra*, por exemplo, de Gil Vicente, protegido da rainha desde 1502, teve sua primeira encenação na igreja do convento no Natal de 1513. Uma escolha consciente, sem dúvidas, já que o auto se desenrola em torno de temas ligados ao desposório com Cristo e à Natividade. SOUSA, Ivo Carneiro de. *A Rainha D. Leonor (1458-1525): poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 626; RODRIGUES, Maria Idalina Resina. Deambulações e inquietações em torno do *Auto da Sibila Cassandra*. *Via Spiritus*, Porto, n. 6, p. 193-225, 1999. p. 222-225.

223 ZARRI, Gabriella. Memoria individuale e memoria collettiva. Gli scritti di Lucia da Narni (†1544) e la loro conservazione. In: ZARRI, Gabriella; BARANDA, Nieves. (ed.). *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Firenze: Firenze University Press; Madrid: Uned, 2011. p. 73-86. p. 78.

224 BELLINI, Lúgia. Cultura escrita, oralidade e gênero em conventos portugueses (séculos XVII e XVIII). *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 211-233, 2011. p. 232.

parte, por exemplo, intitulada “Pratica primeira em dia de Natal”, centra as atenções na memória da fundação da casa, ao recapitular as diligências feitas pela rainha d. Leonor pela instituição do convento, o papel que outros reis desempenharam em sua manutenção e aumento e a valorização das imagens e relíquias sob sua guarda. A segunda parte – “Prática segunda, na primeira oitava do Natal” – cuida de expor uma série de práticas mantidas pelas religiosas no dia a dia do convento, tais como as durezas das regras de vida a que se submetiam, assim como dá início aos relatos biográficos das freiras que habitaram a casa, matéria que figura mais centralmente nos outros seis diálogos que compõem o manuscrito. Em vários momentos, porém, os colóquios se reportam a diversos assuntos, sejam eles relativos às devoções a santos que povoavam a espiritualidade da casa, a episódios específicos sobre doenças que assolaram a comunidade ou diferentes percalços que a comunidade enfrentou.

Pode-se afirmar, portanto, que ainda que apresentem diferenças marcantes, os dois manuscritos têm preocupações semelhantes. No essencial, ambos parecem querer cobrir uma gama de assuntos tidos como fundamentais na confecção de uma memória institucional. E não é forçoso considerar que havia uma espécie de roteiro programático a orientar produções semelhantes no período.

Para a Província dos Algarves da Regular Observância,<sup>225</sup> o *Memorial da Santa Província dos Algarves*, de frei Rodrigo de S. Thiago, citado no capítulo anterior, apresenta um trecho especialmente eloquente no que diz respeito às preocupações que guiavam a produção de obras de cunho cronístico sobre a província, seus conventos e mosteiros. Ao fim do caderno usado pelo frade para compor a sua investigação, encontra-se uma detida nota, realizada aparentemente com o intuito de auxiliá-lo como guia do que não poderia ficar de fora de suas diligências, e que ele mesmo intitula “Lembrança das notícias que se devem indagar para a Chronica”. Das coisas que mereceriam lugar na confecção de uma obra do tipo, destacava uma descrição da casa religiosa (como ela se achava à época e “como foi antigamente”), a era em que foi fundada “e por quem”. Também cabia averiguar “se antigamente houve no Convento coisa memorável que se

---

225 Província franciscana à qual estavam submetidos os conventos de Jesus de Setúbal e da Madre de Deus de Lisboa, entre outros, a Província dos Algarves da Regular Observância foi criada pelo desmembramento da Província de Portugal, até então a única no reino e desde 1517 cindida entre Observantes e Claustrais. Jerónimo de Belém apresenta duas datas distintas para o desmembramento, 1532 e 1533. A primeira coincide com a autorização para a divisão, obtida na Congregação Geral de Toulouse a partir da intercessão de d. João III. No mesmo ano, inclusive, sairia eleito seu primeiro Ministro Provincial, fr. Francisco de Evora. Mas, dadas algumas controvérsias que culminaram com uma declaração de nulidade no cumprimento da patente, a separação definitiva só teria ocorrido no ano seguinte, em 1533, ano apontado também por Francisco Gonzaga. BELÉM, 1750, pt. I, p. CLXVIII-CLXIX, CLXXIX, CCVIII, 11-19; GONZAGA, Francisco. *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus, de Regularis Observantiae institutione, forma administrationis ac legibus, admirabilique eius propagatione*. Roma: Dominici Basae, 1587. p. 1005.

perdesse, ou trasladasse para outra parte”, “se há imagem alguma que faça milagre, ou os tenha feito”, “se há tradição que nele se executasse alguma coisa digna de memória”. Interessava ainda tomar nota de “todos os religiosos e religiosas que tem falecido com conhecida virtude”, sem descuidar de sua “pátria e pais”, das “ações de sua vida”, do “dia e ano de sua morte, e se tem alguma distinção à sua sepultura”.

A lista é extensa. Estas informações deveriam ser coligidas “com clareza” e, então, enviadas para o “Padre Cronista” com a maior brevidade possível, para que não se demorasse “muito mais a Crônica de uma Província que já tem duzentos anos [...]”.<sup>226</sup>

O trabalho de fr. Rodrigo de S. Thiago, portanto, parece ter sido subsidiário de um projeto maior. A ele cabia visitar os diversos mosteiros – masculinos e femininos – que faziam parte da Província dos Algarves, tomando nota de tudo aquilo que interessava à composição de um grande esforço cronográfico posto em andamento por frades de maior vulto. Esta indicação parece se confirmar pelo fato do trabalho ter sido recomendado por um mandado do Vigário Geral de toda a Ordem, fr. Antônio de Trejo, religioso que, por essa mesma época, concedia licença para a publicação de uma *Relacion Historica de la Real Fundacion del Monasterio delas Descalzas de S. Clara dela*

---

226 ANTT, OFM, Província dos Algarves, Província, livro 22, *Memorial da Santa Província...*, 1615-1616. Ao fim, após o índice: “Descrever o Convento como se acha hoje, e como foi antigamente. Se teve alguma mudança do sitio, e o motivo. Ano em que foi fundado, e por quem, nomeando o papel ou letreiro donde se tira a era, se tem Padroeiro. Se está em Cidade ou Villa; destas as Armas, e antiguidade, segundo a tradição ou História. Seam serra, Monte ou Vale; interpretação do nome, suas notabilidades, e se em bom ou mal sitio. Se antigamente houve no Convento coisa memorável que se perdesse, ou trasladase para outra parte. Se há imagem alguma, que faça milagre, ou os tenha feito; Relação fiel delles: todas as relíquias; lugar aonde estão; as que tem, ou não Autêntica; o nome do Bispo, ou de quem e a era em que se autenticou; se se alienaram, e que anos houvera. Todas as capellas da Igreja, a quem são dedicadas, e com quantas inscrições tiverem. Sepulturas de Pessoas notáveis em Armas, e Letreiros, as da Era mais antiga, ainda que sejam de Pessoa de menos nota. Todas as eras que se acharem pelo Convento, em qualquer obra que se tenha feito. Se há tradição que nelle se executasse alguma cousa digna de memória, ou uma só vez, ou anualmente; e que tempo houverá que se fez, e se deixou de fazer. Todos os religiosos, e religiosas que tem falecido com conhecida virtude. Patria e Pais, ações de sua vida; dia e ano de sua morte, e se tem alguma distinção a sua sepultura. Terceiros, e terceiras seculares, que passassem desta vida com opinião de servos de Deus; ainda que não estejam enterrados em nossas Igrejas. Se no distrito do Convento há casas de irmãos da Ordem e em Carta, e quantas com fraternidade: as mais antidas que de seus pais, ou avós a esta parte costumem fazer charidade aos religiosos, seus nomes, e anos de antiguidade neste exercício. Quantas capellas tem o Convento, com que obrigações, nomes de seus instituidores; annos em q foram estabelecidas, e o estado em que hoje permanecem. As rendas que tiveram e as com que hoje se acha dos Mosteiros das Religiosas; se tem ou não tomo das fazendas e como chamam aos destritos onde costumam ter a maior parte de seus redimentos. Resumo dos papéis, que estiverem no Archivo, sendo cousa notável. Quantas sentenças se acharem, escrevendo só o nome do Autor, e Réu, juiz ou tabelião; matéria sobre que se litigava por quem se deu, e o anno da sua data. Todas as cartas dos Reys, e Alvarás, fielmente tudo trasladado: *ad extensum* = com as mesmas cláusulas, e palavras. Todos os Breves, por grandes, e dilatados que sejam, trasladados da mesma sorte que estiverem, e com as confrontações dos selos, ou fixos, ou pependentes com que se acharem [...]”.

*villa de Madrid* – obra que, diga-se de passagem, sóror Leonor de São João leu e citou em seu *Tratado*.<sup>227</sup>

Haveria, deste modo, um projeto em andamento, o de constituir para a Província dos Algarves uma história nos moldes daquelas feitas em toda a Europa, pelo menos desde finais do século XVI?

Não seria despropositada, então, a informação de que foi a partir da intercessão de fr. Luis dos Anjos, provincial dos Algarves por duas vezes (1610-13 e 1623-26)<sup>228</sup> e entusiasta da biblioteca do Convento de São Francisco de Xabregas,<sup>229</sup> que os três volumes das *Crônicas dos Frades Menores do Seráfico Padre São Francisco*, de Marcos de Lisboa, ganharam uma nova edição, não sem algumas interferências em seu texto, em 1615.<sup>230</sup> Mais ainda dizer que o mesmo religioso, quando exercia o primeiro dos provincialatos que ocupou,<sup>231</sup> pediu a Leonor de São João que lhe enviasse “uma breve relação” do Convento de Jesus de Setúbal, ao saber que a religiosa já andava a reunir papéis para escrever seu livro. Não é demais pensar que a requisição serviu de estímulo para a

227 LOPES, Fernando Felix. *Colectânea de estudos de história e literatura*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1997. 2 v; p. 46-7; BELÉM, 1750. pt. I, p. CCLVIII; MACHADO, 1752. t. 3. p. 655; CARRILLO, Juan. *Relacion Historica de la Real Fundacion del Monasterio delas Descalzas de S. Clara de la villa de Madrid. Con los frutos de santidad que ha dado y da al cielo a cada dia. De las vidas de la princesa de Portugal doña luana de Austria su fundadora. Y dela M.C. de la Emperatriz Maria su hermana, que vivió y acabò santamente alli su vida. Con un breve tratado de ciento y quinze, los más señalados santos de la nobilissima casa de Austria, y sus elogios*. Madrid: Luis Sanchez, 1616; SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 27-27v.

228 BELÉM, op. cit., p. CCXIII-CCXIV.

229 CARVALHO, 1996, p. 19; BELÉM, 1753, pt. II, p. 148.

230 Segundo José Adriano de Freitas Carvalho, a edição de fr. Luis dos Anjos não chegou a interferir na parte “cronística” de Marcos de Lisboa, limitando-se apenas a reduzir alguns dos textos espirituais que constavam da edição original. Carvalho supõe que esta opção se deveu ao fato de que o intuito original de propagação de textos fundamentais para a espiritualidade observante, que guiou a mão de fr. Marcos, não fazia mais sentido em princípios do século XVII, quando boa parte deles já se encontrava mais largamente difundida. Um dos textos que mais sofreram com as supressões, as laudes de Jacopone de Todí, por exemplo, ganharam uma edição em castelhano, em 1576, por iniciativa do próprio fr. Marcos. CARVALHO, José Adriano de Freitas. Ao leitor. In: MARCOS, Lisboa de, frade. *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*: primeira parte. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001a. Sobre a importância das laudes de Jacopone, dentro do intuito divulgador de fr. Marcos de Lisboa, ver: TORO PASCUA, María Isabel. La edición de los Cantos morales, espirituales y contemplativos (Lisboa, 1576) de Jacopone da Todí: historia, organización y sentido de un cancionero espiritual y manual de devoción castellano. In: FACULDADE DE LETRAS DO PORTO. Frei Marcos de Lisboa: cronista Franciscano e Bispo do Porto. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade : Instituto de Cultura Portuguesa, 2002. p. 105-148, especialmente p. 109-110.

231 Sigo aqui os cálculos de sóror Ana Maria do Amor Divino que, na passagem do século XVIII para o XIX, escreveu uma continuação para o *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* e a cujo trabalho, a despeito de seu tom marcadamente apologético, devemos muitas informações acerca da sóror Leonor de São João. AMOR DIVINO, 1796-1820, t. I (ANTT, MSLiv 846), fols. 20-21.

composição do *Tratado*, já que, “pela pressa” com que a sóror teria atendido ao pedido, a relação “se lhe deu imperfeita”.<sup>232</sup> Especialmente se sóror Leonor tivesse notícia de que o texto enviado terminara servindo de base para o *Memorial* de frei Rodrigo de S. Thiago, que àquela altura tornava-se referência para outros estudos sobre a província e, uma vez copiado, perigava difundir a versão ali contida.<sup>233</sup> Assim, o *Tratado* também podia acumular uma função corretiva, já que era anunciado como uma espécie de reparação a uma versão anterior. Porém, mesmo que o *Tratado* tenha sido redigido por moto próprio, em sua origem reside uma questão de obediência a um pedido do provincial que, por sua vez, está conectado a um movimento mais amplo, a um projeto de maior escopo de produção de memória institucional.

Os exemplos de preocupação com a escritura da história da Província dos Algarves podem incluir ainda outros frades, de cujas obras os rastros escasseiam, mas são referidos em trabalhos de terceiros. Assim temos notícia de fr. João da Conceição, “natural de Lisboa, e filho desta Provincia dos Algarves”, que Jerónimo de Belém localiza ocupando os ofícios de Leitor de Teologia no Colégio de Coimbra, em 1632, e de Leitor das Escrituras, no Convento de São Francisco de Xabregas, em 1634. Segundo Belém, este frade deixou, para além de dois sermões impressos, um manuscrito em fôlio intitulado *Tratado da Provincia dos Algarves*, de cujo paradeiro o autor da *Chronica Serafica* não tinha notícias e só lhe restavam as referências feitas por Jorge Cardoso, Nicolau Antonio e fr. João de Santo Antonio.<sup>234</sup> Outra amostra, mais avançada no século XVII, foi a de

---

232 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 7v.

233 A difusão do *Memorial* de fr. Rodrigo e, por conseguinte, da primeira relação da sóror Leonor de São João pode ser evidenciada pelo fato de a ele recorrer Jorge Cardoso nas passagens em que se refere ao Convento de Jesus de Setúbal. Jerónimo de Belém se refere ainda a outro autor que teria feito uso, não do *Memorial*, mas de outra obra de fr. Rodrigo de S. Thiago, a *Clara Memoria da Provincia dos Algarves*. Este seria o fr. João de São Francisco, de alcunha “o Poeta”, que o teria reduzido “a menor corpo” e melhorado “de estilo” a mando do provincial fr. Diogo Cezar, em 1647. No entanto, e apesar de Belém fazer uma referência concreta à existência de uma cópia já desgastada do *Memorial*, existente no Convento de São Francisco da Cidade, a datação apontada para a *Clara Memoria...* (1615-1616) parece indicar tratar-se da mesma obra. ANTT, OFM, Província dos Algarves, Província, livro 22, *Memorial da Santa Província...*, 1615-1616, fols. 263-268v; CARDOSO, 1652. t. I, p. 114-115; BELÉM, 1750, pt. I, p. CCLIII-CCLIV, CCLXVIII.

234 Os sermões de fr. João intitulavam-se *Sermão da Expectação de Nossa Senhora, assistindo ElRey Dom João o IV. na Capella Real, com as circunstancias da sua Acclamação em 18. de Dezembro de 1640* e *Sermão na Trasladação do glorioso Martyr S. Vicente, na Sé de Lisboa em 15. de Setembro de 1641*, ambos publicados em Lisboa por Antonio Alvares. BELÉM, 1750, pt. I, p. CCLII. Jorge Cardoso recorre a fr. João da Conceição em comentário sobre as relíquias das capelas do Convento de Santo Antônio do Alcácer do Sal, ocasião em que também faz uso do *Memorial* de fr. Rodrigo de S. Thiago; NICOLAU Antonio. *Bibliotheca Hispana Nova..* Madrid Joaquim de Ibarra, 1783. t. I, p. 679.; CARDOSO, 1657, t. II, p.694-695; SANTO ANTONIO, João de. *Bibliotheca Universa Franciscana, sive alumnorum trium ordinum S.P.N. Francisci...* Madri: Typographia Causae V. Matris de Agreda, 1732. Tomus Secundus, p.145.

fr. João de Santo Estevão – “Leytor Jubilado, Guardião do Collegio de Coimbra, Definiador, e por duas vezes Confessor no Mosteiro da Madre de Deos” –, autor de uma obra “feyta para se remetter a hum Capitulo Geral” e que ganhou uma versão impressa mais tarde, em 1740: *Origo Provinciae Algarbiorum, Erectiones Conventuum Fratrum, & Monialium, Compendium que rerum notabilium &c.*<sup>235</sup>

De acordo com Luís de Sá Fardilha, desde finais do século XVI, mas com maior vigor ao longo do XVII, cistercienses, dominicanos, agostinhos e beneditinos – além dos franciscanos, é claro – “elaboram um conjunto de relatos historiográficos que a fragmentação nacionalista da Europa, as preocupações humanistas de redescoberta erudita e diálogo com o passado, bem como as dificuldades decorrentes das reformas religiosas ajudaram a impulsionar”.<sup>236</sup> Um impulso que, em verdade, não se descola de um movimento mais amplo de valorização da história, de sua teorização e do aparecimento das grandes crônicas universais e nacionais e de corografias locais desde o século XVI.<sup>237</sup>

A *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*, foco do estudo de Fardilha, é um bom exemplo do gênero. Suas duas primeiras partes, compostas e publicadas por fr. Manuel da Esperança (c.1586-1670) em 1656 e 1666, narram a história da ordem de São Francisco em Portugal desde a sua chegada ao reino, com a própria presença do santo, em 1213-1214, até meados do século XV.<sup>238</sup>

235 BELÉM, 1750, pt. I, p. CCLIII.

236 FARDILHA, 2001, p. 105.

237 SANZ HERMIDA, Jacobo. La continuación de las Crónicas franciscanas de Marcos de Lisboa: fray Antonio Daza y la Cuarta parte de la Crónica General (Valladolid, 1611). In: CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir.). *Quando os frades faziam história: de Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2001. p. 83-92. p. 85-86. Caberia ressaltar que mesmo desde fr. Marcos de Lisboa a historiografia de cunho religioso estava inserida, em Portugal, num contexto mais amplo de interesses pelo campo, à época particularmente prolífico no que tangia ao domínio de uma história universalista e cristã, de fundo medieval e influenciada pela tradução e publicação da *Coronica geral da eneyda seg da*, de Marco António Sabélico (1550-1553), de um gênero encomiástico sobre antiguidades de cidades, vilas ou regiões (André de Resende, *Vicentius levita et martyr*, Lisboa, 1545, e *Historia da antiguidade da cidade Evora*, Évora, 1553; Damião de Góis, *Urbis Olisiponis descriptio*, Lisboa, 1545), e de conquistas e descobertas, como são os casos da *Historia da Descoberta e Conquista da Índia pelos Portugueses* (1551-1562), de Fernão Lopes de Castanheda, ou das *Décadas da Ásia* (1552-1563), de João de Barros, e *De Rebus Emmanuellis Gestis* (Lisboa, 1571), de Jerónimo Osório. CARVALHO, José Adriano de Freitas. As ‘Crônicas da Ordem dos Frades Menores’ de fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado. In: CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir.). *Quando os frades faziam história: de Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2001b. p. 9-81. p. 26; CURTO, Diogo Ramada. Historiografia e memória no século XVI. In: CURTO, Diogo Ramada. *Cultura escrita: séculos XV a XVIII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007. p. 91-118. p. 108-109.

238 Quanto à suposta presença de São Francisco em Portugal, Esperança opta pelo ano de 1214, depois de sopesar as opiniões variadas de Lucas Wadingo, Marcos de Lisboa e Francesco Gonzaga. ESPERANÇA, Manuel da.

Como nota Fardilha, do ponto de vista estrutural ela foi redigida a partir de monografias relativamente autônomas, provavelmente inspiradas no *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae*, de Francisco Gonzaga, organizado de modo semelhante.<sup>239</sup> Cada uma destas, dedicadas a um mosteiro ou convento em particular, é ordenada cronologicamente a partir das datas de cada fundação e pensada

[...] segundo um esquema razoavelmente fixo, no qual se organizam, para as diversas casas, os elementos seguintes:

1. determinação das circunstâncias históricas que rodearam a fundação do convento: identidade e motivações dos fundadores ou patronos e levantamento dos textos legais que definem os termos em que se deve organizar a vida comunitária;
2. descrição física dos edifícios e do local em que estes se encontram implantados;
3. percurso histórico da comunidade conventual, desde os primórdios até o presente da escrita, e evocação de eventos relevantes que com ela se relacionam;
4. memórias biográficas de frades ou freiras veneráveis que se encontram de alguma forma ligados ao convento.<sup>240</sup>

O paralelo com o roteiro do *Memorial* de fr. Rodrigo de S. Thiago não passa despercebido. Tanto um como outro constroem suas obras sobre uma estrutura pontilhada por monografias relativamente independentes, que cumprem um roteiro predefinido e concebido de modo a cobrir e registrar tudo o que se considerava fundamental na história de uma casa conventual: sua fundação, os personagens importantes

---

*Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Primeira Parte. Lisboa: na officina Craesbeckiana, 1656. pt. 1, p. 41-44. A segunda parte da obra foi publicada por Esperança em 1666 (Lisboa: Oficina de Antonio Craesbeeck de Mello). No século XVIII, fr. Fernando da Soledade, também no papel de cronista da província, deu continuidade à obra publicando suas terceira, quarta e quinta partes: SOLEDADE, Fernando da. *História Serafica Cronologica da Ordem de S. Francisco da Provincia de Portugal*. Lisboa: na officina de Manuel Joseph Lopes Ferreyra, 1705. t. III; Idem. *História Serafica Cronologica da Ordem de S. Francisco da Provincia de Portugal*. Lisboa: na officina de Manoel Joseph Lopes Ferreyra, 1709. t. IV; SOLEDADE, Fernando da. *História Serafica Cronologica da Ordem de S. Francisco da Provincia de Portugal*. Lisboa Occidental: na officina de Antonio Pedrozo Galram, 1721. t. V.

239 O *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae* de Gonzaga reserva a primeira de suas quatro partes para o início e o progresso da Ordem Franciscana, o que inclui também relatos sobre o surgimento da Observância e seu avanço sobre a Claustura, bem como um cálculo de quantos mártires, confessores, virgens, pontífices, cardeais, bispos e doutores os franciscanos já haviam oferecido aos céus e à terra. Cada uma das três partes restantes está subdividida entre províncias – Cismontanas, Trasmontanas e “das Índias”, que incluem as províncias Atlânticas, do Novo Mundo (Canárias, Hispaniola, Nova Granada, São José de Yucatán, São Francisco de Quito...) e do Oriente (São Tomé “apud Indos Oriëtalís”) – e, estas, entre as casas submetidas a sua jurisdição. GONZAGA, 1587.

240 FARDILHA, 2001, p. 110.

que concorreram para ela, os eventos dignos de nota, seus frades ou freiras de vulto. Na base deste trabalho, estava o sempre reiterado desejo de louvar a província de que faziam parte – Esperança, a de Portugal; fr. Rodrigo, a dos Algarves –, fosse pelo enaltecimento de suas casas conventuais ou, mais precisamente, pela exaltação do modo de vida praticado em seu interior, ilustrado a partir de trajetórias de vida particulares e marcado por uma identidade baseada no respeito a um determinado tipo de observância regral.

Para colocar em prática seus objetivos, tanto fr. Rodrigo quanto Esperança se valeram de documentação recolhida nos arquivos conventuais, quando tiveram meios de visitá-los ou requisitá-los à distância, ou de cópias de relações e memórias avulsas, redigidas por terceiros. É exatamente assim que devemos entender o uso feito por fr. Rodrigo da relação escrita por sóror Leonor, por exemplo. O respeito à cronologia também é habilmente coordenado com a separação e o ordenamento baseados nas citadas “monografias”, e aqui a influência de Francisco Gonzaga aparece com maior nitidez: a cada novo mosteiro ou convento, a narrativa se desloca para o tempo de sua fundação e segue linearmente até o presente em que se escreve – ou, no limite, até onde os dados reunidos tornavam possível.

Em larga medida, esse mesmo senso de planejamento, orientação e repartição do texto parece ter guiado a pena de religiosas que redigiram livros de fundação sobre seus conventos no mesmo período. Considerado o universo de textos deste cariz produzidos até meados do século XVII, temos a conformação de um repertório marcadamente heterogêneo, mas que nos permite esboçar a existência, para além da simples propensão à redação de obras de cunho histórico ou memorialístico, de um programa mínimo a guiar a pena das autoras.

Em todos os escritos de fundação de conventos portugueses, para além do *Tratado do Convento de Jesus de Setúbal* e da *Notícia da Madre de Deus de Lisboa* referidos acima, as religiosas dividiram suas obras em grandes blocos narrativos, normalmente denominados “livros” ou “partes”. Estes blocos, que apresentam relativa unidade temática, seguem um esquema geral semelhante àquele apontado por fr. Rodrigo de S. Thiago em sua “Lembrança das notícias que se devem indagar para a Chronica” ou o utilizado por fr. Manuel da Esperança. Ainda que a ordenação desses “livros” ou “partes” varie ao sabor da pena da autora ou do que parecem ser necessidades particulares de cada casa conventual, eles tratam daqueles mesmos pontos considerados pelos frades cronistas como fulcrais na redação de uma obra do tipo: os detalhes que envolveram o início das casas, seu progresso ao longo do tempo, a memória de suas religiosas crescidas em virtude, relíquias e devoções que eram alvo de particular afeição nos conventos.

Este modo de planejar e executar um livro de memórias de um convento, é preciso dizer, não era criação nova e nem mesmo parece ter sido inteiramente deduzido ou extraído dos cronistas contemporâneos. Um precedente, digno de atenção por

sua anterioridade, é o da *Crónica da fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro, e memorial da infanta Santa Joana filha del Rei Dom Afonso V, de autoria anônima, porém declaradamente feminina*.<sup>241</sup> Escrito provavelmente entre 1490 e 1525, ano em que António Gomes da Rocha Madahil considera ter sido executada a sua única cópia conhecida, o livro, que “contém o nascimento princípio e fundamento deste Mosteiro e Casa de Jesus Nosso Senhor desta vila de Aveiro”, guarda aproximações notáveis com aqueles produzidos na vaga memorialística do século XVII. Este códice quinhentista também está montado sobre uma organização estrutural repartida em quatro partes, assim disposta: a primeira delas é dirigida aos passos fundamentais tomados na criação e estabelecimento do próprio mosteiro, com espaço para as diligências que cercaram a escolha do sítio, a obtenção das autorizações necessárias, as interferências de patrocinadores (fols. 1-48); a segunda, que, em verdade, constitui a mais extensa delas (fols. 48v-115), é inteiramente dedicada à Infanta Santa Joana, ilustre moradora que ingressou no “conventinho” em 1472;<sup>242</sup> a terceira e a quarta partes, também à semelhança do que habitualmente se encontra em outros livros de fundação, trazem longas listas de profissões e falecimentos de religiosas do mosteiro, atualizadas até o avançado ano de 1874, data da morte de sua última residente. Ainda que estes trechos orientados a listar as religiosas sejam muito diferentes do que a cronística do XVII tornou corrente,<sup>243</sup> já que se limitavam apenas a registrar, para além do nome da freira, o ano em que fez profissão, foi eleita para algum cargo ou

241 No prefácio que escreveu à edição da transcrição que realizou do manuscrito, António Gomes da Rocha Madahil recolheu algumas marcas, presentes no texto, que sugerem ser a autoria de uma das religiosas do mosteiro. Isto ficaria patente, por exemplo, nas alusões que faz a si própria (“Não seria eu indigna presumir declarar as doutrinas e falas suas em estes autos”, p. 34, fol. 20v;) e no uso recorrente da segunda pessoa do plural para se referir às reações da comunidade diante dos eventos narrados (“Ao que praza por sua misericórdia nos faça dignas seguir o exemplo, vida, e virtudes desta santa Nossa madre Brytyz Leytoa”, p. 73, fol. 43v). MADAHIL, António Gomes da Rocha (ed.). *Crónica da fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro, e memorial da infanta Santa Joana filha del Rei Dom Afonso V*. Aveiro: Edição do Prof. Francisco Ferreira Neves, 1939. p. XXV-XXVII.

242 Santa Joana é, segundo Madahil, a principal razão da conservação “dos sucessos e dos esforçados trabalhos ocorridos com a fundação do pequeno recolhimento” que, “se não fôra a necessidade de explicar o ingresso da régina internada naquele voluntário desterro, teriam de-certo ficado sepultados no justificado esquecimento que acompanhou as origines de tantas outras casas congêneres da Província” – a caracterização do desterro como voluntário, obviamente, é de responsabilidade de Madahil. MADAHIL, op. cit., p. XI.

243 MADAHIL, 1939, p. 238. Ao contrário do que é comum encontrar no século XVII, estes registros raramente se desenvolvem em narrativas biográficas propriamente ditas. No mais das vezes, trazem apenas as datas de profissão e falecimento das irmãs e aproximam-se, assim, do esquema geral seguido nos livros de óbitos, o que sugere mais uma vez a ancestralidade deste tipo de registro em relação ao gênero das biografias monásticas desenvolvidas nos séculos seguintes. ZARRI; BARANDA, 2011, p. 3.

faleceu, a estrutura global da *Crónica* do Mosteiro de Jesus de Aveiro permanece muito próxima da dos livros de fundação seiscentistas aqui estudados.

Sóror Leonor de São João, como vimos anteriormente, dividiu o seu *Tratado* em cinco partes, que cobrem desde a fundação do convento, objeto da primeira delas, aos triênios das abadessas, assunto da quinta e última, passando por descrições dos costumes da comunidade, das suas relíquias e das vidas de suas religiosas, temas das segunda, terceira e quarta partes, respectivamente. O *Livro da Fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa*, de Antonia Baptista, segue um modelo semelhante e é dividido em três “livros”. O que inaugura a obra, assim como no caso setubalense, é dedicado a contar os inícios da instituição. Interessa descrever como se deram a aquisição das primeiras habitações, a entrada das primeiras religiosas, o apadrinhamento da instituição nascente por pessoas ilustres. Ao todo, este primeiro livro tem 15 capítulos, sendo os quatro últimos voltados também para a elaboração de uma lista das religiosas que ocuparam a prelazia e suas principais realizações, para apontar e descrever brevemente as confrarias que existiam dentro do convento e, por fim, para enumerar as relíquias que faziam parte de seu acervo, guardando espaço para breves registros de algumas das maravilhas que elas operaram na comunidade e para além dela. Os dois outros livros são dedicados às “vidas e vertudes de alguãs religiosas exemplares deste sancto convento”:<sup>244</sup> o segundo é dividido em 49 capítulos, cada um dos quais dedicado a uma religiosa diferente. Nele, encontramos breves descrições que indicam os motivos pelos quais elegeram a vida religiosa, os cargos que ocuparam uma vez dentro do convento, as dificuldades pelas quais passaram na vida ou à hora da morte. O terceiro e último livro, por sua vez, é inteiramente consagrado à “vida, revelações e milagres da Venerável Madre Maria das Chagas”. Fato singular entre as obras estudadas aqui – o do Mosteiro de Jesus de Aveiro explica-se pelo estatuto da infanta –, o *Livro da fundação* de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa dedica uma de suas partes a apenas uma de suas religiosas, a madre Maria das Chagas, com destaque para as revelações que obteve no decurso de sua vida e os milagres que foram operados por sua intercessão.

Como pôde-se observar, Leonor de São João dedicou uma parte inteira do seu *Tratado* às relíquias do Convento de Jesus de Setúbal, que, a confiar em seu relato, parecem ter sido realmente numerosas. Já Antonia Baptista optou por fazê-lo ainda no “Livro Primeiro”, logo após os capítulos que contam a fundação do mosteiro de Vila Viçosa. Ao que parece, não havia regra predefinida na ordenação desses blocos ou mesmo qualquer sorte de blindagem temática a impedir que as autoras optassem por um arranjo que lhes parecesse mais conveniente ou que deixassem contaminar,

---

244 BAPTISTA, 1657, livro 2, fol. 1.

com capítulos adicionados posteriormente, aquele que parecia ser, de início, o planejamento fundamental de seus escritos. Se há alguma regra geral, no entanto, ela reside no fato do primeiro desses grandes compartimentos conter, quase que invariavelmente construída sobre uma abordagem marcadamente cronológica, uma narrativa sobre a fundação da casa propriamente dita – ainda que seja comum encontrar, aqui e ali, exemplos de religiosas que aproveitam o mesmo espaço para tratar de outros temas, tais como eleições de abadessas, ou enumerar as principais relíquias da casa e apontar as principais devoções praticadas em seu interior.

Assim acontece, por exemplo, com a primeira parte do *Tratado* de sóror Leonor, destinada a recontar os principais passos dados para sua fundação, desde uma descrição de uma anterioridade sagrada do solo em que foi erigida (capítulo I), passando pela descrição de detalhes que envolveram a construção de seus principais edifícios (capítulos II a V) e a origem das primeiras religiosas e noviças que ali entraram (capítulo VI). Em seguida, ainda nesta primeira parte, o *Tratado* continua enumerando breves apostólicos emitidos em favor da casa (capítulo VII), o seguimento de suas obras (capítulo VIII), e, num trecho especialmente longo e que atravessa vários capítulos, descreve os favores concedidos a ela pelos seus fundadores e padroeiros (capítulos IX a XX). Como se tratava, em especial, de um convento desde cedo protegido pelos reis de Portugal, diversos desses capítulos são dedicados, então, aos que se revezaram no trono e às benfeitorias que fizeram ao Convento de Jesus de Setúbal.<sup>245</sup>

O mesmo procedimento se repete em outras autoras. Antonia Baptista, no seu *Livro da fundação*, também consagra seus trechos iniciais aos primórdios da fundação de Vila Viçosa. Importa descrever, nesse ponto, os seus princípios, desde os tempos em que as primeiras mulheres se recolheram em casas de uma viúva chamada Isabel Cheirinha, identificada como fundadora do recolhimento que deu origem ao convento (capítulo 1), sua posterior adoção protetoral pela duquesa de Bragança, d. Isabel, e os legados que esta deixou à casa (capítulos 2 e 3), até as inúmeras tentativas de reforma da vida levada no claustro (capítulos 5 a 10). Ainda neste primeiro livro, Baptista, na sequência, também trata das preladadas, seus governos e das “coisas notáveis de seus tempos” (capítulos 11 a 13), da devoção ao Santíssimo Sacramento e das confrarias instituídas e ligadas ao convento (capítulo 14), e, por fim, de suas relíquias mais notáveis (capítulo 15).

Mesmo nos casos em que a parca extensão da obra ou a opção por um outro formato narrativo pareçam ter desestimulado esta divisão em grandes blocos, as autoras

---

245 A bem da verdade, os reis de Portugal aparecem com frequência ao longo de todo o *Tratado* de sóror Leonor. No entanto, os capítulos da primeira parte especificamente dedicados a cada um deles são: XI, XII, XIII e XIII [sic] (d. Manuel); XV e XVI (d. João III); XVII (d. Sebastião); XVIII (d. Henrique); XIX (d. Filipe I de Portugal e II da Espanha) e XX (d. Filipe II de Portugal e III da Espanha).

dedicavam um trecho isolado, habitualmente aquele que iniciava a composição, para relatar a fundação da instituição. Mesmo a *Notícia* do Convento da Madre de Deus Lisboa, que, como dito acima, é redigida sob a forma de diálogos, dedica o primeiro destes aos princípios da casa. E, ao fazê-lo, também cuida de cumprir um roteiro semelhante àquele observado nos exemplos anteriormente citados, recapitulando as diligências feitas em prol da fundação e centrando o foco no papel que os padroeiros – também monarcas, como no exemplo do Convento de Jesus de Setúbal – desempenharam na manutenção do mesmo, bem como na valorização das imagens e relíquias em sua posse e na devoção que estas estimulavam tanto entre as próprias religiosas quanto nos fiéis.

O caso de Cathalina del Spiritu Sancto (c.1562-1642) e de sua *Relacion de como se ha fundado en Alcantara de Portugal iunto a Lisboa, el muy devoto Monasterio de N.S. de la Quietacion* parece destoar dos demais, e pode-se argumentar que sua obra não é exatamente uma história de seu mosteiro, também conhecido como “das Flamengas”, sendo mais um relato, de fundo martirológico, das perseguições sofridas pelos católicos em Flandres, do paradeiro da comunidade em meio às hostilidades sofridas e sua subsequente transferência para Lisboa.<sup>246</sup> De fato, a trajetória das religiosas, que tiveram que abandonar seus mosteiros e buscar refúgio “en tierra tan pacifica, y catholica, como es Portugal”, parece ter suscitado muita curiosidade e é, inclusive, elencada como razão principal para se trazer a obra à luz,<sup>247</sup> mais uma indicação da aflição e do gosto, porque conectado à sensação de que se reviviam (ou eram recriados) os dias da “primitiva Igreja”,<sup>248</sup> que marcou a percepção ibérica do drama dos católicos em fuga – de

---

246 MOREIRA, António Montes. Breve história das clarissas em Portugal. In: LAS CLARISAS EN ESPAÑA Y PORTUGAL CONGRESO INTERNACIONAL, 1993, Salamanca. *Actas [...]*. Madrid: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 1994. v. I, p. 211-231. Internacional. Madrid: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 1994. p. 211-231, p. 218. A representação de uma identidade claustral definida pelas perseguições religiosas, pela *Relacion* de Cathalina del Spiritu Sancto, não é caso único e guarda paralelos com obra redigida entre 1668 e 1671 pela clarissa irlandesa Mary Browne (sórora Bonaventura) sobre seu convento, atacado por protestantes em 1642, relocado e finalmente disperso em 1653. Browne escreveu do exílio, na Espanha. COOLAHAN, 2010, p. 78-82.

247 “Dias ha que por hazer la voluntad a la Condessa de Calleta, muy singular devota, y bien hechora deste nuestro Convento de nuestra Señora de la Quietacion [...], deseando ella mucho saber el orden, y modo con que han padecido de los hereges, y juntamente los martyrios de los Padres Franciscanos que han muerto en Flandres por la Fè de Christo, debaixo del Principe de Orange; hize un summario breve de todo, el qual comunicandose a diversas personas, ha causado grand devocion, y edificacion; y parecio bien se hiziesen otros exemplares, y se diesen à Impression para gloria de Dios, y de nuestro Padres S. Francisco, y de nuestra Madre S. Clara [...]”. *SPIRITU SANCTO*, 1627, “A la serenissima señora infanta Sor Margarita de la Cruz [...]”.

248 CARVALHO, José Adriano de Freitas. Doña Luisa de Carvajal y la Inglaterra de la Reforma a través de su epistolario. *Via Spiritus*, Porto, n. 21, p. 5-28, 2014. p. 18-21.

Flandres, mas também da Inglaterra ou da Irlanda.<sup>249</sup> Reflexo disso, as circunstâncias da fundação ocupam apenas dois de um total de treze capítulos que perfazem a *Relation*. É óbvio que a predileção que transparece dessa distribuição capitular pode ser interpretada como um sinal de que a identidade de uma comunidade religiosa também transcendia o solo onde estavam erigidos os edifícios que a abrigavam, apesar de, no mais das vezes, estar intimamente associada a eles. Mas mesmo feitas estas ressalvas e considerando o pequeno peso relativo da *fundatio* dentro da obra, o respeito à cronologia persiste, já que os capítulos dedicados a ela (o XI e o XII, respectivamente)<sup>250</sup> são antecédidos por outros que necessariamente obedecem ao preceito da antiguidade, remontando a um longo período de deslocamentos e de repetidas perseguições sofridas na “Alemanha Baixa”.

### Começar pelos princípios: o fluxo das narrativas

A escolha por iniciar as narrativas pelas fundações parece natural, se vista de uma perspectiva que procura encontrar na cronística feminina uma lógica de apresentação inicial da casa religiosa a seu leitor, sempre amparada pelas fontes que, presentes nos arquivos conventuais, davam conta desses sucessos. Porém, é lícito crer que há outras questões de fundo, para além da mera localização geográfica, a motivar a pena de suas autoras. Por um lado, é possível detectar uma inclinação pelo emprego de mitos de fundação e pelo enaltecimento do terreno em que os conventos foram construídos, o que sugere a preocupação de enquadrar os princípios dos institutos numa dimensão de divinização que os precederia e, concomitantemente, integraria parte de sua própria sacralidade. A maneira como esta tendência se efetiva e o lugar ocupado por ela no encadeamento geral dos argumentos lançados nas obras também indicam a existência de um tipo específico de fidelidade à cronologia, que parece induzi-las a principiar os escritos com as informações mais antigas possíveis.

---

249 A desaventurada peregrina de Francisco Rodrigues Lobo dá testemunho da atração exercida pelos conventos portugueses às que buscavam abrigo de perseguições e vexações de fundo religioso: “[...] & eu com o resto que do meu resto [sic, leia-se: dote] ficara, aborrecendo à patria como a madrasta, determiney logo buscar em Reyno alheo segura morada. E porque a fama da Religião Portuguesa, & da famosa Cidade de Lisboa, aonde muitas Religiosas do illustre sangue de Bretanha vivem santamête em clausura, me trazia mais affeiçoado o desejo: mandei por algũs mercadores de confiança o maior cabel do que possuinha a quem até minha chegada o detivesse [...]” LOBO, 1649, p. 127.

250 “Como se ha comenzado la venida de las monjas peregrinas a este Reyno de Portugal por mar” e “Como las monjas Flamencas peregrinas llegaron a Lisboa, y a la presencia de la Magestad Catholic del Rey Don Felipe segundo, y fueron proveydas de monasterio nuevo”, respectivamente. C. del SPIRITU SANCTO, 1627, fols. 23-25v.

A solução encontrada por sóror Leonor de São João para abrir o seu *Tratado* do Convento de Jesus de Setúbal é um bom exemplo de coordenação sutil do respeito à cronologia, da atenção à antiguidade do sítio onde o convento foi erguido e do acesso a mitos de fundação. Logo de início, o relato começa por inscrevê-la no tempo dinástico – “No tempo del Rey Dom Affonço o quinto, Pay del Rey Dom João o Segundo deste nome, e primeiro fundador deste Convento [...]” –, ainda que, a esta altura, interessasse apenas dizer que as terras em que o convento foi construído eram, então, apenas “marinhas sem fruto” que, passadas a um Álvaro Dias, foram deixadas em testamento à freguesia de Nossa Senhora da Anunciada já trabalhadas e transformadas em “hortas e vinhas”. Logo em seguida, este mesmo sítio se tornaria testemunha do primeiro vaticínio a predizer a fundação do Convento de Jesus de Setúbal: do alpendre do “Hospital e Misericórdia da mesma villa”, então vizinhos do terreno e depois transformados na ermida de Nossa Senhora dos Anjos, um religioso italiano de santa vida “e Espirito profetico”, em meio à pregação que realizava, “apontou com o dedo para este sitio” e profetizou, “dizendo em altas vozes”, que naquele lugar se edificaria “hum Convento, donde m.<sup>tas</sup> almas se salvem, e Deos seja bem servido”.<sup>251</sup>

Esta não era a única profecia que teria previsto a fundação, de acordo com o *Tra-*  
*tado* de sóror Leonor. No Convento de Gandia, de onde partiram as sete primeiras reli-  
giosas fundadoras de Setúbal, um frade leigo, “companheiro do Padre Confeçor do  
mesmo Convento [...] huma noite na Igreja em oração, diante do altar”, viu sair debaixo  
do manto de uma imagem de Nossa Senhora sete estrelas de maravilhoso resplendor e  
refulgência. Posto que o caso era admirável, o frade pediu em oração que aquele mis-  
tério lhe fosse revelado e, assim, soube que “daquella Santa Caza, e debaixo da pro-  
teção, e amparo da Virgem Maria nossa senhora haviaõ sahir religioza [sic] a fundar  
sete conventos”. Em seguida, segundo a tradição que ratificava o vaticínio, deram-se  
as fundações de Girona, Setúbal, Valência, “Castelhão de Ampurias”, a “de hum lugar  
chamado Caza da Rainha em Arrioxa” e a de Madri.<sup>252</sup>

Mesmo o desenho arquitetônico dos edifícios do Convento de Jesus estava inse-  
rido na série de predições que antecipavam sua fundação: mais ou menos à mesma  
época em que aquele pregador italiano fazia seu vaticínio (“pocos annos depois”, mais  
precisamente), “nas Italias”, Deus teria iluminado os sonhos do futuro arquiteto de suas  
obras, “Mestre Boutaca Italiano”. Foi-lhe, na ocasião, revelado “hum Conv[ent].º de  
grande, e sumptuozo edeficio”, com pormenores que incluíam até mesmo a maneira de  
construí-lo. “[L]ogo despertando”, o mestre de obras “o debuxou, e traçou do mesmo  
modo, que em sonhos lhe foi representado”. Anos mais tarde, veria o seu desenho

251 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 17-17v.

252 Ibid., fols. 27-28.

original corresponder exatamente ao desejado por d. Justa Rodrigues, fundadora da comunidade de Setúbal.<sup>253</sup>

A narrativa de fundação presente na *Notícia da Madre de Deus de Lisboa* segue um caminho análogo, associando tanto a escolha do seu sítio como a da sua invocação à intervenção divina. Quanto à primeira, trata-se de uma passagem em que a religiosa Febronia explicita a anterioridade sagrada do solo, e que também se ancora em bases proféticas, ao afirmar que,

[e]stando a Raynha determinada a fazer este Convento em suas cazas que tinha entre o de Santo Eloy e a Igreja Parochial de S. Bartholomeu, mudou de parecer por huã vizaõ que teve uma mulher muy espiritual que havia em esta Cidade de Lisboa, a qual vio neste lugar em que estamos [uma escada] com as pontas de baxo em elle, e as dessima em o Ceo, e que por ella subia grande multidaõ de gente, e foi-lhe revelado ser vontade de Deos nosso Senhor que a Raynha fundasse aqui o convento que queria [...].<sup>254</sup>

A esta visão somava-se o fato das casas que deram origem aos primeiros edifícios, compradas de um Alvaro d’Acunha, possuírem seus telhados decorados com arremates de carpintaria mudéjar, em forma de cordões, o que era interpretado, pela comunidade, como mais um sinal que antevia a fundação:

Febronia. [...] e fes-la [a fundação] em este valle de Xabregas no lugar em que se tinha visto a escada no anno de mil e quinhentos, e outo com Breve do Papa Julio segundo, e comprou as cazas, e quinta que aqui estavaõ, que haviaõ sido de Alvaro d’Acunha.

Mauricia. Atè esse fidalgo parece que foi santo, e tinha espirito de professia, pois quando mandou fazer as cazas, fez cercar os tectos com cordo s do nosso P.<sup>e</sup> Sam Francisco, como os vemos ainda neste antecoro, e em outros lugares, e perguntãdose-lhe a rezaõ, de fazer isto em cazas de seculares, respondeo, que ainda haviaõ ser da Ordem Serafica, e Deos nosso senhor em ellas muito servido.<sup>255</sup>

253 “[...] e sabendo ella, que o Mestre Boutaca era vindo das Italias ás obras del Rey Dom Joaõ, pella fama de seo engenho, e que estava na mesma terra, achandose ella prezente, entendeo que abria o Snõr caminho a seos intentos, e mandou logo chamar ao dito mestre, e diselhe que dezejava fazer hum convento de freiras capuchas [...]; e declarando o modo e traça, com que o queria, ficou o Mestre maravilhado, e respondeolhe, ora não mais, Senhora, esse he o Convento, que me foi mostrado e sonhos nas Italias, e o trago debuxado”. SÃO JOÃO, op. cit, fols. 17-18.

254 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 8-8v.

255 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 8v-9; PAIS, Alexandre; CURVELO, Alexandra. Memórias da fogueira: o primitivo Mosteiro da Madre de Deus. In: CASA perfeitíssima: 500 anos da fundação do Mosteiro da Madre de Deus (1509-2009). Lisboa: Museu Nacional do Azulejo, 2009. p. 75-83. p. 75.

A respeito de sua invocação, já que a decisão da rainha d. Leonor em o chamar de Convento da Madre de Deus também se reveste de explicações maravilhosas, é a religiosa Febronia quem, agora já se revelando particularmente entendida sobre os princípios da casa, explica como sua escolha se deu:

Febronia. [...] andando a nossa Santa Raynha cuidadoza sobre a invocação que daria a este Santo Convento lhe trouxeraõ hum dia a Imagem da Madre de Deos que está na Igreja dous mancebos muy formozos, com traje e parecer estrangeiros, e pedirao-lhe por ella hum preço excessivo, e tendo-o a Raynha por tal, não quis com tudo largar a Imagem, perdendo-se por taõ grande beleza.<sup>256</sup>

Sem chegar a um acordo, os dois jovens teriam deixado a imagem com a rainha até o dia seguinte, quando então tentariam chegar a um entendimento. Nunca mais apareceram, “ficando a Raynha crendo, e todos os de sua caza, que eraõ Anjos, e não homens [...] e por este sucesso entendeo a Raynha que era vontade de Deos dar a Sua May Sanctissima o patrocínio desta Igreja e Mosteiro [...]”.<sup>257</sup>

Se o projeto de fundação era originalmente de d. Leonor, foram as manifestações divinas que teriam orientado sua invocação e a escolha de seu local de construção. Assim como nas palavras que o pregador italiano proferiu do alpendre do Hospital e Misericórdia de Setúbal, a visão desta “mulher muy espiritual” de Lisboa também aludia às almas que seriam salvas pelo futuro convento. O paralelo entre os vaticínios e o sonho de Jacó não é fortuito, dado que ambos explicitam a qualidade salvífica do lugar de que se fala: eram o “lugar em que estamos” e o sítio para o qual o frade “apontou com o dedo”, e não outros, os designados como espaços privilegiados de redenção.<sup>258</sup>

Nem só de vaticínios compunham-se as narrativas que buscavam emprestar sacralidade ao sítio em que as comunidades foram levantadas. Maria do Baptista, em seu *Livro da fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa*, retarda o capítulo destinado à fundação propriamente dita, preferindo iniciar a narrativa registrando o achamento, na terra em que posteriormente se ergueu a clausura, de duas imagens que teriam permanecido escondidas da sanha destrutora dos mouros, no período em que Lisboa permaneceu sob seu domínio, “entre hũas altas brenhas espessas, & grãdes mattos”. Estas imagens, ali ocultadas pelos próprios moradores da cidade – “devotos, & de bom spirito”, “que se não ajoelharão diante de Baal” –, só seriam redescobertas após sua reconquista, durante uma sessão de caça de “hum senhor destes Reynos”, acompanhado de “seus monteiros”. Eram duas. A primeira delas, uma de Nossa Senhora “com o Minino

256 SACRAMENTO, op. cit., fol. 10v.

257 Ibid., loc. cit., fol. 10v.

258 Gênesis, 28:10-22.

IESUS no regaço”. Outra, a de um crucifixo “muito ao natural”, estava fincada aos pés de uma palmeira e, em seu redor, favos de mel lavrados por abelhas serviam-lhe “como de altar”. A identificação daquele como um lugar investido de alguma sacralidade teria ensejado a construção de uma ermida, enquanto bocados de terra do ponto onde o crucifixo esteve encravado eram retirados para recobrar a saúde de doentes, costume que foi mantido, segundo o relato, “até que este Mosteiro teve clausura perpetua”.<sup>259</sup>

Começar pelas antiguidades do sítio envolvia, portanto, uma dupla intencionalidade: uma primeira, objetiva, de demarcar a sacralidade do convento e, assim, ressaltar sua pujança espiritual; outra, de método, dizia respeito ao desejo de realizar uma exposição cronologicamente ordenada. Porém, o respeito à cronologia não redundava num apego cego ao caminhar dos tempos, e o trecho que trata da palmeira sob a qual estava fincado o crucifixo do Mosteiro do Salvador de Lisboa dá uma pista da maneira como as escritoras obedeciam ao fluir temporal em seus escritos. Vejamos como o trecho é inserido na narrativa de Baptista:

Forão achados estes preciosos thesouros [as ‘sanctas’ imagens] [...] pellos primeiros Portuguezes que a vieram povoar [Lisboa], andando hum senhor destes Reynos cõ seus monteiros caçando no lugar onde està agora fundado este Mosteiro, que era cuberto de altas mattas, & muita penedia. A Cruz estava encravada na terra até os pès do sancto Crucifixo ao pê de hũa palmeira, q esteve no meyo da claustra deste Mosteiro até a Era do Senhor de mil & seis centos & quatro, porque era altissima, & se lhe fez hũa fenda, & quando fazia vento pendia pera os dormitorios, temendo algum perigo, se mândou cortar. Ao redor da Cruz tinhão as abelhas lavrados muitos favos de mel [...].<sup>260</sup>

No primeiro momento em que a palmeira é citada, Maria do Baptista suspende a narrativa, até ali envolta nos detalhes do achamento das imagens, para deixar pormenores de seu destino e dos motivos que a levaram a ser arrancada. Sua importância dentro do mito e o possível impacto de seu desenraizamento para a comunidade – do qual a autora, que entrou no claustro em 1586 e publicou seu livro em 1618, fora testemunha<sup>261</sup> – explicam em parte a necessidade desta pequena digressão: era necessário mencionar a palmeira, no relato, já que ela integrava o mito fundador da instituição. Mas, de algum modo, o lugar em que ela foi enxertada no discurso insinua uma fissura em sua tinta cronológica, ainda que o salto temporal também reserve um pequeno espaço para mais uma rodada de glorificação do sítio. Ela não estava situada em qual-

259 BAPTISTA, 1618, p. 1-4v.

260 Ibid., fol. 3v, grifo meu.

261 MACHADO, 1752, t. 3., p. 419-420.

quer lugar, afinal, senão “no meyo da claustra”. Esta breve suspensão no percurso orgânico da narrativa principal – a das imagens, lembremos – diz muito sobre o modelo de narrativa histórica empregado no *Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa*. Esta incisão no corpo da obra explica-se por estar localizada, afinal, no único ponto em que a narrativa se deteria na árvore e seria possível desenvolver minimamente o tópico.<sup>262</sup>

A relativa flexibilidade no trato com a cronologia também estava na base das razões que, nas “Declarações importantes aos que lerem esta obra” da sua *Historia Serafica*, Manuel da Esperança apresentou para clarificar por que optou pelo termo “História”, deixando “o de *Annaes*, & de *Chronica*” de lado. De qualquer maneira, seu relato seguiria “pela estrada do tempo” e respeitaria o avançar dos anos como referência máxima na construção de sua narrativa. Mas, diante de assuntos merecedores, que poderiam tomar a forma de um “Varão insigne, pessoa consideravel, ou fundação de convento”, Esperança não se furtaria a seguir “essas veredas, dizendo delles as cousas, que lhes pertencem, atè depois” se “recolher â estrada” novamente. Dessa forma, o relato não iria “despedaçado” e o leitor, “sem se cãçar em revolver muitos livros, ou capitulos”, acharia “nũ sò lugar quanto pretende saber”.<sup>263</sup>

Para Manuel da Esperança, portanto, o que definiria as crônicas ou anais seria o seu apego à ordem dos tempos, uma noção muito aproximada da identificada por Víctor Infantes para os séculos XVI e XVII espanhóis, amparada no *Diccionario de Autoridades* – uma obra do XVIII –, mas também no *Vocabulario español-latino*, de Antonio de Nebrija, e no *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Sebastian de Covarrubias – o primeiro de datação incerta, porém conjecturada para fins do XV, e o segundo de 1611:

Crônica [...] descreve sempre ‘História ou Anais em que se trata da vida dos reis, ou de outras pessoas heroicas em virtude, armas, ou letras’ [Autoridades, I, p.335], com a precisão específica de se tratar de ‘livros em que se referem os sucessos pela ordem do tempo’ e que estes, como quer e recorda Nebrija, sejam ‘ano por ano’, ‘dia por dia’.<sup>264</sup>

262 Em trecho mais avançado, no livro de Maria do Baptista, outra palmeira é citada. Porém, a flexão verbal, no presente, indica se tratar de árvore diferente: “Neste tẽpo, quando o mal [a peste] andava cõ mayor furia, estando dormindo a Madre Dos Francisca de Iesus Religiosa muy devota, representouse-lhe em hũ sonho hum Anjo sobre a palmeira que està na crasta, & levantãdo o braço direito pera dar golpe sobre o Mosteiro, com hũa espada nua toda ensangoëtada”. Teria a sua autora se valido de um relato preexistente, copiando-o descuidadamente e falhando em atualizá-lo? BAPTISTA, 1618, fol. 87.

263 ESPERANÇA, 1656, pt. 1. “Declarações importantes aos que lerem esta obra”.

264 “Crónica [...] describe siempre ‘Historia ò Annáles en que se trata de la vida de los Reyes, ú de otras personas heróicas en virtud, armas, ó letras’ [Autoridades, I, p. 335], con la precisión específica de tratarse de ‘libros en que se refieren los sucesos por orden del tiempo’ y que éstos, como quiere y recuerda Nebrija, sean ‘año

Mas não teria o padre Baltasar Teles decidido por chamar assim a sua *Chronica da Companhia de IESU, na provincia de Portugal*, mesmo que, a rigor, apresentasse as mesmas justificativas de Esperança quanto às vantagens de não se seguir obedientemente a linha cronológica, especialmente quando se tratava de seguir a vida de um varão ilustre?<sup>265</sup>

[...] mais pretendo seguir as pessoas de que fallo, que atarme aos annos, que vam correndo; porque a historia feita por annaes, ainda que serve muito pera a boa clareza dos tempos, & melhor conhecimento dos annos; com tudo tem outros grandes inconvenientes, porque á conta de seguirdes a ordem dos annos, nam vindes a dar o devido conhecimento das pessoas; pois tal vez era necessario levardes ao cabo a vida de hum varám illustre, que ficaria totalmente interrompida, se o autor se houvesse de obrigar a hir seguindo o curso dos tempos, contando os sucessos pelos annos.<sup>266</sup>

Da mesma maneira, as autoras dos livros de fundação orientam-se pelo fluir dos anos sem deixar de desobedecê-lo, aqui e ali, quando julgam necessário incluir algum adendo ou esclarecimento. Quanto à definição do gênero literário em que suas obras se encaixariam, há pouca ou quase nenhuma concordância. Se, de fato, a maioria carrega consigo termos e expressões que remetem à fundação das casas monásticas cuja trajetória histórica pretendem registrar, seus títulos apresentam grande variedade: enquanto o livro de Leonor de São João de Setúbal é um “tratado”, o da Madre de Deus de Lisboa é uma “notícia”, o da Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa e do Mosteiro de Salvador são “livros de fundação” e o das flamengas de Alcântara é uma “relação”. Esta variabilidade persiste mesmo internamente às obras. Em diferentes alturas, Leonor de São João designa seu “tratado” por “livro da fundação” ou mesmo, de forma abreviada, por “fundação”;<sup>267</sup> Antonia Baptista se refere ao seu “livro de fundação” como um

---

por año’, ‘día por día’”. INFANTES, Víctor. Tipologías de la enunciación literaria en la prosa áurea. Seis títulos (y algunos más) en busca de un género: obra, libro, tratado, crónica, historia, cuento, etc. (III). In: CONGRESO INTERNACIONAL DE LA ASOCIACIÓN INTERNACIONAL SIGLO DE ORO (AISO), 4., 1996, Alcalá de Henares. *Actas* [...]. Alcalá de Henares: Universidade de Alcalá, 1998, v. 2. p. 845-855. p. 846; COVARRUBIAS, Sebastian de. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sanchez, 1611. p. 242.

265 GONÇALVES, Nuno da Silva. Baltasar Teles, Cronista da Companhia de Jesus. In: Carvalho, José Adriano de Freitas (dir.). *Quando os frades faziam história: de Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2001. p. 95-100. p. 99.

266 TELES, Baltasar. *Chronica da Companhia de Iesu, na Provincia de Portugal; e do que fizeram, nas conquistas d'este Reyno, os Religiosos, que na mesma Provincia entraram, nos annos em que viveo S. Ignacio de Loyola, nosso fundador*. Primeira Parte. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1645. “Prologo, e advertencias necessarias ao Leitor”.

267 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 5, 7v.

“tratado”;<sup>268</sup> Maria do Baptista chama seu “livro de fundação” de “relação”;<sup>269</sup> Cathalina del Spiritu Sancto trata sua *obresita* ora como “história” ora como “tratado”.<sup>270</sup> Isto sugere que, também à luz de Victor Infantes, a oscilação terminológica é um componente inerente ao próprio contexto em que estas foram redigidas e, ao fim e ao cabo, os primeiros lexemas identificadores importavam menos do que as “aclaraciones nominales y semánticas” que acompanhavam os títulos e terminavam por situar melhor o leitor quanto à sua significação retórica.<sup>271</sup> E, na maioria dos casos, é o termo “fundação” que parece operar um papel fundamental nessa atribuição de sentido.

Também é interessante notar que, mesmo diante deste cenário difuso, indicador da inexistência de uma fórmula rigidamente definida a guiar o trabalho das escritoras, nenhuma delas faz referência a sua obra como “crônica”, a exemplo de Baltasar Teles.<sup>272</sup> Um panorama que, de fato, contrasta frontalmente com aquele detectado por K.J.P. Lowe para o caso italiano, em que os termos utilizados para titular as obras incluem “crônica” (*cronica*) e “crônicas” (*cronache*) – para além de um genérico “livro da antiguidade” (*libro del antichità*). Lowe sugere que a opção por “crônica”, em lugar de “história”, pode sinalizar a intenção de evitar qualquer tipo de comparação com o modelo ciceroniano da escrita histórica humanística e suas regras próprias de composição, que as autoras não dominavam. Aplicar o termo a suas próprias composições seria abrir o flanco a possíveis detrações, já que, “de acordo com os humanistas, só a história humanística era verdadeiramente merecedora desse nome”.<sup>273</sup> Ainda assim, em seus títulos, como nos casos examinados em Portugal, não há indicação de que o trabalho que essas religiosas italianas propunham levar a cabo já estivesse identificado e fixado como uma atividade intelectual regular e bem estabelecida, moldada num padrão formular de literatura. Por isso mesmo, Lowe prefere crer que a não identificação das obras como par-

268 BAPTISTA, 1657, fols. Vlv, 30v.

269 BAPTISTA, 1618, “Ao Lector”.

270 SPIRITU SANCTO, 1627, Dedicatória “a la Serenissima Señora infanta sor Margarida de la Cruz”, fols. 4-4v.

271 INFANTES, Víctor. Tipologías de la enunciación literaria en la prosa áurea. Seis títulos (y algunos más) en busca de un género: obra, libro, tratado, crónica, historia, cuento, etc. (IV). In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE HISPANISTAS, 13., 2000, Madrid. Actas [...]. Madri: Editorial Castalia, 2000 v. 3, p. 641-654, p. 642-648. A confluência semântica entre “histórias”, “crônicas” e “anais” não é exclusividade do contexto espanhol moderno, analisado por Infantes. Para a longa trajetória de indefinição das fronteiras entre os termos, ver GUENÉE, Bernard. Histoires, annales, chroniques: essai sur les genres historiques au Moyen Âge. *Annales: histoire, sciences sociales*, Paris, v. 28, n. 4, p. 997-1016, 1973.

272 O único denominado “crônica”, a bem da verdade, é a já citada *Crônica da fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro*. Mas, ao que parece, este título foi-lhe sugerido, já no século XX, pelo próprio António Gomes da Rocha Madahil, seu transcritor e intérprete.

273 “[...] according to the humanists, only humanistic history was truly deserving of the name”. LOWE, 2003, p. 7-8.

típicos de uma tradição unificada de escrita acena para o fato de que diferentes autoras se relacionaram com diferentes tendências literárias, em voga no tempo em que cada uma redigiu sua respectiva obra. E que as crônicas conventuais que analisa terminam por apontar para caminhos particulares, gestados de forma localizada e baseados em pesquisas empíricas que teriam antecipado a posterior tendência de utilização de documentação arquivística na narrativa histórica. Com o afã, inclusive, de suprir uma falta de credibilidade inerente à escritura feminina – ideia que, como examinaremos mais adiante, não se sustenta diante das evidências para o caso português, em que esta tendência aparece de maneira generalizada também entre autores homens.<sup>274</sup>

Esta variabilidade terminológica, que não redundava em definições de alcance ou tratamento dos textos, também é identificada por outras pesquisadoras. Elissa Weaver, por exemplo, chama atenção para o fato de que os *libri di storia*, como ela denomina esse gênero de escritura feminina, são denominados por “cronaca”, “diario”, “memoriale”, “annali” ou “ricordanza” sem que isto indique qualquer tipo de distinção prática entre eles.<sup>275</sup> Também Marina Caffiero – e Alessia Lirosi, seguindo sua senda – acentua a dificuldade em delinear uma “modellistica precisa” dos “libri del convento” – “altrimenti detti ‘cronache’, o ‘annali’ o ‘memorie’ o ‘libri giornale’”.<sup>276</sup> Ambas, no entanto, ressaltam os traços comuns deste tipo de literatura, e um deles diz respeito ao papel jogado pelos mesmos na transmissão da memória conventual. Uma transmissão que, de fato, tinha consequências práticas: “[le cronache] mirano a trasmettere la memoria collettiva della comunità, ad affermare i suoi diritti ed a pubblicizzarne il prestigio”;<sup>277</sup>

la trasmissione della memoria del convento risponde anche alla registrazione scritta e alla rivendicazione dei suoi privilegi, da sostenere di fronte a contestazioni e da tramandare perché non venissero conculcate da interventi esterni le prerogative specifiche della comunità e la sua relativa autonomia.<sup>278</sup>

Em boa medida, estes juízos sobre a função de memória – deixemos a afirmação de direitos e privilégios e a publicização do prestígio conventual para o próximo capítulo – encontram eco nas justificativas apresentadas pelas próprias autoras dos livros de fundação portugueses. Como no trecho em que Antonia Baptista apresenta

274 LOWE, 2003, p. 17-25.

275 WEAVER, 2009, p. 259.

276 CAFFIERO, Marina. Le scritture della memoria femminile a Roma in età moderna: la produzione monastica. In: CIAPELLI, Giovanni (org.). *Memoria, famiglia, identità tra Italia ed Europa nell'età moderna*. Bolonha: Il Mulino, 2009. p. 235-268. p. 246; LIROSI, 2009, p. 43-44.

277 WEAVER, op. cit., p. 259.

278 CAFFIERO, op. cit., p. 245-246.

suas razões para escrever o seu livro de fundação do Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa, visto no início deste capítulo, Leonor de São João também anuncia seu “breve tratado” como um esforço de preservação da memória das “couzas notáveis” do Convento de Jesus de Setúbal, que, entregue à própria sorte, estaria fadada ao esquecimento:

[...] e porque pello tempo em diante se podia acabar esta memoria, e deixar de se saber como, e quem foi a pr[imeir].<sup>a</sup> fundadora desta caza e o principio que teve, quaes os protectores, e finalm.<sup>te</sup> as mt.<sup>as</sup> Religiozas, que em virtudes notaveis, exemplos, e obras maravilhozas nelle floreceraõ, cõ otras m.<sup>tas</sup> couzas, que este Convento tem assi de Reliquias, como couzas particulares e devotas [...].<sup>279</sup>

Mais adiante, a autora deixa, inclusive, depoimento particular desta sensação de esquecimento paulatino, ao contar que os eventos que ela mesma testemunhou, desde que entrara no Convento em 1585 (45 anos antes, portanto, da primeira versão finalizada de seu *Tratado*), já lhe pareciam “sonhos” quando escrevia: “e como eu vi m.<sup>tas</sup> couzas destas, depois que tomei o habito, que foi no Mayo de 1585 Vespóra de Saõ Ioaõ ante portã latinã, e quando as conto ja parecem sonhos, quis que durassem verdades tão certas [...]”.<sup>280</sup>

Seguindo uma linha semelhante, a introdução da *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus das religiosas descalças de Lisboa* justifica sua existência pelo esquecimento inexorável que acometia a memória da comunidade:

[...] no que toca às Religiosas [os papéis existentes no arquivo conventual] dizem m[ui].<sup>10</sup> pouco, em comparação d’oque sabiaõ as Madres Velhas, q tenho conhecido; e já estas me diziaõ, que não hera nada o que me contavaõ, p[ar].<sup>a</sup> o muito que lhe esquecia do que tinhaõ ouvido a outras mais antigas, que conheceraõ [...]. A magoa de ver hir esquecendo de todo o que dezejo ver tão vivo em nosso pensam[en].<sup>10</sup>, me faz emprender o p[ar].<sup>a</sup> que presto menos, que p[ar].<sup>a</sup> nada, prestando taõ pouco p[ar].<sup>a</sup> tudo, que he dar alguã luz do muito, que o silencio tem em trevas.<sup>281</sup>

Estas obras, portanto, operariam na preservação da memória de duas maneiras. Por um lado, conservariam, com tinta e papel, reminiscências que, amparadas exclusivamente pela lembrança das religiosas mais antigas e transmitidas apenas oralmente, estariam fadadas ao olvido; por outro, resgatavam das trevas do silêncio informações

279 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 7.

280 Ibid., loc. cit..

281 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 2-2v.

já perdidas ao tempo em que escreviam.<sup>282</sup> Este movimento de fixação da memória institucional por meio da escrita, portanto, parece indicar um ponto de inflexão na maneira como as religiosas encaravam a transmissão (e, no limite, a construção) desta mesma memória: a escrita e a confecção de trabalhos historiográficos ganhavam espaço, minando a tradição oral e as maneiras até então postas em funcionamento para preservar a memória coletiva dessas instituições. Não à toa, as autoras lançam mão de um discurso de pioneirismo, atribuindo a seus relatos a tarefa de suprir uma lacuna deixada pelas suas antigas companheiras de claustro que, na senda de uma tópica recorrente em textos da época, teriam se preocupado mais em obrar do que em escrever ou teriam mantido o silêncio por observância ao recato exigido pela condição monacal.<sup>283</sup>

Noutras vezes, a razão de não terem sido compostas relações sobre as virtudes das religiosas de outrora é atribuída ao fato de que, à época, aquelas seriam características comuns a todas as sóras e, portanto, sequer haveria motivo para realizar este tipo de registro:

---

282 O tópico das trevas e suas variantes eram marca frequente em histórias, crônicas, e relações redigidas no período. Ela também foi ativada por fr. Luis de Sousa, que anunciava ser o intuito de sua *Historia de S. Domingos* “manifestar ao mundo huma Historia de novo achada (como thezouro escondido) dos Reys antigos de Portugal” – no limite, dizia o cronista dos dominicos de Portugal, sua ordem tanto devia à ação da Coroa que o livro poderia ser renomeado *Chronica Ecclesiastica dos Reys*. Fr. Manuel da Esperança, na sua *Historia Serafica*, dizia ter cavado “até o centro da mesma antiguidade descobrindo muitas minas preciosas, q ella nos occultava”. Baltasar Teles, por sua vez, acusava que toda a “grandeza, & fermosura” do braço português da Companhia de Jesus “estava como escondida debaixo da terra, sem se verem seus ramos, sem brilharem suas flores, sem se logrem seus fructos; porque, por lhe faltar a luz do prèlo, estavam as cousas desta provincia como nas trevas do esquecimeño; e ficavam estas vidas como sepultadas, & sem vida, por nam terem a alma da impressám”. SOUSA, Luis de. *Primeira parte da historia de S. Domingos particular do Reino, e Conquistas de Portugal*. Lisboa: Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767. Dedicatória (a primeira edição é de 1623); TELES, 1645, “Prologo, e advertencias necessarias ao Leitor”; ESPERANÇA, 1656. pt. 1, “Declarações importantes aos que lerem esta obra”.

283 Este tema é retomado, por exemplo, por Jerônimo de Belém, para quem as razões da escassez dessas notícias eram três. A primeira, “porque nos primeiros seculos da Religião Serafica [...] cuidava-se mais em obrar, do que em escrever”. A segunda era culpa dos frades “menos perfeitos” do passado que, por conviverem diariamente com os mais virtuosos, com quem “tratáraõ”, “comiaõ”, “bebiaõ”, “uzavaõ da virtude da eutrapelia, para dezaffogo do espirito, e tinhaõ suas paixoens, como filhos de Adaõ, sem mais discurso, lhes deraõ huma interlocutoria de *Frades, e Freiras ordinarios*”. A terceira e última razão dizia respeito, também, às falhas humanas. Sem tomarem consciência da transitoriedade da vida, os homens, cuidando de serem eternos, entregavam somente à memória – “o que com elles acaba” – suas “heróicas virtudes” e as de seus contemporâneos: “porque se cada hum cuidasse em que havia de morrer, e que se não deixasse alguma noticia do que sabia para os seus vindouros escreverem, tudo seriaõ confuzoens, e incoherencias, póde ser que, tendo amor á sua Religião, e caridade com seus irmaões, nos deixassem mais que dizer de suas heroicas virtude”. Por fim, para Belém, também havia os que ocultavam seus talentos e com eles eram sepultados – o que, afinal de contas, fazia com que as três razões fossem quatro. BELÉM, 1750, pt. 1, “Prologo”.

E de faltar este [o desejo de ‘tirar a lux tantas maravilhas’] em as q oje vivem presumo o mesmo q digo das antigas, q não fasião memoria das vertudes de suas cõpanheiras por q em todas as avia de sorte q por comuas nao reparavão em ellas mais q p<sup>a</sup> a porfia as imitar...;<sup>284</sup>

Febronia: Sabeis vos filha de que isso nasceo, de serem nos principios todas tão santas geralm<sup>te</sup>. que se não fazia cazo de nenhuã particular, e depois havendo alguãs coriozas, de que couzas muy notaveis das que já estavaõ no Ceo, quizeram fazer relação, tiveraõ outras por maior humild[ad]<sup>e</sup>. não se fazer, e assim ficou esta caza quazi sem memoria de sua fundaçãõ, e das m[ui]<sup>tas</sup>. santas que nella tem vivido, pois essa que se guarda no Archivo he taõ limitada como sabeis.<sup>285</sup>

Trechos desta natureza normalmente acompanhavam, aqui como em muita historiografia profana desses dias, um lamento pelo silêncio de religiosas predecessoras, o que constitui uma clara projeção, sobre o passado, de concepções dominantes em meados do século XVII, quando o escrito parece se tornar a forma de registro memorialístico por excelência. Também Manoel da Esperança lançou suspiros semelhantes:

Mas não nos deixou memoria das cousas grandes, que lhe forão succedendo: culpa fatal, & géral da nossa antiguidade; que pera darmos noticia de alguns servos de Deos, dos tempos presentes nos avemos de valer.<sup>286</sup>

Se nõs tiveramos vista do Catalogo do Ceo em que se achaõ os nomes dos Servos de Deos na terra, mais certa; & abundante podéra ser esta Historia. Mas como ella depende de tradiçõs, & memoriaes antigos, do que temos grande falta, de necessidade ha de sair diminuta, & com aquela incerteza, que fé humana padece.<sup>287</sup>

Não menos importante, nas justificativas que preenchem as apresentações dessas obras, era o argumento de que, uma vez convergidas nos livros de fundação, as memórias estariam dispostas de maneira que pudessem ser lidas e consultadas de forma mais ordenada – para não mencionar o fato de que boa parte dos papéis mantidos nos arquivos conventuais não era acessível a todas as religiosas:<sup>288</sup>

284 BAPTISTA, 1657, fol. VI.

285 A referência à existência de uma outra “memoria de sua fundação” se choca com a abertura do prólogo da mesma obra: “sempre, depois que estou nesta caza, tenho ouvido queixar as que vivemos nella de não haver alguã memoria de sua fundação, e das Religiosas Santas, que d’aqui foraõ p<sup>a</sup>. o Ceo”.. Mas, existindo ou não esta outra memória, a *Notícia* é apresentada, antes de mais nada, como o preenchimento de uma lacuna: total, no caso da inexistência; parcial, caso ela existisse de forma “imitada”. SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 2, 5.

286 ESPERANÇA, 1656, pt. 1, p. 412.

287 ESPERANÇA, 1666, pt. 2, p. 368.

288 No Convento de Jesus de Setúbal, a confiar no relato de Ana Maria do Amor Divino, os papéis importantes

[...] e por senaõ perderẽ estes pergaminhos e papeis em que espalhadas andavaõ estas couzas, para estarem juntas, e postas em estillo, para virem á memoria de todas, e de quem com diferente sugeito as quizer compor; [...] quis que durassem verdades taõ certas, sabendose de todas, o que em papeis taõ autenticos, e relações vi, e temos, donde as tirei [...].<sup>289</sup>

[...] por que ainda que no Archivo haja algũs papeis, q de tudo daõ noticia, naõ he em forma, que os possamos ler quando queremos.<sup>290</sup>

Logo de saída, então, há sempre o anúncio de que a credibilidade dos livros de fundação se situa para além da autoridade das próprias autoras. Neste movimento, ganha especial destaque a utilização dos arquivos conventuais. O recurso a relatos orais, de fato, não está ausente, apesar de parecer sofrer, no plano local, as primeiras invectivas de um tipo de erudição livresca e de suas formas renovadas de apropriação discursiva, em que ideias associadas a conceitos como “averiguação”, “rigor”, “verdade” e “fidelidade” passaram a jogar um papel importante na desvalorização de fontes que não fossem escritas e, mais importante, reconhecidas por outros processos de verificação.<sup>291</sup> Algo semelhante ao observado na paulatina substituição dos mecanismos oralizados de transmissão do conhecimento tradicional feminino, a partir do aumento do grau de instrução entre as inglesas do século XVII, observado por D. R. Woolf.<sup>292</sup>

O relato coletado oralmente não era desprezado, enfim, mas o apelo a ele era sope-sado porque, no limite, era considerado menos credível. Não teria Manuel da Esperança, no mesmo momento em que enalteceu as “testemunhas de vista”, dado mostras desta disparidade ao afirmar que os relatos orais também são dignos de crédito por serem “como outra escritura”?<sup>293</sup>

---

eram guardados no “Cartorio”, que não constituía um espaço físico em separado, mas uma arca de madeira “em que se guardavão os titulos, Livros, e mais papeis do Convento”, mantida a portas fechadas na “caza do despacho das Abadessas”. AMOR DIVINO, 1796-1820, t. I (ANTT, MSLiv 846), fols. 118-119v. Leonor de São João lembra, inclusive, que às recém-professas era vedada a presença na casa do despacho “sem expressa licença” das abadessas. SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 97v.

289 SÃO JOÃO, op. cit., fols. 7-7v.

290 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 2, 5.

291 LOWE, 2003, p. 24-25.

292 WOOLF, Daniel R. A feminine past? Gender, genre, and historical knowledge in England, 1500-1800. *The American Historical Review*, Washington, v. 102, n. 3, p. 645-679, 1997. p. 652-653.

293 ESPERANÇA, 1656, pt. 1, “Ao Lector”.

## Justificado com papéis antigos, verdadeiros, & autênticos

Luis de Sá Fardilha ressalta a verve crítica que pautou a execução do labor cronístico de fr. Manuel da Esperança, traduzida num “esforço de recolha documental [...] nos arquivos dos vários conventos franciscanos”. Foram aproveitados “documentos notariais, bulas papais, memórias avulsas ou cópias elaboradas a pedido de outros cronistas”,<sup>294</sup> assim como no caso de fr. Rodrigo de S. Thiago, o que indica que estes frades escritores estavam preocupados, no fundo, com o mesmo tipo de rigor referencial que motivou fr. Marcos de Lisboa a empreender sua peregrinação por Espanha, França e Itália com vistas a realizar sua pesquisa bibliográfica e documental.<sup>295</sup> Manuel da Esperança, igualmente preocupado em asseverar a autenticidade do que segue em sua *Historia Serafica*, faz uma profissão de fé da verdade e reitera seu compromisso, sob o risco de cair em descrédito, de provar o que diz “onde a verdade não for muito manifesta, ou a mentira estiver autorizada”. E a maneira de fazê-lo não é outra senão cotejando fontes, acessando arquivos, tecendo sua narrativa com “pedaços de bullas, provisões, & escrituras” e comparando as informações recolhidas com as referidas por outros autores – ora corroborando-os, ora apontando suas incongruências ou seus lapsos.<sup>296</sup>

---

294 FARDILHA, 2001, p. 106.

295 “Em Italia achei alguns livros das Hystorias da ordem os quaes não ha em Hespanha, nem creyo que se acharão em as Provincias Citramontanas”; “[...] se tuvo toda la diligencia possible en buscar los memoriales antiguos y modernos por los conventos, y las informaciones fidedignas, porque no fuesse escripto sino lo muy averiguado y cierto. Y no aviendo yo podido yr a Alemania, ni peregrinar por toda Francia, por no lo consentir los tiempos, como fui personalmente por Italia España y parte de Francia, esta manifesto que no yran contados todos los bienaventurados siervos de Dios, y cosas insignes de las ordenes de nuestro padre Sant Francisco”. LISBOA, Marcos de. *Tercera parte das Chronicas da ordẽ dos frades menores do seraphico Padre sam Francisco*. Salamanca: en casa de Alexandre de Canova, 1570. pt. III. “Annotacion de fray Marcos de Lisboa al Devoto Lector”. CARVALHO, 2001b, p. 31-32; CARVALHO, José Adriano de Freitas. Les “Chroniques” de Marc de Lisbonne ou la ré-écriture d’une fidélité. In: DUBREUCQ, Alain et al. *Écrire son Histoire: les communautés régulières face à leur passé: actes du 5 Colloque International du C.E.R.C.O.R. ; Saint-Étienne, 6-8. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne, 2005. p. 611-623. p. 612.*

296 “Com esta resolução, & lembrado do dito do santo lob, *Trahitur autem sapientia de occultis*, comecei a cavar até o centro da mesma antiguidade descobrindo muitas minas preciosas, q ella nos occultava. Revolvi muitos cartorios, a saber todos os desta Provincia, & da de Santo Antonio: grande parte dos q pertecem ás outras, chamadas *da Piedade, do Algarve, & da Arrabida*: alguns dos padres Terceiros, & de freiras, que não vivẽ na nossa obediencia: das santas Sês de Coimbra, da Guarda, & de Lamego: da Real Collegiada na villa de Guimarães, & d’algũas Igrejas particulares: dos mosteiros d’Alcobaça, & Santa Cruz de Coimbra: da Mesa da consciencia: o do reino, que he a Torre do Tombo; e finalmente das Camaras de Lisboa, & do Porto. Em a revista dos nossos andava tão advertido, que não buscava somente os papéis, & pergaminhos, mas tambem os livros da livraria commum, refeitorio, & coro, onde encontrei com memorias de mão, que escrevião os frades quando o ser curioso não era avaliado por offensa da virtude”. ESPERANÇA, 1656, pt. 1, “Declarações importantes aos que lerem esta obra”.

Da mesma forma, as autoras dos livros de fundação de conventos portugueses demonstram compartilhar a ideia de que, para validar seus escritos, elas precisavam baseá-los em documentação que pudesse ser consultada e confrontada com o texto que produziam ou que, minimamente, transmitisse a confiança, no leitor, dessa possibilidade. Neste sentido, o conjunto das obras da história eclesiástica não se encontra descolado de uma tendência mais generalizada de afastamento do discurso historiográfico em relação ao domínio da ficção – perenizada no Diálogo I de *Corte na Aldeia*, de Rodrigues Lobo, em que a “história verdadeira” e “história fingida” têm suas fronteiras desenhadas pelo apego à verdade e à verossimilhança, respectivamente<sup>297</sup> – e é demarcada pela “intensidade com que os autores afirmam a necessidade de uma investigação a partir de fontes originais”, que surgem aliadas ao crescido interesse pela organização e preservação arquivísticas, fosse por iniciativas particulares, eclesiásticas<sup>298</sup> ou encabeçadas pelo Estado.<sup>299</sup>

Todas as referências feitas aos “instrumentos” que comprovavam esta ou aquela narrativa prestavam-se, portanto, a uma dupla função. Por um lado, satisfaziam as exigências de um modo particular de escrever história, amparado nessa preocupação de revelar os rastros que poderiam fornecer a comprovação necessária, ou, no limite,

---

297 LOBO, 1649, p. 10-16; SANTOS, Zulmira C. Em busca do paraíso perdido: a *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil* de Simão de Vasconcellos, S.J. In: CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir.). *Quando os frades faziam história*: de Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2001. p. 145-178. p. 159-160.

298 No *Tratado* de sóror Leonor é possível detectar alguns avanços da preocupação de se preservar documentos caros à comunidade. Leonor atribui ao engenho e à prudência de Joanna da Conceção, enquanto ocupava o cargo de abadessa (1590-1593), a decisão por “fortalizar [sic] em pergaminho os principaes alvarás, e proviões que os Reis derão a este Convento”. Poucos anos depois, no governo de Justa do Sacramento (1596-1599), foi construída a casa de despacho das abadessas, anteriormente citada. SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 256v, 259. Inevitável também lembrar que Jerónimo de Belém afirmava que “até a era de 1615. pouco se achava nos Cartorios, e ainda isto com tal confuzão, que tudo, quanto delles se extrahirão, está fundado em conjecturas”, mesmo que ainda assim “muitas couzas concordão aliàs com as Chronicas, e Escritores da Ordem”. BELÉM, 1750. pt. I, “Prologo”.

299 Diogo Ramada Curto emparelha suas reflexões sobre a documentalização do discurso histórico com os esforços de organização de arquivos, como as medidas de preservação e regulamentação da Torre do Tombo de 1644, e da ordenação e catalogação da biblioteca e cartório da Universidade de Coimbra, “bem como das expectativas de alguns autores em relação a arquivos de família e aos pergaminhos em péssimo estado que se encontravam nas câmaras e vilas”. CURTO, Diogo Ramada. *O discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Universidade Aberta, 1988. p. 26-30. Fernando Bouza Álvarez se refere à pouca atenção dada, pelos estudos da história da cultura escrita, à construção de arquivos nos séculos XVI e XVII espanhóis (fossem eles estatais ou particulares) e seus desdobramentos no uso político da memória. BOUZA ÁLVAREZ, 2004, p. 67-68. Sobre os esforços de organização da Torre do Tombo ao longo dos governos filipinos em Portugal, ver SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A historiografia portuguesa*: doutrina e crítica. Lisboa: Editorial Verbo, 1973. v. 2. p. 21-29.

produzir um efeito de verdade para um discurso abrigado em um tipo de documentação que se encontrava, no mais das vezes, em poder dos próprios conventos e, conseqüentemente, eram de acesso limitado; por outro, ao inserir os documentos nos relatos, também sinalizavam a existência de papéis que, a depender da sua natureza, poderiam servir para agregar prestígio à casa ou reafirmar seus direitos em disputas com terceiros.

Sóror Leonor de São João, logo no introito que escreve para o seu *Tratado*, de pronto anuncia que andou a “bolir nos papeis antigos” e “pergaminhos”, em que “lembranças tão dignas de eterna memoria [...] andavaõ espalhadas no Cartorio das couzas notaveis, que neste Convento sancto, e religioso, aconteceraõ, seguiraõ, e guardaraõ”.<sup>300</sup> E, mais exaustiva e detidamente, são inúmeras as passagens em que, no correr do texto, ela faz referência explícita à documentação que usou, como nos casos em que alude a uma licença concedida por Inocêncio VIII, à instância de d. João II, para a criação da casa – “a qual esta neste Convento em pergaminho com seo sello pendiente”<sup>301</sup> –, ou faz referência às escrituras que comprovavam tratativas e doações de faixas de terra pertencentes ao mesmo.<sup>302</sup>

Em outros momentos, sóror Leonor não faz mais do que transcrever integralmente alguns documentos que julga importantes. Um deles, uma “carta testemunhavel verbo ad verbum”, redigida por ocasião da comissão enviada por Inocêncio VIII para a abertura dos primeiros alicerces do convento, dá conta de todo o ato, desde o ajuntamento de todo o povo ao som da campã tangida, na Igreja de São Julião, ao deslocamento em procissão ao sítio escolhido e à consagração dos alicerces – sem descuidar da presença de figuras importantes, tais como o Bispo de Ceuta, d. Justo, que esteve à cabeça dos trabalhos, ou o Prior-Mor da Cavalaria do Mestrado de Santiago, d. João Fernandes, a cuja jurisdição o sítio da construção estava submetido.<sup>303</sup> Outros exemplos, igualmente ilustrativos do que merecia ser transcrito na íntegra, trazem cópias das diversas certidões que comprovavam a autenticidade das relíquias mantidas pela casa – como aquelas, “tiradas do original”, que atestavam a origem das doadas pelo jesuíta Estevão de Castro, por Fernão Mascarenhas ou pelo cônego Lourenço Roiz

300 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 7-7v.

301 Ibid., fol. 18v.

302 “[...] desta era [1538] está nelle huma escritura em pergaminho em que consta fazerse huã troca com hum home nobre desta villa, chamado Roque Sylveira, he hum pedaço de terra que tinha junto ao Conv°. [...] e da era de mil e quinhento sincoenta e dois temos huma escritura que mostra hũ grande pedaço de terra, que deo Belchior Monteiro pessoa mui nobre desta villa, com sua filha a madre Soror Catherina de Jezus”. Ibid., fols. 58v-59.

303 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 18v-21; Arquivo Distrital de Setúbal (ADSTB), Arquivo Pessoal de Almeida Carvalho, Ordens Militares e Religiosas, “Prior da Ordem de Santiago”, fols. 23-23v.

da Costa<sup>304</sup> – ou de algumas missivas trocadas com abadessas, que contribuíam com a definição dos vínculos religiosos da comunidade – como as enviadas pelo primeiro confessor do convento, fr. Henrique de Coimbra, e pela abadessa do Convento da Verônica de Valência, antiga religiosa do Convento de Jesus de Setúbal, “donde se foi por não entender a lingoa portugueza”.<sup>305</sup>

Em diversas passagens, ainda, o acesso à documentação relevante não se restringia àquelas preservadas nos próprios arquivos conventuais. Ainda na primeira parte de seu *Tratado*, quando descreve o longo traslado do corpo de d. Sebastião até o Mosteiro dos Jerônimos, por exemplo, sóror Leonor de São João se utiliza de “livros e papeis autenticos” que, diante da impossibilidade de garantir com precisão a sua credibilidade, sente a necessidade de acrescentar que foram “escritos por pessoas dignas de muita fe e credito”.<sup>306</sup>

De maneira semelhante, a *Notícia* da Madre de Deus de Lisboa apresenta, ao longo de todo o manuscrito, diversas passagens em que são feitas alusões diretas aos papéis presentes no “archivo” do convento. Em determinados momentos, a aproximação entre os textos presentes na *Notícia* e na documentação original sugere que o processo de escrita foi feito de par em par com as consultas, ao contrário do que o texto parece fazer crer quando garante reproduzir fielmente conversas que de fato aconteceram entre as religiosas.<sup>307</sup> Assim acontece quando uma das participantes nos diálogos faz referência a um breve do papa Júlio II concedido à rainha d. Leonor, à época da fundação do convento. Ainda que o conteúdo do breve tenha sido parafraseado e adaptado ao modo de colóquio que define a estrutura narrativa da *Notícia*, seu tom original persiste:

Febronia. [...] O q se diz de todas he que erão santissimas, como escolhidas para esta fundação pella Raynha D. Leonor que tinha hum Breve do Papa Julio Segundo dado em S. Pedro de Roma sob o Anel do Pescador a vinte e dous de Mayo de mil e quinhentos, e outo, anno quinto de seu Pontificado, para escolher Religiozas de quaisquer Conventos que quizesse de santa Clara e mandava por

304 SÃO JOÃO, 1630-1644. fols. 151-167.

305 Ibid., fols. 141v-148.

306 Ibid., fol. 68.

307 Ao que parece, esta constante referência ao arquivo e o caráter muitas vezes documental do texto também geraram desconfiças quanto à suposta fidelidade às práticas reais: “Foi de tanta edificação para muitas pessoas espirituais e doutas o livro que nos annos passados escreverão umas Religiosas antigas, que confessavão fome da noticia de tão sanctos exemplos muitas pessoas: porem tambem haveria algumas de n[atur]al tão indigesto, que se faziam censores, ou do seu estilo (como se a verdade sincera houvesse mister ornato para ser bem vista) ou porque lhe parecia estudo, e não verdadeiras aquellas, ou semelhantes práticas entre nós”. SÃO JOZÉ, 1723, t. 1, dedicatória: “Ao [...] Fr. Fancisco de Jezus Maria. Pregador Jubilado Pr[ovincial] da Prova de Portugal. Ex. Diffinidor & Ministro Provincial da dos Algarves e Confessor actual deste Convento da Madre de Ds.”.

obediencia aos Prelados, e Religiozas, q obedecessem nisto ao que a Raynha lhes mandasse [...].<sup>308</sup>

Nos cupientes tuum laudabile; propositum suum debitum consequi effectum, suis in hac parte supplicationibus inclinati quibus cumque monialibus quicumque monasteriorum dicti ordinis per te nominandis in virtus[?] sancte obediencie, ut postquam[?] pro parte tua fuerint nominate & requisite ad dictum Monasterium... ex ibidem altissimo formulentur & officia, sibi data & assignate in dicto monasterio acceptent et exercent, Ministro Provinciali, & quibus Guardianus custodibus & fratribus dicti ordinis, ceterisque superioribus eardem Monialium mandantes qtus easdem moniales pro parte tua ut presertum nominandas, ad dictum Monasteriis se traferen inducere procurent. [...] datum Rome apud sanctum Petrum sub annulo piscatoris XXII Maii M.D.VIII.<sup>309</sup>

Informações retiradas dos arquivos ainda podiam figurar mais ou menos dissimuladas nos colóquios, como na passagem em que a abadessa assevera a autenticidade dos milagres atribuídos ao Santo Espinho, uma das relíquias possuídas pelo convento:

Marcella. Grandes, e preciozas prendas temos da Paixão de nosso senhor. O Santo Espinho tãobem he Reliquia de muita estima.

Abadeça. Manço o dizeis vos, pode haver couza que a mereça maior, estando tão approvedo, como o milagre, q está authenticico o mostra.

Eufrazia. Ainda o não sey.

Abb<sup>a</sup>. Não! pois isso vos direi eu, *por que hã muy poucos dias o li* em hum instrumento que escreveo Gomez Vas Cappellão, e esmoler da Raynha D. Leonor, e Notario Apostolico, e o assinou de seu sinal publico a dez de Dezembro de 1523 [...].<sup>310</sup>

[...] Eu Gomez Vaaz capellão e esmoller de Sua Sn<sup>a</sup>r Raynha e Notário Apostólico autoritat applic este estormento publico ffiz e asynei de meu signal. [...] em dez dias do mes de dizembro quinta feira [...].<sup>311</sup>

Em determinadas passagens, sobretudo naquelas que se referem às vidas das religiosas, as informações fornecidas são demasiado específicas para que se creia que as autoras não tenham lançado mão de livros de profissão ou de outros tipos de registros, como vidas de religiosas previamente escritas:

308 SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 38v-39.

309 BNP, Mss. 249, n. 20, Breve Julio II 1508, "Licencia para poder la fundadora traer las religiosas que quisiere de otros conveto a este".

310 SACRAMENTO, op. cit., fols. 15v-16, grifo meu.

311 BNP, Mss. 255, n. 14, "Instrumento do espinho".

Abb<sup>a</sup>. A Me. Soror Antonia de JESUS foi filha de Lourenço Pires de Tavora, e de D. Catherina de Tavora. Cazaram-na sua may, e seo irma<sup>o</sup>. Christovaõ de Tavora, valido de El Rey D. Sebastiaõ com Luiz de Alcaçova sendo ella de muy poucos annos, e mossa de Coro em o Most[ei]r<sup>o</sup>. de Santos. Em a guerra de Africa morreo seu marido, e ficou veuva de dezanove annos com huã filha q lhe nasceo depois de o ser [...].<sup>312</sup>

Em outras, o fato de haverem sido utilizados estes registros aparece com maior franqueza:

Claudia. [...] como o fez a Me. Soror Antonia da Trindade, a qual em entrando neste Convento não se contentou com os Rigos ordinarios, se não q nem as alparcas de esparto que trazemos quiz uzar, e trazia os pés descalços pelo chão, andava sem tunica com o hábito de Burel muy remendado junto ao corpo, não comia se não o que sobejava das outras, e *dis-se no que esta escrito della*, que fazia huã vida mais Angelica, que humana [...].<sup>313</sup>

Alexandra. E da Me. Soror Antonia de JESUS, sabemos nos mais que o nome, e que quando fez profissãõ, vio tirar o veo negro do lado de Christo, e sentio porem-lho na cabeça : claro está que quem em seos principios teve favores tam altos, que muito houvera que dizer de sua vida, e *sõ se diz no Archivo isto*, e que foi Religioza muito Santa.

Mauricia. *De outra se conta ahi sem nomear*, que estando huã noite em huã grande tentaçãõ [...].<sup>314</sup>

Vigaria. Quero contara VV. RR. da M<sup>e</sup>. Soror Patronilha, *que he vida q nos ficou das que estão escritas no Archivo*, foi filha de Andre de Souza Senhor de Miranda, e de sua mulher D. M<sup>a</sup>. Manoel, em secular chamava-se D. Brites [...].<sup>315</sup>

O recurso de adaptação e de reutilização de vidas avulsas previamente produzidas pelas próprias religiosas, atividade da qual há ainda referências expressas na *Notícia*,<sup>316</sup> dá-nos mais uma amostra da intensa atividade de escrita claustral, além de lançar luz sobre o que parece ser uma tradição particular mantida no Convento da Madre de Deus de Lisboa, como veremos no próximo capítulo. Mas não esgota os recursos uti-

312 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 129v-130.

313 Ibid., fol. 41v, grifo meu.

314 Trata-se de religiosa homônima da citada mais acima. Ibid., fols. 55v-56, grifo meu.

315 Ibid., fol. 103v-104, grifo meu.

316 “Metildes. A M<sup>e</sup>. Soror Mariana do Lado nos contava, que principiara a escrever a vida da M<sup>e</sup>. Soror Maria da Conceyçãõ, ou Assumpçãõ, por ser huã das grandes santas, que houve nesta caza, que a deixara por lhe succeder o dezastre da pancada que deu em a cabeça, que p[ar]<sup>a</sup>. tudo a impossibilitou”. SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 57.

lizados na confecção do manuscrito, que se refere fartamente à experiência direta das religiosas/personagens, que reiteradas vezes dão testemunho do que ouviram contar ou de suas próprias vivências com as sóros retratadas:

Jacinta. [...] Hũa couza ouvi contar de huã velha, a que achei muita graça, diz que [a M.<sup>e</sup> Soror Antonia de JESUS] tinha grande gosto de padecer, e ter algũa molestia; huã noite estando no coro, e examinando o que havia feito aquelle dia, achou que ninguem lhe dera nenhum merecimento, e sahio-se com este disgosto e foi-se thê o Refeitorio, e achou-o jã às escuras, e como cuidou que estava sô, pos-se em vos alta a fazer queixas a nosso senhor dizendo: que vos fiz eu hoje Senhor para não ter molestia alguã que vos offerecer.

Abb.<sup>a</sup> Eu estava taõbem no Refeitorio, porque andava vigiando se estava algũa freira fora do Coro, ou dormitorio, e ouvindo a velha, me fui à ella, e dei-lhe huã grande reprehensãõ porque sendo jã tempo de silencio andava por aquellas partes, e a velha ficou contentissima, e eu morta de rizo.<sup>317</sup>

Macharia. [...] e como a M.<sup>e</sup> Soror Marianna era taõ doente, e tinha tantos males de coraçãõ, fazialhe sobresaltos qualquer couza, e por isso permitio Deos, que o inimigo lhe apparecesse muitas vezes. Eu sô de huã, ou duas, sey, hua foi no Refeitorio aonde comem as convalescentes.<sup>318</sup>

Também Leonor de São João revela que tentou fazer uso de relações sobre a vida de religiosas passadas, “que as Madres antigas escreveraõ, das santas obras, que escritas por humas das otras, as mandavaõ a seos parentes, e otras pessoas devotas”. Mas, insufficientes – “o que mais sinto he não achar por inteiro as Relações [...]”<sup>319</sup> –, resignou-se a somar, ao pouco que pôde prospectar entre os papéis que lhe restavam – entre estes constava uma “Relaçãõ do Conv.<sup>o</sup> da Madre de Deus de Lisboa”, que tratava das fundadoras que saíram do Convento de Jesus de Setúbal para fundá-lo –, informações que recebera de ouvido. Em algumas passagens, um mesmo relato acumulava tanto informações retiradas de papéis do arquivo quanto transmitidas pela memória oral. É o caso, por exemplo, do trecho dedicado à vida de sóror Maria da Trindade:

[...] isto achei eu Soror Leonor asim nos papeis antigos como tambem ouvi muitas vezes contar á M.<sup>e</sup> Soror Joanna da Concepção, e a M.<sup>e</sup> Soror Inês de Saõ Fran<sup>co</sup>. irmã de Fran<sup>co</sup>. de Caiola que foi minha mestra na escolla, e era taõ

317 SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 56v.

318 Ibid., fol. 78.

319 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 181-181v.

antiga que tinha feito tres Abbadias e tinha sido codiscipula na mesma escolla da dita Soror Maria da Trindade [...].<sup>320</sup>

Noutras vezes, a fundamentação de seu relato encontrava-se em sua experiência direta. De fato, a clivagem assente entre a prospecção de vidas preexistentes e o recurso à memória transmitida oralmente, de um lado, e ao que Leonor de São João testemunhou em primeira mão, de outro, é tão marcante no *Tratado* que a sua quarta parte, dedicada exclusivamente às vidas, é subdividida em dois blocos. O primeiro, contendo tudo aquilo que ela encontrou ou pôde inquirir – “Athequi tratei do que achei em papeis e soube das Religiozas antigas, e das mais todas dignas de fe” –, e o segundo, credor de sua própria experiência – “[...] agora o farei do que vi e *experimentei* depois q tomei o habito”.<sup>321</sup> Neste último, diversas passagens abrem espaço para o uso da primeira pessoa. Assim acontece nos trechos dedicados às sóroras Ines de São Francisco – “que a conheci muito velha sendo nossa Mestra” – e Bernardina de Jesus – “e como eu ainda q moderna dezejava alcançar das otras o que por mi não sabia adquirir, tratava particularmente com ella [...]” –, que conheceu logo após sua chegada à casa, mas também nas partes dedicadas àquelas a quem assistiu, como abadessa, à hora da morte. Este é o caso de Eufrazia de Santa Catarina: “[...] eu que antaõ era Abb.<sup>a</sup> lhe perguntei como estava dizendolhe que esperava em Deos lhe havia dar m.<sup>tos</sup> annos de vida para a servir; Respondeo; M.<sup>e</sup> darvolosha elle a vos, que eu vou acabando meo curso, e cuido se não ha de acabar por aqui vossos trabalhos [...]”<sup>322</sup>

Os depoimentos orais sobre eventos testemunhados em primeira mão ou transmitidos de religiosa a religiosa, de geração a geração, portanto, também estão presentes nos livros de fundação e configuram-se, muitas vezes, no último recurso para acessar determinados episódios. Mas há uma nítida cisão a separar a sua utilização da invocação de documentação arquivística. Enquanto esta se refere sobretudo aos inícios das casas e às suas relações com o meio exterior – “feitos coletivos e precisos”, “com necessidade de objetivação” –, os relatos orais são invocados para dar suporte às passagens que dizem respeito à vida no interior claustral, em particular aquelas que versam sobre religiosas que habitaram-no e sobre quem não foram produzidos testemunhos

320 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 190-190v.

321 Ibid., fol. 202, grifo meu.

322 Dada a referida escassez de documentação que remontasse ao período anterior à sua entrada na vida conventual, contraposta ao recurso a seus próprios testemunhos, é compreensível que as vidas relatadas sejam tanto mais dilatadas e ricas de informação quanto mais próximas sejam suas datas de óbito e o período de composição do *Tratado* de sóror Leonor. As 70 vidas dispostas no primeiro bloco perfazem aproximadamente 21 fólhos, enquanto as 44 do segundo bloco chegam para preencher outros 30. Ibid., fols. 203v, 214, 239v.

escritos. Sobressai no recurso à oralidade, portanto, uma componente de subjetividade característica da escritura religiosa feminina,

entregue essencialmente à análise do eu, ou de vivências religiosas que em sua maior parte não podem ser verificadas, dado que não têm um referencial empírico: a comunicação íntima com Deus, a mediação da mensagem divina, o desenrolar de experiências religiosas interiores ou sucedidas em solidão.<sup>323</sup>

É possível estender esta dicotomia também às vidas previamente redigidas e mantidas no arquivo conventual, já que a antiguidade dos papéis ali depositados não conferia, por si só, um estatuto de verdade ao relato deles retirados. A sua importância enquanto patrimônio memorial do convento parece advir de um outro critério de validação, de uma camada de atribuição de sentido e importância muito mais conectada com o passado da comunidade com o qual a escrita do livro de fundação pretende reestabelecer os laços. Ainda que as experiências relatadas não sejam as das religiosas que redigem os livros de fundação – e sim de suas companheiras –, o esforço de amparo documental, perceptível em outros trechos, então, dá lugar ao emprego de memórias transmitidas oralmente e da tradição, o que redundava numa dificuldade em atribuir a este tipo de produção textual uma pretensão de objetividade, pelo menos em toda sua extensão.<sup>324</sup> A tinta de “erudição antiquária”, nesses momentos, cede lugar a um ímpeto memorialístico de tipo biográfico (e, talvez, hagiográfico) que não era estranho à historiografia renascentista e barroca e que, apesar de se ancorar em representações

323 “[...] entregada esencialmente al análisis del yo, o de vivencias religiosas que en su mayor parte no pueden ser verificables, dado que no tienen un refrendo empírico: la comunicación íntima com Dios, la mediación del mensaje divino, el despliegue de experiencias religiosas interiores o sucedidas en la soledad”. BARANDA, Nieves. *Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna*. In: ZARRI, Gabriella; BARANDA, Nieves. (ed.). *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Firenze: Firenze University Press; Madrid: Uned: 2011. p. 169-185. p. 171.

324 É importante notar, aqui, a particularidade dos trechos dedicados à sóror Maria das Chagas, no Livro de fundação do Convento da Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa, de Antonia Baptista, que foram baseados em depoimentos escritos de duas religiosas suas confidentes: “a vida da m[adr]ª m[ari]ª das chagas q em este conv[en]ª da sperança floreceo em nossos tempos e acabou louvavelmente sua carreira, escrevo naõ so pello q vi e exprimẽtei, mas oq cõtaõ e jurarãõ em huã inquirissãõ de suas vertudes todas as q a conheçerãõ, particularm[en]ª as m[adr]ªs soror joanna bap[tis]ª e isabel dos anjos q a trataraõ familiarmente m[ui]ªs annos, e do descuroço de sua vida alcansaraõ m[ui]ªs e raras vertudes ã q se asignalou”. A esta inquiriçãõ, feita sob os auspícios de confessores que obrigaram-na a relatar a essas duas companheiras os meandros de sua vida religiosa interior, somam-se apontamentos de depoimentos juramentados sobre “maravilhas q ds obrou por sua serva em vida” e depois da morte, e, por fim, o traslado de um parecer de fr. Lourenço de Portel “sobre esta rellassaõ da vida da m[adr]ª m[ari]ª das chagas”. Este último não deixa dúvidas quanto aos motivos de tanta fundamentação: o desejo da comunidade de ver sua religiosa canonizada. BAPTISTA, 1657, livro terceiro, fols. l-lv; 69v-72; 72v-78v e 84-87v.

de tipo icônico e normativo que de certa forma limitavam a atuação feminina à esfera da exceção – “as mulheres seriam representadas não tanto como sujeitos agentes em um contexto narrativo (em que narração é entendida como narração de ações ao longo do tempo), mas como exemplares atemporais, imagens didascálicas de virtude” –, não deixam de demarcar um espaço de reivindicação e acesso, por mulheres, à esfera do que era digno de memória.<sup>325</sup>

Maria do Baptista, no “Ao lector” de seu livro de fundação do Mosteiro do Salvador de Lisboa, ressoa a preocupação de registrar que o que seus “breves capitulos” continham estava “justificado com papeis antigos, verdadeiros, & autênticos”, tirados todos do Cartório, onde os descobriu “com trabalho”. E o que não ia justificado desta forma, Baptista continuava, tinha “por fundamento antigas tradições, com rezões notorias, & evidentes”.<sup>326</sup> Mesmo fr. Manuel da Esperança, apesar de todo o rigor arquivístico aludido mais acima, acolheu tradições e amparou-se também, para relatar o que não andava “escrito por Autores graves”, em “relações mais puras, e averiguadas de gente religiosa”, que merecia crédito “por sua qualidade”.

Segundo Fardilha, a falta de documentos e o acolhimento das tradições abrem espaço para a percepção da importância que tem, para Esperança, o fortalecimento de uma dimensão simbólica cara ao projeto inicial de sua *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores*, qual seja, a do triunfo da Reforma Observante em Portugal. Não à toa, “a seleção das biografias que Esperança recolhe e os carismas particulares que exalta através delas se encontram estrategicamente organizados ao serviço da definição do ideal de vida franciscano” – observante, mais precisamente –, e “os períodos históricos que mais contribuem para este catálogo de homens e mulheres virtuosos são o tempo da fundação, por um lado, e a época da reforma observante, por outro”.<sup>327</sup>

Da mesma maneira, prescindir de documentação credível e amparar-se em tradições particulares às casas conventuais, no caso dos livros de fundação, respondiam, por um lado, aos propósitos de fixar as lembranças transmitidas oralmente e exaltar o estilo de vida religiosa praticado em seu interior. Mas, ao mesmo tempo, também apontam para o peso que uma componente de oralidade ocupava na redação dessas obras, que, em comparação com as de autoria masculina, apresentam redes textuais menos elaboradas e pouco se esforçam para entabular discussões com outros autores. De acordo com Lígia Bellini, estes elementos podem apontar para a imbricação destes

---

325 “[...] le donne sarebbero rappresentate cioè non tanto comme soggetti agenti in un contesto narrativo (dove narrazione è intesa come narrazione di azioni nel tempo) ma come esemplari atemporali, immagini didascaliche di virtù”. POMATA, 1990, p. 347-348.

326 BAPTISTA, 1618, “Ao lector”.

327 FARDILHA, 2001, p. 110-111.

textos com ambientes em que a oralidade ocupava papel central e, mais alargadamente, com fronteiras que acusam espaços de atuação distintos para homens e mulheres do universo católico. Uma escrita “elaborada mais de acordo com modos de pensamento e expressão característicos de culturas letradas estaria mais vinculada aos primeiros, aos quais a Igreja facultava uma educação mais extensiva e o direito de explorar e enunciar questões teológicas e legais”. Já a escrita monástica feminina expressa uma presença mais significativa de elementos oralizantes<sup>328</sup> e, como veremos no quarto capítulo, aparece vincada por uma certa impermeabilidade a argumentações de cunho doutrinário que poderiam levantar suspeitas ou atrair atenção excessiva.

De fato, mesmo sóror Leonor de São João, que faz referências explícitas a certos autores e obras que deram suporte ao seu *Tratado*, não faz mais que recorrer a eles como fontes de informações que ela adiciona ao longo de seu texto, sem necessariamente problematizá-las. Da *Relacion Historica* da fundação do Mosteiro das descalças de Madri, de Juan Carrillo, como dito, ela se valeu para redigir, em termos e expressões muitas vezes idênticos, a passagem em que dá conta da fundação do Convento de Santa Clara de Gandia e da visão que teve um frade leigo sobre as outras casas que seriam fundadas a partir dela.<sup>329</sup> Desde a descrição da maneira como religiosas foram expulsas da França<sup>330</sup> – “ainda se tem por tradição antiga serem deitadas no mar pellos hereges em hum casco de barco sem vellas, nem remos á inclemencia e rigor dos elementos” –, com a chegada a Barcelona – “guiadas pello S[e]n[h]or / que nos maiores trabalhos não dezacompanha aos seos / chegaraõ a Barcelona com grãde espanto, e maravilha dos que as virao livradas das furias do mar, em que se tinham por mais seguras, que nos perigos da terra” –, passando pela caracterização da visão que teve o frade leigo – “e estando este Religiozo huma noite na Igreja em oração, diante do altar maior, aonde

---

328 BELLINI, 2011, p. 232-233.

329 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 26v-30; CARRILLO, 1616, fols. 17v-29v.

330 Não cabe, neste ponto, enveredar nas discussões sobre o modo como se deu a saída das religiosas francesas em direção à Gandia, já que o que interessa centralmente aqui é a apropriação do texto de Carrillo por sóror Leonor de São João. No entanto, importa mencionar que a descrição de Juan Carrillo sobre este deslocamento é devedora de uma tradição carente de base documental, uma vez que alguns registros mais antigos já cuidavam das tratativas de transferir religiosas do mosteiro coletino de Lézignan para o de Gandia, aparentemente esvaziado após a transferência de sua comunidade para Valência (há ainda o registro de que, nesse meio tempo, o mosteiro tenha sido ocupado por beatas da Ordem Terceira). Fernando da Soledade, amparado por bula de Paulo II que autorizava a transferência, datada de 1465 e publicada por Lucas Wadingo, já havia contestado tal versão. IVARS, Andrés. Una versión castellana de la vida de Santa Coleta, por el P. Marcos de Lisboa. (*Conclusión*). *Archivo Ibero-Americano*, [s. l.], n. 61, p. 385-410, 1924. p. 394-395; AMORÓS, León. El Monasterio de Santa Clara de Gandía y la familia ducal de los Borjas. *Archivo Ibero Americano*, Madrid, n. 80, p. 441-486, 1960. p. 467-473; LOPEZ, Elisabeth. *Culture et sainteté*: Colette de Corbie, 1381-1447. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne, 1994. p. 356-358; SOLEDADE, 1705, t. III, p. 428-429.

estava huma imagem devotissima da Virge Nossa Sra [...], vio o Religiozo que debaixo do manto da Sta sahiao sete estrellas de maravilhoso resplandor e refulgencia” –, o texto de Leonor de São João segue de perto a narrativa em que se baseou, num acolhimento feito sem reparos explícitos. Nem mesmo o deslize de Carrillo quanto à invocação do Convento de Jesus de Setúbal é alvo de qualquer reproche: Leonor de São João apenas substitui “el de la madre de Dios de Cetubal” – teria o frade confundido as casas de Setúbal e Lisboa? – por “este santo Convento de JESU de Setubal”, sem tecer nenhum comentário sobre o lapso.<sup>331</sup>

Por outro lado, a autora ignora a interpretação, inserida em Carrillo, que examina a natureza da revelação daquele frade leigo. Ela silencia, portanto, diante das conexões estabelecidas pelo frade entre as sete estrelas saídas do manto da imagem de Nossa Senhora e aquelas da mão direita do Cristo, como no Apocalipse de São João, ou diante da comparação entre as estrelas e as virgens e religiosas que habitavam os desertos do Egito, feita por São João Crisóstomo, e que, em conjunto, esclareceriam sem grandes complicações o cerne daquela revelação – “Y no carece de misterio el aver representado el Señor a su humilde sirevo [sic] las primeras siete fundadoras de siete conventos [...]”<sup>332</sup>

Em sua maioria, as alusões que Leonor de São João faz aos livros que consultou carecem de rigor e se dão de forma quase displicente, sobretudo se as comparamos aos esforços de autores masculinos coevos em situar suas obras em redes textuais mais ampliadas e citar fielmente os autores a quem recorrem, no mais das vezes registrando-os em notas apenas às margens de seus textos.<sup>333</sup> Reiteradas vezes, a autora do *Tratado* faz alusões genéricas a crônicas que teria consultado, sem no entanto especificá-las. Quando ressalta a proximidade entre d. Manuel e os dois filhos da fundadora Justa Rodrigues – d. João Manuel e d. Nuno Manoel, camareiro-mor e guarda-mor do mesmo rei, respectivamente –, por exemplo, não faz mais que afirmar que estes eram “tão chegados, por sangue a ElRey de Portugal, como as chronicas declaraõ”.<sup>334</sup> Sem aclarar se fazia referência, por exemplo, à *Chronica do felicissimo Rei Dom Emanuel*, de

331 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 27v; “[...] fueron unas santas religiosas que vinierõ de Francia huyendo de las heregias, y otros errores que cundian en aquella tierra; y aun se tiene por antigua tradicion, que fueron echadas en el mar por los hereges, sin remos ni velas, en un barquillo; y que guiadas por Dios, llegaron a Barcelona [...] entregandose a las olas del mar, que para ellas eran mas seguras, que los peligros de la tierra”. CARRILLO, 1616, fol. 18.

332 CARRILLO, op. cit, fols. 18v-19.

333 A história eclesiástica, de fato, jogou papel importante na longa duração da conformação de um aparato de acreditação que desse suporte empírico aos relatos apresentados em seus textos. GRAFTON, Anthony. *The footnote: a curious history*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 148-189.

334 SÃO JOÃO, op. cit., fol. 27v.

Damião de Góis, que dedica uma breve passagem para tratar da vinculação entre o monarca, d. Justa Rodrigues, que foi sua ama, e seus descendentes.<sup>335</sup>

Outros indícios levam a crer que sim. Ainda que não faça menção explícita a Góis – apesar de tocar no nome de seu irmão, Frutuoso Góis, e apontá-lo confusamente como “chronista delRey Dom João”, no momento em que trata da entrada de sua filha como religiosa no Convento de Jesus<sup>336</sup> –, abundam passagens que fazem eco à crônica de d. Manuel. Os capítulos que relatam “quantas vezes cazou ElRey Dom Manoel nosso 2º Padroeiro e de seos filhos e netos” e como se deu a sua morte – e “de suas virtudes e grandezas e otras [coisas] que naquelle tempo acontecerão” –, por exemplo, guardam aproximações marcantes com o texto de Damião de Góis. Em momento algum há clareza quanto ao recurso a ele e, comparativamente à citação de Carrillo, cuja repetição de termos e expressões denunciam de forma mais imediata sua apropriação, trechos vagamente coincidentes aparecem de forma esporádica e entrecortada no relato. Ainda assim, subsistem indícios que apontam para essa suposição ou que, no limite, sugerem o recurso a cópias ou relatos avulsos que guardassem algum parentesco com a crônica do guarda-mor da Torre do Tombo de d. João III. A caracterização feita de d. Manuel pelo *Tratado*, por exemplo, insiste na pureza de seu caráter e em suas virtudes cristãs, ressaltando o costume que manteve até os quarenta anos de jejuar a pão e água todas as sextas-feiras e o fato de nunca ter posto “os olhos em mulher, fora das Rainhas” – continência fundamentada e corroborada pelo costume que manteve de, depois de ficar viúvo de d. Maria, dormir com os príncipes d. João e d. Luís em sua câmara.<sup>337</sup> As breves menções aos filhos nascidos dos três casamentos do monarca também guardam marcas goesianas. Assim, de d. Afonso fala-se sobre o recebimento do capelo de Cardeal, aos sete anos de idade, enviado por Leão X; comenta-se que foi bispo de Évora, arcebispo de Lisboa e abade de Alcobaça; e, mais importante, porque se tratavam de qualificações que se afastavam de meros dados factuais e incidiam sobre sua personalidade e seu zelo com a matéria religiosa, também são mencionados sua

335 GÓIS, Damião de. *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel*. Lisboa: em casa de Francisco Correa, 1566. pt. I. fol. 5.

336 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 200v.

337 “[...] dis a chronica, e hum certo, que tendo poca idade athe aos quarenta annos jejuou a paõ e agoa todas as sestas feiras, e dos quarenta em diante mui pouco mais comia nellas [...]; nunca pos os olhos em mulher, fora das Rainhas, com que foi cazado, e por exemplo de sua limpeza emquanto esteve veuvo da Rainha Maria dormia na sua mesma Camera; o Principe Dom João e o Infante Dom Luis”. SÃO JOÃO, op. cit., fols. 54-54v; “Todalas sestas feiras do ão jejuou atte idade d quarêta ãos, a pão, & agoa, & dahi por diante a conduto [...]. Foi elRei muim casto, & continente, nem se soube depois de ser casado que tivesse conversação senão com has Rainhas suas molheres, & em quanto foi viuvo da Rainha donna Maria, pera mór confirmaçam disto dormirão sempre na sua camara, em hũa cama ho Príncipe, & ho Infante dom Luis seus filhos, ahos pés do seu leito”. GÓIS, Damião de. *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel*. Lisboa: Em Casa de Francisco Correa, 1567. pt. IV. fols. 107-107v.

afeição aos estudos, o costume que mantinha de administrar sacramentos como um cura ordinário e sua iniciativa para que se criassem livros em que fossem assentados os nomes daqueles que se batizassem ou contraíssem núpcias.<sup>338</sup>

Até mesmo o elenco das realizações manuelinas, sobretudo aquelas que tocavam em matérias de religião, parece amparado pela crônica do felicíssimo. É o caso da dispensação papal para que se rezasse o ofício do Anjo Custódio no reino, “nas terceiras domingas de Julho com procição solemne”;<sup>339</sup> da liberação para que os comendadores da Ordem de Cristo pudessem se casar; da isenção dos próprios cavaleiros e demais religiosos do pagamento de sisas.<sup>340</sup> Por fim, a própria inserção da morte de d. Manuel “na flor do seu império”, assentado nas conquistas das províncias marítimas “desde o estreito de Gibraltar athe os remotos mares da Arabia, India, Persia, e China” e enobrecido pela presença de embaixadores de toda a sorte, pelo fluxo intenso de riquezas e cimentado pelo casamento com “a mais alta, e fermoza Princeza que havia”, que servem como uma espécie de conclusão exultante do reinado do segundo padroeiro do convento, guardam similaridades com a crônica de Damião de Góis.<sup>341</sup>

---

338 “[...] na Cidade de Evora vinte e tres de Abril, era de mil e quinhentos e nove nasceo o Infante Dom Affonço a quem o Papa Leão decimo mandou o Capello de Cardeal, tendo sete annos de idade foi Bispo de Evora, Arcebispo de Lisboa, Abbade de Alcobaça [...] muito estudiozo de Letras, e afeiçoado aos que aprendiaõ, e por sua propria pessoa acudia ao officio Pastoral, como qualquer Cura, recebendo noivos, baptizando e administrando os sacramentos pella Cidade aos enfermos tornando a renovar o ensinarse cada dia nas Igrejas a doutrina Cristã, e assim ordenou nella Livros para memoria dos que se baptizavaõ, e cazavaõ”. SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 49; “[...] & dahi se foi pera Evora, onde ha Rainha pario ho Infante dõ Afõso, ahos xxiiij dias dAbril de mil, & quinhntõs [sic], & nove. A este Príncipe mandou ho Papa Leão deçimo ho capello de Cardeal [...]. Foi assaz docto na lingua latina, & q estimava muito homẽs letrados [...]: foi Bispo Devora, & Arcebispo de Lisboa juntamente, & Abbade Dalcobaça, nas qes dignidades deu sempre mostrar de mui prudente, & catholico Christão, porq elle fazia muitas vezes hos offiços divinos, & foi o primeiro Prelado q nestes Regnos ordenou que se lesse todolos dias ha Doctrina nas egrejas, e q se screvessem hos nomes dos que se casavam, & dos q baptizavam, e elle mesmo baptizava algũas vezes has crianças, fazendo nisso ho offiço de verdadeiro Prelado”. GÓIS, Damião de. *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel*. Lisboa: em casa de Francisco Correa, 1566. pt. II. fol. 70.

339 “[...] e com muita instancia pedio ao mesmo Papa que neste Reino de Portugal, e nos da sua jurisfição se rezasse o officio do Anjo Custodio nas terceiras domingas de Julho com procição solemne, impetrou mais do Papa o nosso Rey se fizesse a mesma procição nas mizericordias dia da vizitação de Nossa Snra, e ambas com os perdoes de dia de Corpus Christi”. SÃO JOÃO, op. cit., fol. 55v; “Houve dispensaçam do Papa pera se em seus Regnos çelebrar ha festa do Anjo custodio no terçeiro Domingo de Iulho, & no mesmo dia ordenou que se fezesse hũa proçissam tam solenne quomo ha do Corpo de Deos”. GÓIS, 1567, pt. IV, fol. 110v.

340 SÃO JOÃO, op. cit., fols. 55v-56v; GÓIS, 1567, pt. IV, fol. 110v.

341 SÃO JOÃO, op. cit., fols. 53v-54; “Stando elRei dom Emanuel na çidade de Lisboa, no mais alto, & prospero stado que se a hũ Rei podia desejar, tendo descubertas, cõquistadas, & subjugadas totalas Provinçias maritimas desno streito de Gibraltar, atte ho màr Darabia, da Persia, da India [...], cõ muitos embaixadores na sua corte, dos mais dos Reis, príncipes, & senhorias da Europa, & do sũmo Põtifiçe, & de muitos Reis, & senhores Dafrica, & Asia, delles seus vassallos, & outros cõfederados, & amigos, cõ muita riqueza douro, prata, speçiarías

Com um pouco de boa vontade, ainda seria possível bosquejar um certo parentesco com a *Chronica dos valerosos e insignes feitos del Rey Dom João II*, de Garcia de Resende, em especial no que diz respeito àqueles trechos em que se trata da trasladação do corpo de d. João II de Silves ao Convento da Batalha, ou das tratativas e da viagem para o casamento da infanta d. Beatriz, filha de d. Manuel, com o Duque de Saboia. Sobre o primeiro, as aproximações são mais marcantes: coincidem descrições da pouca corrupção do cadáver, da sua barba e dos cabelos, e do cheiro que exalava, mesmo com o excesso de cal depositado quando de seu enterramento – “para que os ossos com mais brevidade se tresladassem”. Também são aproximadas as descrições do estado de putrefação e queima, pela mesma cal, do panejamento que cobria o ataúde e do destino que este último levou, tomado por relíquia, bem como da pompa e circunstância que envolveram a exumação do corpo e seu transporte. Quanto ao casamento da infanta, a associação entre Leonor de São João e Resende é um tanto mais precária. Ainda que exista uma certa coincidência no tom geral de ambos os relatos, fortemente centrados no fausto, na exteriorização grandiloquente do evento e no comparecimento de figuras importantes, algumas discrepâncias factuais tornam difícil estabelecer esta vinculação direta, como o número de naus que integravam a frota que partiu levando a infanta ou sua tonelagem – Garcia de Resende informa que foram dezoito velas ao todo e a que levaria a futura esposa do Duque de Saboia somaria 800 toneladas, enquanto Leonor soma 17 embarcações e empresta mil toneladas à principal delas.<sup>342</sup> E ainda assim, mesmo descontados estes particulares, a ausência de referências mais explícitas nos obrigariam a admitir, aqui também, a hipótese de que esses mesmos relatos tenham chegado às mãos de sóror Leonor por outras vias, com pequenas variações.

Mais fartos e um tanto mais claros, entretanto, são os recursos às crônicas produzidas no seio da própria Ordem de São Francisco. Ainda que não localize suas referências no interior das obras citadas, as passagens são um tanto mais cuidadas em esclarecer que as informações contidas no relato foram retiradas das “nossas crônicas”, ou do livro do padre Gonzaga.<sup>343</sup> Por “nossas crônicas”, aliás, Leonor de São João quer se referir às de Marcos de Lisboa – a dispensação de maiores qualificações além do epíteto “nossas” demonstra a pujança de suas obras em meados do século XVII – e, mais especificamente, a sua quarta parte, impressa em Valladolid, em 1611, e redigida por fr.

---

[...] casado ha terceira vez, cõ hũa das mais fermosas Princesas da christandade”. GÓIS, 1567, pt. IV, fol. 104.

342 RESENDE, Garcia de. *Chronica dos valerosos e insignes feitos del Rey Dom João II de gloriosa memoria. Em que se refere, sua Vida, suas Virtudes, seu Magnanimo Esforço, Excellentes Costumes, & seu Christianissimo Zelo*. Lisboa: Antonio Alvarez, 1622. fols. 130v-133, 143-150; SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 42-44v; 51-53.

343 SÃO JOÃO, op. cit., fols. 293.

Antonio Daza que, a bem da verdade, cobre em seu escopo cronológico o século XVI, matéria principal do *Tratado*.

À *Quarta Parte de la Chrónica General* Leonor de São João recorre sobretudo nos momentos em que se esmera em emoldurar os diferentes períodos históricos a que se reporta dentro dos quadros evolutivos de sua própria ordem. Ao fim de cada relato de abadessado, em um certo emparelhamento entre a ocupação do mais alto ofício da casa e aqueles da própria ordem, a religiosa costuma registrar quem era o padre confessor do Convento de Jesus, o Provincial da Província dos Algarves ou o Ministro Geral, além de ressaltar alguns fatos dignos de menção, como a redução e adequação dos Estatutos de Barcelona aos decretos do Concílio de Trento por Francisco Gonzaga, bem como a atuação deste no estabelecimento da paz entre Espanha e França, ou da canonização, por Urbano VIII, dos mártires do Japão.<sup>344</sup> É de Antonio Daza que provêm todas estas informações e de onde saem, também, os números apresentados no balanço que Leonor inclui, ao final do *Tratado*,

das grandezas com que Deos a ennobreço [a Ordem de São Francisco] e estendeo por todo o mundo, e entre infieis e barbaros, em ambas as Indias, em Tartaria, Turquia, Egipto, Alexandria, Cairo, Damasco, Constantinopla, Japão, Phelipinas, Novo Mundo, nas ilhas do mar Oceano, e Mediterraneo, França, Inglaterra, Ungria, Polonia, Alemanha, terra santa de Hyeruzalem [...] <sup>345</sup>

\*\*\*

O recurso a obras de terceiros surge, no relato de sóror Leonor de São João, portanto, como um recurso à autoridade. Outros autores não são trazidos à tona para que tenham seus trabalhos refutados, contestados ou mesmo imersos em discussões que suponham uma utilização ampliada e cruzada de outros livros. De maneira mais estendida, não encontra eco, nos livros de fundação produzidos por religiosas portuguesas do século XVII, aquele gosto por polêmicas que parece ter sido particularmente assíduo em crônicas escritas por religiosos e vincado pela intenção de desenhar as fronteiras e os contornos identitários das diferentes ordens a que pertenciam.<sup>346</sup> A eles se recorre sobretudo como fontes de informação.

344 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 255; 270v.

345 Ibid., fols. 292-292v et seq.

346 Um tipo comum de polêmica que ganhou os prelos, compreensível em um momento de despertar de uma consciência histórica e de busca pelas suas origens pelas diferentes ordens religiosas, dava-se no plano da definição de suas precedências. O que normalmente descambava em disputas sobre a trajetória de seus fundadores: se São Francisco havia tomado o hábito de agostinho antes de fundar sua ordem, discussão que moveu

Isso não quer dizer, no entanto, que as religiosas fossem leitoras necessariamente inocentes. Nos livros de fundação aqui pesquisados, de fato, breves momentos em que autores são conjurados para terem seus escritos rebatidos acontecem no *Livro de fundação* do Convento de Vila Viçosa, em que Antonia Baptista anuncia corrigir erros contidos na menção feita a Catarina da Madre de Deus por Luis dos Anjos, em seu *Jardim de Portugal*,<sup>347</sup> e no *Livro de fundação* do Mosteiro do Salvador de Lisboa, em que Maria do Baptista alega ter vivido e morrido, na casa, a infanta d. Catarina, filha de d. Duarte, a despeito da versão veiculada, por outros cronistas, de que ela teria professado no Convento de Santa Clara da mesma cidade.<sup>348</sup> Mas, nestes casos, tratava-se não de imiscuir-se em contendas que se situassem para além de suas competências, mas de reparar uma distorção na transmissão da memória de seus conventos. Matéria que permanecia próxima de suas realidades, girando sobre eixos familiares e, por conseguinte, próximos da “circunferência da verdade”, para lembrarmos da duquesa de Newcastle.<sup>349</sup>

Encontra-se no manejo da memória de suas casas conventuais, de fato, o propósito maior das confecções dos livros de fundação. Este manejo, no entanto, aponta para os diversos planos em que os livros de fundação poderiam atuar, fosse na construção de um tipo de registro administrativo que oferecesse às futuras preladadas os movimentos tomados nos mandatos abaciais das que as precederam, na montagem de um arcabouço documental que defendesse os direitos patrimoniais de suas comunidades, ou na construção de uma espécie de panteão local de religiosas crescidas em virtude, que serviria tanto para angariar um prestígio mais estendido quanto para influir na formação das noviças. Mais do que a adesão a uma tendência mais generalizada da escrita histórica ou uma questão de obediência à hierarquia a que estavam submetidas, é o

---

particularmente as penas de Antonio Daza e Marcos de Lisboa antes dele, ou se Santo Inácio havia sido beneditino, contenda em que tomou parte Baltasar Teles, entre outras. SANZ HERMIDA, 2001, p. 86-91; TELES, 1645, “Ultima advertencia, acerca do que se diz de nosso sancto Padre Ignacio, na historia Benedictina Lusitana”.

347 “[...] foi a negligencia tanta q nenhuã [outra religiosa] deixou escrita e assim so direi o q lêmbra por q ate ã jardim de purtugal se acha cõ mil erros a q della se conta, ao author deste livro se mãdou huã relassaõ desta e outras mtas religiosas aquellas de q escreveo foi cõ os mesmos erros q irei aclarãdo ã o q dellas escrever”. BAPTISTA, 1657, livro 2, fol. 1; ANJOS, 1626, p. 561-563.

348 Jorge Cardoso menciona a polêmica envolvendo a memória da infanta d. Catarina, fazendo referência, inclusive, ao livro de Maria do Baptista e sua influência em Luis dos Anjos. No entanto, Cardoso não subscreve a sua ideia de que o corpo da infanta não teria sido trasladado a Santo Elói. CARDOSO, Jorge. *Agiologio Lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1666. t. III, p. 731-733; BAPTISTA, op. cit., fols. 73v-78v, esp. 75v; ANJOS, op. cit., p. 266-269; SOUSA, Antonio Caetano de. *Historia Genealogica da Casa Real Portugueza*. Lisboa Occidental: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1736. t. II. p. 655-657.

349 DAVIS, 1984, p. 157.

contexto da redação dessas obras que, ao nos informar sobre contingências que conformaram essas conjunturas particulares, ajuda a observar as tomas das penas por religiosas em suas especificidades.



# *Capítulo 3*

---

OS LIVROS DE FUNDAÇÃO EM  
DEFESA DE SUAS COMUNIDADES



As discrepâncias de método observáveis em diferentes trechos de livros de fundação, longe de constituírem uma contradição ou uma deficiência de estilo, apontam para sua heterogeneidade e para os diferentes propósitos que guiavam suas confecções. Observadas a partir do aparato referencial que as sustenta, estas obras parecem funcionar como condensadoras de uma memória oral e também de uma variedade de escritos de caráter memorialístico que as precederam. Da forma como se mostram e são justificadas, elas se apresentam como veículos transparentes de uma trajetória histórica previamente fixada que se quer dar a conhecer. Mas algumas de suas características específicas e o diálogo estabelecido entre os livros de fundação e os contextos particulares em que estes foram redigidos dão mostras de que suas autoras souberam adaptá-los e utilizá-los para fins mais estendidos. Nesta tarefa, o próprio hibridismo que pautou este gênero de escrita conventual oferece um ângulo interessante para observar os modos como, precisamente pela carência de vetores que o regulassem, suas autoras souberam manejá-lo com relativa liberdade.

## **Autoria e obra aberta**

Um exemplo claro de como as religiosas podiam enxergar a confecção de um livro de fundação como uma oportunidade de manipulação da memória comunitária pode ser encontrado no *Livro da fundação, ampliação, & sitio do Convento de N. Srã. da Piedade da Esperança da Cidade de Lisboa*, escrito concomitantemente a um outro dedicado exclusivamente às fazendas daquela casa e ao qual, bem ao modo de auxílio documental, ele faz referências constantes.<sup>352</sup> Como o mesmo manuscrito atesta, o primeiro impulso

---

352 A administração dos conventos era motivo de preocupação no período, e as *Constituições Geraes* de 1639 expressam este ideal de controle ao dedicar um de seus capítulos exclusivamente para a questão – “Das rendas dos Mosteiros; & sua administração”. Nele, inclusive, havia a determinação para que em cada casa houvesse “hum livro, em que escreva pela Religiosa do Convento, ou pelo Vigairo, tudo o que se meter na dita arca, de que renda, dote, ou herança era, Item, o que se tirar, & pera que se tira; sem deixar de escrever partida por partida, assim do gasto, como do recibo, pera que e tudo haja conta, & medida”. *CONSTITUIÇÔENS...*, 1693, p. 133.

para a sua redação não teria partido de uma vontade de escrita de história, como aquele anunciado por sóror Leonor de São João em seu *Tratado*. Realizada num contexto muito próximo e também estimulada a partir de um comando superior, emitido em 1618, esta obra parecia, no entanto, destinada a cumprir uma função eminentemente administrativa, já que a ordem do Ministro da Província de Portugal, fr. Bernardino de Sena, que também assinaria uma das licenças para a impressão da *Relacion* de sóror Cathalina del Spiritu Sancto em 1626,<sup>353</sup> era a de “que se fizesse este livro para as Abbadessas fazerem asentar nelle as Religiozas qdo fizerem profissão, declarando a Era, e o nome da Prelada p[or] se uzar noutros conventos, e ter mostrado o tempo q era de importancia fazerse assi”. Porém, a abadessa Francisca dos Anjos, a quem coube agilizar o cumprimento da determinação, exigiu que o livro tratasse “da fundação do mosteiro, e das Religiozas q nelle forão Abbadessas até o presente, e das virtudes das fundadoras, e de alguas, q forão assinaladas em virtude”. Ele também teria que incluir cada um dos triênios passados e “todas as cousas de q ha memoria, q nelles fizerão as Abbadessas em augmento, e proveito do convento”.<sup>354</sup>

Os registros dos principais atos de cada abadessado serviam para operar na construção de um registro de tipo institucional que auxiliasse futuras preladas, como veremos com mais vagar adiante.<sup>355</sup> Porém, ao mesmo tempo, eles buscavam eternizar a imagem de um poder exercido no momento da escrita, através do enaltecimento da governança em andamento e da sua vinculação a uma longa tradição que o conectava às mais antigas abadessas e, por fim, à própria fundação da casa. Não era de forma gratuita, pois, que o nome de sóror Francisca dos Anjos figurasse no título do livro de fundação – ainda que ela não o tivesse escrito –, apresentado numa portada ricamente ilustrada, preenchida com elementos caros às identidades franciscanas, como representações de São Francisco e Santo Antônio, bem como do cibório empunhado que marcava a imagem da Santa Clara milagreira (Figura 4).<sup>356</sup>

Curiosamente, o *Livro de fundação* do Convento de Nossa Senhora da Piedade da Esperança de Lisboa constitui o único exemplo, detectado na presente pesquisa, de texto declaradamente produzido por uma religiosa destacada pela abadessa para cumprir a tarefa. Em todos os outros casos, assumem o papel religiosas que ocupavam ou já haviam exercido a prelazia. Como vimos anteriormente, somente aos mais altos

---

353 SPIRITU SANCTO, 1927.

354 Sua aspiração discriminativa ia além e em cada registro abacial deveriam ser incluídos também os dotes recebidos no período e a maneira como cada um deles foi empregado, para mais apertado controle. *Livro da fũdação ampliação & sitio do Convento de N. Srã da Piedade da Esperança da Cidade de Lixª [...]*, 1620-1750, fol. 1.

355 WOODFORD, 2002, p. 54. et seq.

356 *Livro da fũdação, ampliação, & sitio do Convento de N. Srã da Piedade da Esperança da Cidade de Lixª [...]*, 1620-1750.

cargos das casas era aberto o acesso a determinados tipos de livros e papéis presentes nos arquivos conventuais, o que franqueava um contato mais assíduo e isento de constrangimentos com o que constituía uma das principais fontes dos livros de fundação. Ao mesmo tempo, a elas era confiada a tarefa de canalizar toda sorte de comunicação da comunidade com o meio exterior, o que fazia do exercício do abadessado uma janela ímpar de interlocução com figuras relevantes de fora do convento. Fosse no contato com autoridades seculares ou eclesiásticas, a amplitude do seu raio de atuação permitia que a abadessa fizesse uso de uma grande quantidade de informações privilegiadas, compulsasse notícias ou averiguasse informações, caso assumisse a tarefa de compor um livro de fundação.

Infelizmente, não há registros que expliquem melhor por que algumas religiosas declararam ser autoras de seus livros de fundação, enquanto outras preferiram o anonimato. K. J. P. Lowe, diante de uma situação semelhante, em estudo anteriormente citado, fez-se a mesma pergunta. Das três principais crônicas conventuais analisadas por ela, apenas uma trazia a autoria declarada, disposta, por sinal, no próprio título do manuscrito. Para Lowe, a assunção da autoria, ao mesmo tempo em que sinalizava a importância da sua autora, anunciava a seriedade com que era encarada a missão de redigir a obra.<sup>357</sup> No caso do *Tratado* do Convento de Jesus de Setúbal, o nome de sóror Leonor de São João não é inserido no título, mas ocupa um espaço significativo logo abaixo dele e de algumas referências importantes sobre a origem da comunidade (Figura 5).<sup>358</sup> Teria a sóror acreditado que seus esforços em construir um relato de tal envergadura lhe confeririam algum destaque especial? Ou a apresentação de seu nome servia a interesses diversos, tais como facilitar uma possível impressão do *Tratado*, visto que o peso de seu sobrenome – Castro, parente dos duques de Gandia – poderia tornar exequível a tarefa de conseguir patronos para uma possível publicação?

De fato, em estudo sobre os dispositivos paratextuais que acompanharam a publicação das obras de sóror Tomásia Caetana de Santa Maria, Isabel Morujão nota como esta dimensão negociadora se manifestava nos preâmbulos que acompanhavam obras redigidas por religiosas e dedicatórias a figuras importantes, do meio eclesiástico ou secular, e alimentavam os canais para a divulgação do conteúdo desses escritos ao mesmo

---

357 LOWE, 2003, p. 21.

358 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 1. O título completo é “Tratado da antiga, e coriosa fundação do convento de Iesu de Setubal. O Pr[i]meiro que ouve e se fundou neste Reyno de Portugal, de Religiosas capuchas, chamadas as Senhoras Pobres da 1ª Regra de Santa Clara. Fun[da]Dora Justa Rois Pr.ª Ama do Sere[níssi]mo Rey Dom Manoel do qual saõ Protectores os Reis de Portugal: Composto pella Mª S.ª Leonor de S. Joaõ Religiosa do d.º Convento, e Abb.ª Anno de 1630”.

tempo em que serviam para cimentar sociabilidades.<sup>359</sup> A prática de se ancorar em figuras importantes não era, obviamente, exclusiva ao mundo editorial português. Roger Chartier explica que, na França, o terço superior da página de rosto dos livros era dedicada “à relação fundamental que domina toda a atividade literária até o XVIII: aquela que liga um autor [...] ao protetor do qual ele espera apoio e gratificações”.<sup>360</sup> Ainda que questões de gênero impeçam que as dedicatórias de livros de autoria masculina e feminina sejam encaradas da mesma forma, é lícito dizer que de maneira geral elas constituíam um artifício comum para os autores modernos que desejavam ver seus escritos publicados.

Aquela que sóror Leonor de São João incluiu em seu *Tratado*, direcionada a d. Francisco de Melo (1588-1645), terceiro marquês de Ferreira, é testemunha deste esforço de aproximação a uma figura que, além de lhe vir a sufragar, parcial ou integralmente, os gastos, poderia interceder, em caso de percalços editoriais (censuras..., atrasos...), pelo futuro da obra. Para além dos lugares-comuns que tradicionalmente encontravam espaço neste tipo de paratexto, como a manobra de enaltecer a posição do homenageado no mesmo passo em que se subestimava a própria composição a ele endereçada – e que reafirma, incidentalmente, a importância de sua pretendida intervenção –,<sup>361</sup> Leonor de São João também estabelece conexões com d. Francisco em dois outros planos. No primeiro deles, a autora relembra a antiga vinculação entre as “pobres capuchas da primeira Regra de Nossa Madre Santa Clara” e a estirpe do marquês de Ferreira. Mais especificamente, com a casa ducal de Gandia, que teria exercido um papel fundamental, a partir da intercessão da própria duquesa à época, na transferência de clarissas coletinas daquela localidade para o Convento de Jesus de Setúbal.<sup>362</sup> Mais

359 MORUJÃO, I. Entre o convento e a corte: algumas reflexões em torno da obra poética de Soror Tomásia Caetana de Santa Maria. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, p. 123-141, 1993.

360 CHARTIER, 1994, p. 47.

361 “Tendo feito hum livro da fundação deste Conv.<sup>to</sup> de JESU de Setuval, e dezejando, como he custume encubrir as faltas e incapacidade delle com a excelencia, e grandeza da pessoa a quem o dedicasse”. SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 5.

362 A viagem de Justa Rodrigues a Gandia para buscar as sete sóroras que principiariam a casa de Setúbal, tal como relatada por sóror Leonor de São João, foi marcada por uma sequência de fatos curiosa. Em meio ao deslocamento, a fundadora teria encontrado com o Padre Geral da Ordem Franciscana à época, fr. Francisco Samson, “ao qual deo conta do q hia fazer, e lhe pedio cartas p.<sup>a</sup> que no Convento de Gandia lhe dessem as freiras, que hia buscar”. Respondendo positivamente ao pedido, fr. Francisco teria, no entanto, escrito “cartas contrarias do que ella pretendia, dizendo que aquella dona era estrangeira, e senão viessem com ella por que se havião arrepende, e não lhe suceder como a tenção o mostrava”. Uma vez recebida nos passos do Duque de Gandia e tocando no assunto com a própria duquesa, ambas decidiram por violar os selos das cartas e conferir seu conteúdo. “Antão ambas de concelho, confiadas primeiram.<sup>te</sup> em Deos, e no favor del Rey Dom Manoel p.<sup>a</sup> com o Padre Geral em cujo nome escreverão otras cartas m.<sup>to</sup> favoraveis a seo negocio, e levouas ao Convento das Religiozas, aonde todas selhe oferecerão com m.<sup>to</sup> devoção, e vontade”. SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 25-25v.

além, sóror Leonor esforça-se por aproximar sua própria estirpe à dos marqueses de Ferreira, cristalizada na opção curiosa de se dirigir a d. Francisco utilizando os sobrenomes que tinham em comum (“Dom Francisco Pereira de Castro”), por meio de um pequeno traçado genealógico:

[...] na Marqueza, que D[eu]s tem havia otra razão particular, para eu dar ser e honra a esta obra com o amparo de V.<sup>as</sup> Ex.<sup>as</sup>, e he que o Snor Dom Rodrigo de Castro do Torrão, Avo de meu Pay que tinha o mesmo nome, era Irmao inteiro da Duqueza de Gandia Donna Leonor de Castro, que cazou com o santo Duque Dom Frâncisco de Borja, que despois foi Religiozo santo da Comp[anhi].<sup>a</sup> de JESU. e vindo a este Reyno com o Cardeal Alexandrino, deu a meo Pay hum espinho da Coroa de Christo N. Snor e hum crucifixo do Santo Lenho; dou estes signais a V. Ex. porque veja as m[er].<sup>ces</sup> que nos fazião ambos estes bisavos da Marqueza, que D[eu]s tem foi rezão que tenho de Confiança, para que esta obra, que das minhas mãos saye, va buscar o amparo e favor de V.<sup>as</sup> Ex.<sup>as</sup>.

A exploração da memória da marquesa, por Leonor de São João, é explícita: “e ja que Ds foi servido de dar na otra Vida á Marqueza o premio das obras, que nesta tinha feito, a mesma me fica para esperar por int[ei]r.<sup>o</sup> o favor de V. Ex.<sup>a</sup> a quem apresento esta obra, para que debayxo de seu amparo, possa sahir a lus [...]”.<sup>363</sup> E, num trecho presente numa versão anterior do *Tratado* e suprimido em sua cópia finalizada, a sóror ainda revelava que a busca pelo amparo de d. Francisco se dera por orientação de um parente seu – “meu Irmão o Padre Estevão de Castro, Religioso da Companhia de Jesus” –, o que reforça o aspecto linhagístico da súplica.<sup>364</sup>

Outro livro de fundação que permaneceu manuscrito, apesar do intento inicial de publicá-lo, foi o *Livro de fundação* do Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa, de Antonia Baptista. Assim como o *Tratado* de Setúbal, ele apresenta uma dedicatória destinada a pavimentar seu caminho até o prelo, para além de duas licenças obtidas com o mesmo intento e emitidas por fr. Manoel da Madre de Deus, Leitor Jubilado e Qualificador do Santo Ofício, e fr. Roque da Trindade, custódio da Província, em 1657, e Leitor de Prima de Teologia. Pelo que se percebe, o intuito original era o de dedicar a obra a d. João IV, “padroeiro do mesmo Conv<sup>to</sup>”. Mas, morto o rei antes que ela tirasse “o livro do borrão”, suas rogativas direcionam-se então a d. Afonso VI (1656-1683):

363 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 5-6.

364 Ibid., fol. 7 (BNP, Cód. 7686).

Senhor, Em toscas e mal limadas palavras offereço a V. Mag.<sup>de</sup> o melhor da ver-  
tude de este S.<sup>to</sup> Conv<sup>to</sup> escritas mais cõ a singeleza e verdade q em elle aprendi  
do q floreado com politica rectorica [...] me determinei a comunicalas a todos  
debaxo da pretersão de sua altesa q ds tem, foi elle[?] servido levalo a gosar de  
sua vista [...]. vendoo orfão, me pareço buscarlhe emparo e defensa e as reas  
mão de v. mag.<sup>de</sup> cuja a grandesa he unico remedio dos desvalidos, e assim espero  
q cõ seu favor e piedoso zelo saia seguro a lux.

Trata-se de uma dedicatória pouco elaborada, e muito menos arguta do que aquela redigida por Leonor de São João, que articula melhor a sua vinculação ao patrono pretendido. Mas ela demonstra mais claramente como a dedicatória constitui o artifício paratextual mais conjuntural e intimamente dependente do contexto imediato em que é redigido.<sup>365</sup> Sem manifestar a mesma agudeza de espírito na vinculação da estirpe do dedicatário à trajetória de sua casa conventual, talvez um dado óbvio para seus contemporâneos, Antonia Baptista não deixa de, no entanto, preparar o terreno para a elaboração destas ligações ao longo da obra. Mesmo que toda relação entre o autor e a figura a quem a obra é dedicada implique num certo grau de submissão – e as raízes latinas do verbo “dedicar” traduzem a ideia de um culto divino, “a de colocar sob a proteção ou sob a invocação de um santo, ou de Deus”<sup>366</sup> –, este caso, em especial, já que Baptista se apresenta como “leal criada” de d. Afonso VI, reforça os laços de dependência devota e territorial que marcaram as relações entre o Convento de Nossa Senhora da Esperança e a casa ducal dos Bragança.<sup>367</sup>

Se as dedicatórias são um recurso habitual na busca pelos prelos, parece natural que as obras destinadas a um consumo interno carecessem delas e de todo o sistema paratextual que costumeiramente as acompanhava. Mas, curiosamente, naquelas que não parecem aspirar grandes difusões também estão ausentes atribuições mais

365 CRÉMOUX, Françoise. El paratexto de los libros de fundación y de milagros en los siglos XVI y XVII. Un recorrido en el corpus mariano. In: ARREDONDO, María Soledad; CIVIL, Pierre; MONER, Michel (ed.). *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. p. 333-352. p. 338.

366 “La definición hace hincapié en un acto que pone en interacción directa a un individuo frente a una autoridad absoluta. Esto establece por principio una relación jerárquica en el acto de dedicar; significa el reconocimiento y, de hecho, la legitimación del poder no sólo por el que dedica sino también por el que es objeto de la dedicatória”. VOINIER, Sarah. Dedicatória y poder en unas crónicas históricas del siglo XVII. In: ARREDONDO, María Soledad; CIVIL, Pierre; MONER, Michel (ed.). *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. p. 283-292. p. 283-284.

367 Como visto, o papel da duquesa d. Isabel em sua proteção, explorado no segundo e no terceiro capítulo desta obra, foi fundamental para alavancar seu prestígio e para garantir seu sustento material. Mas também envolveu uma intervenção direta na reformação da casa, que até o momento guardava a regra da Ordem Terceira, e sua submissão à Observância. Como veremos mais adiante, esta filiação reformadora é fundamental para a identidade da comunidade, cimentada no relato de Baptista. BAPTISTA, 1657, fols. III-IV.

declaradas de autoria, o que indica que esta última também podia responder a uma necessidade editorial. Ou, no limite, a uma necessidade de identificação e enquadramento de alguém que se colocava na ribalta e poderia ser sujeito a louvores ou punições, desde que seu discurso fosse considerado transgressor.<sup>368</sup> O fato da *Notícia* do Convento da Madre de Deus de Lisboa ou do *Livro da fundação* da Piedade da Esperança da mesma cidade não terem sido orientados para ganhar as oficinas tipográficas e não trazerem suas autorias declaradas parece sugerir isso. Por outro lado, o anonimato também pode reforçar a ideia de que os livros de fundação destinados a um uso doméstico foram frutos de criação coletiva, e que seria no mínimo dificultoso ligá-los a algum nome específico.

Vestígios autoriais estão de fato ausentes do livro da Piedade da Esperança, que, como visto, só apresenta o nome de sua abadessa à época. Com a *Notícia* do Convento da Madre de Deus de Lisboa passa coisa semelhante: ela é simplesmente atribuída a “huã Freira do mesmo Convento”. Apesar dessa suposta autoria única e anônima, Jerónimo de Belém, sem maiores explicações, defende uma autoria dupla pelas sóras Maria do Sacramento, a quem o livro é imputado pelo registro da BNP, e Joanna da Piedade.<sup>369</sup> É possível que, para tanto, ele tenha se valido da vida de Joanna Piedade apenas a uma das cópias subsistentes da *Notícia*, ainda que, de fato, as datas de sua morte não coincidam nos relatos e tudo pareça indicar que Belém tenha tido acesso ao atual códice 11404 da BNP.<sup>370</sup> Ivo Carneiro de Sousa, em estudo mais recente, retém o nome de Joanna da Piedade, mas exclui o de Maria do Sacramento e apresenta duas outras religiosas, Catarina das Chagas e Margarida da Trindade, como suas coautoras.<sup>371</sup>

Se, dados os registros de que dispomos, a autoria da *Notícia* constitui um nó difícil de desatar, fica claro que há muito afirma-se que ela envolveu várias mãos. A própria

368 FOUCAULT, Michel. *What is an author? In: LANGUAGE, counter-memory, practice: selected essays and interviews* by Michel Foucault. Ítaca: Cornell University Press, 1977. p. 113-138. p. 124.

369 BELÉM, 1750, pt. 1, p. CCLXIV-CCLXV, CCLIX; III, p. 294. Curiosamente, seguindo Belém, Diogo Barbosa Machado credita a *Notícia* unicamente a Maria do Sacramento e talvez decorra daí a catalogação da Biblioteca Nacional de Portugal. MACHADO, 1752, t. 3, p. 430.

370 “[...] hum livro escreveo e ajudoua huã Religioza sua amiga por nome a M<sup>e</sup> Soror M<sup>a</sup> do Sacram<sup>to</sup> da caza dos condes de Villa Franca de rara vertude e exemplo, ao livro q fes da fundação do Conv<sup>to</sup> e memoria das Religiozas antigas e o tresladou duas ou tres vezes”. SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 294 (MNAA, Res.26879). Belém afirma que Joanna faleceu em 1682, enquanto esta obra aponta o ano de 1679. BELÉM, op. cit. p. CCLXIV.

371 SOUSA, 2002, passim. No segundo tomo de sua tese de doutoramento, onde reproduz a documentação que serviu de base para sua pesquisa e que ficou de fora quando da publicação de *A Rainha D. Leonor*, Sousa devolve, a certa altura, o nome de Maria do Sacramento à lista, suprimindo novamente o de Catarina das Chagas. Sem detalhar as referências utilizadas, Sousa se resume a indicar que suas investigações “nos (escassos) fundos e colecções documentais que sobreviveram do antigo arquivo da comunidade de Xabregas” o levaram a estas escolhas. SOUSA, 1992, t. 2, p. 865-866, “Cartas, textos e outros documentos”.

tradição particular do Convento da Madre de Deus de Lisboa aponta para uma autoria múltipla, pelo que se pode depreender das palavras que abrem as *Praticas Espirituaes entre as religiozas na festa e outavas do Natal*, de Maria Thereza de São Jozé: “Foi de tanta edificação p[ar]<sup>a</sup> m[ui]<sup>tas</sup> pessoas Sperituaes, e Doutas o l[ivr]<sup>o</sup> q nos annos passados escreverão hũas Religiozas antigas, q[ue] confessavão fome da nota de tão Sanctos exemplos”.<sup>372</sup> E, sentindo-se continuadora desta obra primeva, São Jozé não se furtou a numerar os três tomos de suas *Praticas* como 2º, 3º e 4º – sendo o primeiro, obviamente, a *Notícia*.

O costume do reaproveitamento de textos no Convento da Madre de Deus de Lisboa fica nítido quando cotejamos as próprias *Praticas Espirituaes* com uma cópia posterior da *Notícia*. Esta versão do manuscrito, hoje parte do acervo do Museu Nacional de Arte Antiga, traz anexadas algumas biografias de religiosas que faleceram para além de 1657 – seriam de autoria de Maria Magdalena (?-1701), a quem Jerónimo de Belém atribui a feitura de uma *Historia das Veneraveis Religiozas do seu Mosteiro, que lhe mandaraõ escrever?*<sup>373</sup> Entre estas, está a vida de Joanna da Piedade, uma das supostas autoras da *Notícia*, que, “recebendo os sacram[em]<sup>tos</sup>. espirou em 9 de Mayo de 1679”. O relato, que aparece em discurso indireto nesta cópia, ressurge nas *Praticas* redigidas por Maria Thereza de São Jozé já convertido em forma de colóquio. As sobrevivências do primeiro no segundo, apesar das inúmeras reflexões de cunho moralizante adicionadas, são patentes, como se pode depreender a partir dos dois excertos reproduzidos abaixo:

Vida da M.<sup>e</sup> Soror Joanna da Piedade, em o çecolo, D. Joanna de Gusmão. Foi filha dos condes de Cantanhede D. Pedro de Menezes e D. Constança de Gusmão de q[ue]m foi amada com particular affecto pello meresim[em]<sup>to</sup> de suas prendas e partes naturais e inclinação e vertude desde os prim[ei]<sup>r</sup>os annos, desprezava as galas dezestimava os carinhos paternos e as vaid[ad]<sup>es</sup> do mundo esperanças q lhe permetião, furtando as horas ao devertim[en]<sup>to</sup> p<sup>a</sup> as empregar em os exersições q segundo testeficão as criadas q alcansarão aquelle tempo, herão de gr[an]<sup>de</sup> exemplo e admiracão asim as penitensias q ocultava mas não se podião as mais familiares esconder como a Carid[ad]<sup>e</sup> com q aestia aos emfermos [...].<sup>374</sup>

Melania, A M.<sup>e</sup> Soror Joanna da Piedade, em o seculo D. Joanna de Gusmão foy f[ilh]<sup>a</sup> do Conde de Cantanhede, D. P[edr]<sup>o</sup> de Menezes e D. Constanca de Gusmão, de q[ue]<sup>m</sup> foy singularmente amada pelas muytas prendas, e virtudes e logo começarão nela a resplandecer, não so desprezava as galas, e lizonjas do mundo, mas o q mais he fugia dos carinhos paternos, o q[ue] lhe não valeu

372 SÃO JOZÉ, 1724, t. 2, “Ao N. M. R.<sup>mo</sup> P.<sup>o</sup> Fr. Franco de Jezus Maria”.

373 BELÉM, 1750, pt. 1, p. CCLXIV.

374 SÃO JOZÉ, op. cit., t. 2, fol. 30.

p[ar]<sup>a</sup> q[ue] o seu amor lhe não fizesse apposição q[uan]d[o] se resolveo a ser Religiosa; fugia dos divertimentos p. occupar esse tempo em mais uteis divertimentos de sperituaes exercicios q por mais q os queria occultar as criadas os chegavão a perceber: fazia grandes penitências custandolhe m[ui]<sup>to</sup> trabalho escondellas, mas era m[ui]<sup>to</sup> dificultozo à coriosid[ad]<sup>e</sup> molheril [...].<sup>375</sup>

Inquirições sobre a autoria dos livros de fundação exigem que o peso das palavras “autor” e “obra” seja, portanto, redimensionado. Para avançar sobre este tema, parece saudável despir estes termos de seus contornos atuais, alinhados a uma concepção de, primeiro, autor como indivíduo dotado de visão artística original ou, no mínimo, embargado de certa dose de genialidade, definido como “proprietário” de sua obra. E, esta última, como “objeto estético reificado”, “unitário”, “fechado” e submetido a relações de propriedade muito bem delimitadas.<sup>376</sup> Se para o Portugal Moderno havia a compreensão do autor como “instituidor” ou “executor” de alguma coisa (através de seu “engenho” e de sua “mão”),<sup>377</sup> também há razões para crer que o processo de composição dos livros de fundação estava mais identificado com o ato de coletar ideias

375 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 291v-299 (MNA, Res.26879).

376 As discussões sobre a vinculação entre autoria e propriedade devem ao célebre “O que é um autor?”, ensaio publicado em 1969 por Michel Foucault que se tornou referência obrigatória para os estudos sobre o assunto. Nele, Foucault deixou de lado as numerosas questões derivadas das análises sócio-históricas que tradicionalmente envolviam a busca pelo autor e sua obra e se reteve na relação singular estabelecida entre um autor e um texto, mais especificamente na maneira como a atribuição da autoria faz com que um texto “aponte” para esta figura externa que existe para além dele e que o precede – a “função-autor”. De acordo com sua formulação, duas séries de condições teriam definido a individualização do autor e sua fixação como objeto de apropriação: a codificação das regras de propriedade e *copyright*, que Foucault situa na viragem do século XVIII para o XIX, e a responsabilização penal, secular ou eclesiástica, por suas ações, que antecederia a codificação (Foucault não localiza esta “apropriação penalizante” cronologicamente). Sem penetrar nos meandros jurídicos que definiram os seus contornos ao longo do século XVIII, importa notar que a invenção do autor como proprietário estava intimamente conectada ao interesse dos livreiros em defender seus privilégios. Por um lado, como exposto por Mark Rose, essa mudança pode ser percebida na maneira como pressupostos lockeanos foram invocados para proteger o direito perpétuo dos autores sobre suas obras, bem como o “estilo” e “sentimento” destes foram amplamente mobilizados para combater a ideia de que a atividade de construção literária, assim como as invenções mecânicas, era uma mera composição ou um ajuntamento de ideias que existiam previamente, à disposição de todos. O século XVIII alemão, estudado por Martha Woodmansee, também é testemunha de uma progressiva valorização da “inspiração” e da “genialidade original” dos autores como forma de justificar o reconhecimento legal da propriedade. FOUCAULT, 1977, p. 115, 124; ROSE, Mark. The author as a proprietor: Donaldson vs. Beckett and the Genealogy of Modern Authorship. *Representations*, [s. l.], n. 23, p. 51-85, 1988. p. 56; WOODMANSEE, Martha. The genius and the copyright: economic and legal conditions of the emergence of the ‘author’. *Eighteenth-Century Studies*, Baltimore, v. 17, n. 4, p. 425-448, 1984. p. 427-430.

377 BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez & latino, aulico, anatomico, architectonico [...]*. Coimbra: no Collegio das Artes de Coimbra, 1712. v. I, p. 684.

e informações dispersas, cosendo-as de maneira a alcançar o objetivo específico de “ensinar e deleitar”: “o texto era encarado menos como um objeto do que um ato intencional, um modo de realizar algo”.<sup>378</sup> Descartada a possibilidade de redigirem sob inspiração divina – coisa que, de fato, elas jamais reivindicam –, essas autoras eram vistas mais como executoras de uma rotina de trabalho definida por um conjunto de procedimentos manipulados de modo a atingir resultados previamente esperados por seu público-alvo.<sup>379</sup>

O objeto resultante destes esforços não consistia numa obra fechada, definida nos marcos da criação individual e impassível de sofrer modificações, fosse por suas próprias autoras ou por religiosas que assumissem a tarefa de atualizá-las posteriormente. O longo período tomado pela redação do *Tratado* de Setúbal é testemunha deste processo. Não só a demora de sua impressão estimulou a atualização dos eventos que sucediam enquanto as licenças necessárias eram aguardadas. Uma versão preliminar de seu prólogo, posteriormente rasurada e deixada de lado da redação final, deixava claro que a expectativa era a de que o trabalho continuasse após a morte de Leonor de São João:

[...] e para que estas lembranças se perpetuem, peço encareçidamente e com a humildade possível às Madres que forem abbadessas depois de minha morte, as façam seguir [...] para que não perca o merito do trabalho que passei inquirindo, renovando, e escrevendo o que sei serto aver de se estimar tanto nos tempos vindouros [...].<sup>380</sup>

A perspectiva individual da empreitada, bem demarcada no uso da primeira pessoa – “mérito do trabalho que *pass*ei inquirindo” – e na certeza do reconhecimento futuro do esforço, está posta a serviço da memória comunitária; o seu fruto, aberto a contribuições por outras mãos. Retroativamente, como visto no capítulo anterior, muitas vezes os próprios livros de fundação se assumem como depositários de escritos que os precederam. Como sóror Leonor de São João indica, ela mesma fez uso de um caderninho em que uma outra religiosa, Antonia das Chagas, havia composto um texto sobre os primeiros tempos da fundação do Convento de Jesus de Setúbal.<sup>381</sup> O que não

378 ROSE, 1988, p. 63.

379 WOODMANSEE, 1984, p. 426.

380 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 21 (BNP, Cód. 7686).

381 “[...] dentro na clauzura todas estas couzas, e as mais que se ordenavaõ de servico de Deos era [sóror Antonia das Chagas] a primeira em as lembrar e favorecer escrevendoas da sua letra por haver sempre memoria, devendose a ella tambem o principio deste tomo, porque me ajudou muito, hum caderninho que escreveo sobre a mesma fundacaõ”. SÃO JOÃO, op. cit., fol. 229v.

a impediu, apesar disso, de acusar o desmazelo em que encontrou os papéis e pergaminhos de seu cartório.

Neste sentido, livros de fundação constituem mais um patrimônio da própria casa conventual do que fruto de uma genialidade ímpar. Ainda que referências elogiosas às autoras, redigidas por terceiros nas licenças concedidas para impressão ou em sonetos dedicados a elas, sempre ressaltem seu “estillo tão levantado”, seu “engenho tão peregrino”, “seu luzido e aventajado talento”, seu “ingenio sutil, claro y Divino”,<sup>382</sup> as justificativas das composições estavam fundadas na importância da matéria de que tratavam e dos fatos que descreviam, e não em experimentações de retórica ou em brilhos particulares. Não à toa, é comum ver as autoras dos livros de fundação realçarem o mérito de seus escritos contrapondo-os a uma suposta inadequação de seu tratamento, artifício mais comum de se observar em prefácios de textos de não-ficção, como os de caráter mais historiográfico.<sup>383</sup> Leonor de São João afirmava caminhar, como autora, em terreno estranho a suas verdadeiras atribuições – “fora do que professo, pois he humildade, e não Letras e Composições”. Antonia Baptista pedia perdão pelo atrevimento de “huã molher idiota”, cujo trabalho de pôr em movimento uma “tosca pena” lhe custara “excessivo desvelo”. Maria do Baptista alegava ter se decidido por escrever a despeito de suas limitações, e suplicava encarecidamente que aqueles que lessem seu livro, “postos os olhos nelle”, os tirassem “das faltas, & imperfeições, que he forçado serem muitas, quando na causa ha tão pouca sufficiencia”; e pedia perdão “ao divinissimo Sacramento da Eucharistia”, a que a obra era dedicada, por ter metido a foice “em seara alhea” – “[...] entendêdo que como em vosso respeito, toda a grandeza seja sempre o mais humilde, vos he devido este pouco, pera q[ue] debaxo de vosso amparo o que he nada fique cõ ser, propriedade de vossa magnificencia”.<sup>384</sup>

Obviamente, todas estas passagens demeritórias devem muito a uma estratégia de autodepreciação essencial para a construção de uma imagem inofensiva para as autoras e seus textos.<sup>385</sup> Mas a atualização dessas obras, à medida que o tempo passava e novos eventos eram julgados merecedores de destaque, não parecia ser causa de grandes desassossegos de um ponto de vista autoral. Essencial era alcançar o objetivo de construir um aparato textual que funcionasse tanto para resguardar as posições consolidadas pelas comunidades quanto para ampliá-las, fosse por meio do azeitamento das relações com a nobreza e a corte, do acautelamento de seus direitos ou

382 SÃO JOÃO, fols. 3-3v; BAPTISTA, 1657, fols. IVv-V.

383 GENETTE, 2001, p. 198.

384 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 7-7v; BAPTISTA, 1657, fols. 4-8. Baptista, 1618, “Ao Lector”.

385 AHLGREN, Gillian T. W. Negotiating sanctity: holy women in sixteenth-century Spain. *Church History*, New York, v. 64, n. 3, p. 373-388, 1995. p. 384; WOOLF, 1997, p. 647.

da influência na formação de futuras noviças. E, de fato, alguns traços comuns permitem dizer que os livros de fundação constituíram mais um campo que religiosas do Portugal Moderno encontraram para atuar em defesa de seus interesses.

## A memória como defesa

Como visto no capítulo anterior, o recurso aos documentos preservados nos arquivos conventuais cumpria a função de aparato referencial que sustentasse as narrativas. Mas não se limitava a isso. Para além deste papel que, como vimos, influía diretamente no nível de credibilidade de uma obra de cariz historiográfico, a reprodução do tipo de documentação utilizada também abria a possibilidade dessas obras interferirem em outros planos da vida conventual. De um lado, a simples transcrição documental acumulava a função de preservação, aumentando a longevidade do material copiado e tornando-o disponível às futuras gerações. Maria do Baptista, ao vasculhar os fundos que constituíam o arquivo do seu Mosteiro do Salvador de Lisboa, precisou de auxílio para entender os manuscritos que consultou, o que é um indicativo de que, mesmo quando virtualmente acessíveis, termos, expressões e caligrafias vetustos – para além da língua, em determinados casos – poderiam ser ininteligíveis para as religiosas.<sup>386</sup> De outro, na medida em que não se resumem a copiar documentos, antes inserindo-os em tramas narrativas de relativa complexidade, os livros de fundação terminam por atribuir-lhes sentido, dar-lhes significado.<sup>387</sup> Afinal, “a memória não se define pela simples conservação de registos do passado” e se manifesta “através de um conjunto de operações de construção feitas a partir de elementos socialmente significativos”.<sup>388</sup>

O modo como os relatos recorrem às referências documentais, por fim, não é desinteressado, e a manipulação da memória conventual revela que as escritoras dos livros de fundação assumiam papel muito mais ativo do que o de simples compiladoras de repositórios de escrituras importantes, muitas vezes se propondo a interferir em questões ainda candentes no momento em que redigiam suas obras. Elissa Weaver, em estudo já citado sobre a “escrita profana” de religiosas italianas modernas, estabelece distinções entre os livros de administração (*libri d'amministrazione*) e os livros de história (*libri di storia*), e, apesar de admitir que alguns casos limítrofes embaralham as fronteiras entre os gêneros, afirma que ambos se distinguem claramente em suas

---

386 “[...] papeis antigos, verdadeiros, & autênticos, tirados todos do nosso Cartorio, aonde os descobri com trabalho, ajudãdome de pessoas que me declarassem, & traduzissê o q não era de minha profissão”. BAPTISTA, 1618, “Ao Lector”.

387 GRAFTON, 1999, p. 187-188.

388 CURTO, 1988, p. 21.

finalidades. Os primeiros teriam como objetivo primordial um registro de tipo fundamentalmente administrativo, mesmo quando arriscavam-se em aditamentos mais desenvolvidos narrativamente, enquanto os últimos almejavam transmitir a memória coletiva da comunidade, afirmar seus direitos e propagar seu prestígio.<sup>389</sup> Esta tipologia se aproxima daquela oferecida por Leila Mezan Algranti, em *Livros de devoção, atos de censura*, sobre três diferentes tradições de escrita mantidas nas casas conventuais portuguesas e lusoamericanas. A primeira delas, uma escrita “doméstica” ou “institucional”, cuidava da parte pragmática na manutenção dos conventos: eram os livros de contas, os registros de entrada, profissões e óbitos. Uma outra tradição, de foro mais íntimo e privado, era marcada pelo costume das religiosas de se corresponderem com parentes e confessores, cristalizados em cartas particulares e escritos de consciência. O terceiro e último tipo de escrita conventual se refere às biografias e autobiografias de companheiras de clausura, gênero que se caracterizaria por uma faceta doméstica e privada, por “preservar a memória e a história da instituição”, e outra pública, “pois sempre houve a intenção, mesmo que camuflada, de enaltecer a ordem e divulgar a exemplaridade das ‘vidas’ fora dos conventos”.<sup>390</sup>

Algumas modalidades de escrita eram exclusivamente destinadas a um consumo interno, muitas vezes com um intuito puramente gerencial ou consultivo, como certamente é o caso dos livros de assento que não aspiravam a uma maior narratividade. Mas, para outras, a separação entre usos internos e externos – administrativos ou com intuito memorialístico mais alargado, por assim dizer – é mais difícil de prescrever. Se é arguível que os livros de fundação aqui estudados não constituíam exatamente o tipo de registro a que se recorria facilmente em tempos de alterações, eles poderiam atuar de maneira indireta no âmbito da administração dos conventos ao incitarem suas futuras leitoras – e religiosas – a conservarem determinadas posturas e a reagirem desta ou daquela maneira diante de adversidades anteriormente experimentadas.

Charlotte Woodford, amparada em formulações de Hans Spatze, aponta que a redação de crônicas conventuais pode ter surgido, ainda no século XI, para cumprir uma função importante na substituição de documentos legais, relativos aos direitos e privilégios fundacionais destas instituições, previamente perdidos ou, por ser considerado desnecessário fazê-lo, jamais copiados ou preservados. Em seu estudo, preocupado com a produção de obras do gênero por monjas alemãs nos séculos XV-XVII, Woodford argumenta que mesmo que mudanças contextuais tenham arrefecido este ímpeto documentalista – dando lugar a outras preocupações, como às ligadas aos espíritos de reformas do século XV, por exemplo –, relatos posteriores também preservaram

---

389 WEAVER, 2009, p. 259.

390 ALGRANTI, 2004, p. 60.

a função de oferecer uma espécie de repositório de informações úteis que pudessem assistir as preladas no gerenciamento de uma casa religiosa, ao provê-las com precedentes a partir dos quais pudessem tomar suas decisões ou defender com maior propriedade os direitos de sua comunidade.<sup>391</sup>

De uma parte, os registros dos principais movimentos tomados pelas abadessas durante o exercício do cargo cumprem esta função. O *Livro de fundação* do Convento de Nossa Senhora da Piedade da Esperança, de Lisboa, é, talvez, o maior exemplo deste tipo de utilização, já que os governos das abadessas dessa comunidade constituem sua matéria principal, atualizada com os mesmos propósitos e sem grandes alterações de formato e conteúdo até 1750. Sobre os primeiros abadessados da casa, tendo o primeiro começado em 1535, as informações rareiam: o livro se resume a citar os nomes das religiosas que ocuparam o cargo e as datas em que foram eleitas ou deram lugar a suas sucessoras. Porém, a partir do primeiro governo de uma sóror Ignes do Sp[irit]o Sancto, iniciado em 1551, começa a entrar em mais detalhes, como deixa ver o trecho a seguir, transcrito à larga para transparecer o ímpeto contabilista que é a marca fundamental do manuscrito:

Nos primeiros annos de seu governo com d[inhei]ro de dotes de que se não acha noticia comprou a fazenda real quarenta e cinco mil r's de Juro de doze mil, e quinhentos r's o milhar, assentados na Alfandega de Lix[bo]<sup>a</sup> e registados no Livro da fazenda deste Convento a fol.2 os quaes reduzio a dezaseis em dezembro de mil e quinhentos e sessenta, e tres, conforme a notificação geral que fez aos que possuão juro de menos quantia, e no dito mes, e anno arrecadou as legitimas de Mecia da Cruz e soror Hieronima de Ihus sua irmã, que lhe couberão em parte de hum padraõ de quinze mil e quinhentos oitenta, e oito r's de juro por graça em tença separada assentados na casa da [sisa da] fruta de Lisboa, e registados no dito livro a fol 97. fez profissaõ a soror Breatiz da columna, que recebeo de seu dote em junho do dito anno de mil e quinhentos e sessenta e tres, hum padraõ de setenta mil r's de Juro e por outro recebeo mais em Fevereiro de quinhentos e sessenta, e seis, vinte mil r's de juro por dote de soror Izabel da concepção, a quem tinha feito profissaõ. E estes padroes estaõ assentados na dita Alfandega, e no dito Livro da fazenda do convento a fol. 2.<sup>392</sup>

O livro desta casa lisboeta é extremamente cioso de suas contas e dos investimentos feitos dos recursos obtidos com os dotes daquelas que nela ingressavam. Mas também encontram espaço, nestes relatos, movimentações de outras naturezas. O segundo governo de Francisca dos Anjos (1618-1620), abadessa que, como vimos, supervisionou

391 WOODFORD, 2002, p. 33 et seq.

392 *Livro da fũdação, ampliação, & sitio do Convento de N. Srã da Piedade da Esperança da Cidade de Lix<sup>a</sup> [...], 1620-1750, fols. 18-18v.*

a confecção do livro em questão, oferece bons indicativos do que era considerado relevante neste tipo de registro. Nele são enumerados, em primeiro lugar, os nomes das religiosas que tomaram o hábito no período, prestando conta de suas progenituras e dos dotes que trouxeram e entregaram quando de suas entradas. Este é o caso das sóras Phelippa da Trindade, “filha de Dom Phelippe de Moura e Dona Genebra dalbuquerque”, Marianna do Paraiso, “filha de Manoel da gama e de Donna Luisa Pereira sua mulher”, bem como dos seiscentos mil réis que cada uma entregou à abadessa. Em seguida, o *Livro de fundação* presta contas de algumas aplicações de recursos e negociações de propriedades, feitas por sóror Francisca, como a compra de diversos padrões de juros e a venda de uma herdade que o convento tinha na cidade de Évora – “que por aver muitos annos hia em grande baixa a renda della pareceo ser de proveito vendella, cò o dito foro por ser mais em prol, e utilidade do Convêto empregarsse o d[inhei]r.<sup>o</sup> em parte, que mais rendesse”. Interessa ainda relatar, em detalhes, as diversas reformas empreendidas nos edifícios do convento, como aquelas feitas no refeitório, cujas paredes foram guarnecidas de azulejos alvicelestes em estilo “brutesco” e dotadas de novos painéis, frestas, portas, janelas, pianhas etc., e no antecoro, reforçado com lajes, alvenaria e um “cunhal de pedraria, que se assentou a face para Mayor fortificação delle”. Também, a título de transparência e controle, cada intervenção estrutural no convento vem acompanhada dos valores nela aplicados, totalizados, ao fim, após o acréscimo das quantias empregadas noutras “obras miudas”, feitas “pello discurso de seu triennio, necess[a].<sup>r[i]as</sup> ao bom serviço, e repairo do Conv[en].<sup>to</sup>”: “faz tudo soma de Novecentos settenta, e quatro mil, novecentos trinta, & hum r’s, que despendeo em as ditas obras sem gastar nellas parte algũa do que recebeo dos dotes, que todos empregou nos juros atraz referidos”.<sup>393</sup>

Menos atento a aquisições de padrões de juros ou a discriminações de rendas e gastos, por razões que, como veremos mais à frente, têm a ver com os princípios que regulavam o estilo de vida praticado por sua comunidade, o *Tratado* do Convento de Jesus de Setúbal não deixa de dedicar um de seus trechos a compor relatos sobre abadessados. Assim como nos casos das vidas transpostas em sua quarta parte, a entrada de sua autora na comunidade representa um marco na escrita da crônica, já que Leonor de São João, não se sabe se por carência de registros que dessem conta de períodos anteriores ou por quaisquer outros motivos, principia pelo governo de Maria de São Miguel, que entrou no cargo em 1581, apenas quatro anos antes de sua profissão. Importa nominar, em cada rubrica, as religiosas que tomaram hábito naquele

393 *Livro da fûdação, ampliação, & sitio do Convento de N. Srã da Piedade da Esperança da Cidade de Lix<sup>a</sup> [...]*, 1620-1750, fols. 32v-35. Por volta de 1630, o ordenado anual de um mestre carpinteiro andava às voltas de doze mil réis, enquanto uma vendedora de tripas cozidas ganhava cerca de 50 réis diários, e médicos e cirurgiões cobravam em torno de 40 réis por uma visita. BRANCO, Manuel Bernardes. *Historia das ordens monasticas em Portugal*. Lisboa: Livraria Editora de Tavares Cardoso & Irmão, 1888. v. II. p. 329.

tempo, bem como descrever as reformas empreendidas nos edifícios: são constantes as remissões às obras nos telhados e nos canais de água do convento, por exemplo, que parecem ter constituído um problema recorrente e exigido repetidas intervenções nas abadias de Justa do Sacramento (1608-1611), Eufrázia de Santa Catarina (1611-1614), Luiza da Asumpção (1614-1617) e na da própria Leonor de São João (1617-1620).<sup>394</sup> Outros eventos são dignos de menção por se comunicarem com a administração conventual, como a obtenção de privilégios ou grandes somas de esmolas. Este é o caso do pagamento de dívidas contraídas anteriormente, realizadas nos abadessados de Eufrázia de Santa Catarina (1611-1614) – “que com sua muita prudencia, e governo procurou esmollas del Rey e da Infanta Marg[ari].<sup>da</sup> de Austria” para tanto – e Maria de São Francisco (1625-1628), “que pagou [...] muitas dividas atrazadas que o Conv[ent].<sup>o</sup> tinha acodindo as necessidades delle dentro, e fora com grande cuidado e gastos”.<sup>395</sup>

Momentos financeiramente delicados também ganham destaque, como o enfrentado durante o governo de Maria de Nazaret (1633-1637), quando os donativos que habitualmente afluíam para a casa foram suspensos em 1633, por conta de uma “fome geral”. Sofrendo “mais os que vivem de esmollas”, como a comunidade de Setúbal, a abadessa, então,

[...] dia e noite escrevia para as pedir, e assim emprestimos com que acodisse as saãs e doentes, e aos canos dagoa, e frechaes do Conv[ent].<sup>o</sup> que de força todos os annos se lhe acode por assim ser necesario, e em verdade parecia governar esta madre por milagre e podiase presumir de sua muita vertude.<sup>396</sup>

O triênio seguinte, sob o comando de Maria de S. Jozeph (1637-1640), também foi marcado por uma preocupação em garantir os meios de subsistência da comunidade e, em meio a descrições sobre outras tantas reformas e a discriminação dos valores nelas empregados, Leonor de São João fazia questão de ressaltar o cuidado que era preciso ter no emprego dos valores recebidos como dotes:

[...] e se concertou o cano real de agoas immundas, que vai do Conv[ent].<sup>o</sup> athe a praya e isto custou sincoenta, e tantos mil reis, otras mais miudezas, que são sempre necesarias, e as ditas ponho porque se saibaõ em que se gastaõ as esmollas que as noviças trazem ao convento, que como he taõ antiquo e obras de Reis, ha mister sempre vigiar em sua defença.<sup>397</sup>

394 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 263v, 264-264v, 266, 267-267v.

395 Ibid., fols. 264; 271v.

396 Ibid., fols. 274v-275.

397 Ibid., fols. 277v-278.

A correta defesa da comunidade exigia, portanto, compostura no controle de seus recursos, naturalmente parcos em tempos de carestia. Mas também envolvia as relações entre os conventos e seus arrabaldes. O último capítulo da primeira parte do *Traçado* dá mostras dessas preocupações, ao ser inteiramente dedicado a questões relativas a construções na circunvizinhança do Convento de Jesus de Setúbal (“Cap. XXI que declara ser [d]este conv[ent]º. a Hermida de Nossa Snra dos Anjos que o mesmo conv[ent]º. cõprou e os danos que cauzou a licenca que deraõ para otra Ermida as provas da terra e Rocio do convº. lemite do adro sagrado fora da Igreja”). Nele, Leonor de São João esclarece que a antiga ermida de Nossa Senhora dos Anjos, anteriormente citada e já existente quando da ereção do convento, foi comprada e mandada derrubar pelas “madres antigas”, que temeram – ou “para melhor dizer propheti[zaram]” – “que no tempo vindouro fizesse prejuizo e danno á Clauzura a vizinhança da dita Hermida”. No entanto, e apesar de apontar para a existência de toda a documentação comprobatória, sóror Leonor registra que, anos mais tarde, por tibieza das próprias religiosas, foi concedida licença para “se fazer apar da Hermida velha otra para nossa S[e]n[ho]ra do Socorro”. E como as obras excederam em largura e altura o esperado, em especial “hum Campanario que intentavaõ fazer, em lugar alto que devaçava as oficinas”, as madres tiveram que se queixar ao rei, a essa altura Filipe II de Espanha, que ordenou a cessação das obras.<sup>398</sup>

Em defesa da causa da comunidade, atuou o seu próprio confessor, à época o nosso conhecido fr. Rodrigo de S. Thiago, que então “fez novas certidoês de todos os Alvarás das merces que os Reis tinhaõ concedidas a este Convento mostrando a carta de venda porque consta comprarse a Hermida com as cazas, e chão, para que em nehum tempo se fizesse ali edeficio”. O relato de sóror Leonor, então, prossegue enumerando outros documentos, fornecidos pelo mesmo frade, que comprovariam determinados direitos do Convento de Jesus de Setúbal: como uma sentença – “pella qual foi julgada aeste convento a terra, e rocio desde o cano dágoa que vem para elle por detras da dita Hermida athe ao derradeiro arco que esta junto dos muros da villa” –, e duas provisões de Filipe II – “que mandou dar para se demarcar a terra e rocio deste convº.” –, para que se mudasse o campanário da dita ermida para detrás dela, “na altura que convinha ao resguardo” da clausura.<sup>399</sup>

398 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 79v-80.

399 Além da modificação do campanário, a provisão também ordenava “que se não fizesse obra nem se pozesse pedra nem arvore sem expressa licenca das religiosas deste Convento”. E “tudo se executou e fes ficando firme para sempre fesse esta diligencia no marco de 1616 annos por Antonio de Amaral em prezenca de hum Dezembargador os confrades da Hermida, e o Padre Mestre Fran.º dos Reis, definidor e jubilado em a sagrada Theologia nosso confessor asignado pella Madre Abbadeça, e discretas’. SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 79v-81.

O principal motivo para a redação deste capítulo, por sóror Leonor, reside no fato de que o imbróglio envolvendo a dita ermida ainda era recente em seu tempo. Fazer memória dele e de como as coisas se sucederam e foram resolvidas é tarefa digna de registro, mas sua preocupação maior parece ser de alertar e preparar as futuras religiosas quanto aos perigos que envolvia qualquer tipo de hesitação, mesmo que com fins louváveis, no trato com os terrenos circundantes:

[...] fis este capitulo sobre as Hermidas de Nossa S[enho].<sup>ra</sup> dos Anjos, e Socorro, para advertir as Madres presentes, e por vir que já mais dem licença semelhante, que suposto em ambas as Hermidas se sirva á Virgem Nossa S[e]n[ho]ra com muito louvor dos Irmãos, e confrades, non obstante isso será bem que este convento não seja molestado por respeito de obras que prejudicã sua clauzura, nem encontrem os alvarás que temos del Rey.<sup>400</sup>

Questões envolvendo os limites do convento e o desenvolvimento de suas cercanias eram recorrentes e Leonor de São João também faz referência a um alvará que proibia a utilização da face externa das paredes do Convento de Jesus como apoio para a colocação de pregos e estacas de roupas.<sup>401</sup> Mas são os casos mais polêmicos que merecem mais atenção em seu relato, como aquele que envolveu a remarcação do adro da igreja do convento com balizas de pedra, em 1610, pela Câmara da Vila de Setúbal. Um evento que ela, na altura ocupando o ofício de porteira, certamente pôde acompanhar de perto. O acontecido não envolvia exatamente construções na circunvizinhança, mas não deixava de ter maiores desdobramentos nesse âmbito, já que dizia respeito a até que ponto avançava o solo sagrado da igreja e, mais particularmente, ilustrava como o aparato documental do convento podia interferir diretamente em alguns conflitos. Neste, em particular, em questões de superposições das justiças secular e eclesiástica.

Em seu relato, Leonor de São João se resume a citar que o posicionamento das balizas de pedra era a demonstração física de um termo levado a cabo pela câmara, “q[ue] se fes a respeito de hum humiziado, que se quis valer do adro, e assim ficou mais divulgado e manifesto para socorro dos mais”.<sup>402</sup> Um documento redigido pelo capelão do convento e citado de passagem pela autora, conhecido como “Titulo do adro”, é mais preciso e esclarece que a revisão dos limites do adro se deu por conta da prisão, por um meirinho e seus beleguins, de um fugitivo da justiça que ali buscou proteção. O capelão, frei Francisco de Jesus, relata então os protestos que ele e alguns seus compa-

400 SÃO JOÃO. 1630-1644, fol. 80v.

401 Ibid., fols. 57v-58.

402 Ibid., fol. 81.

nheiros de religião manifestaram, na ocasião, por julgarem estar o exato local em que foi efetuada a prisão dentro dos limites do adro, argumento ao qual o meirinho não aquiesceu, levando o “dito delinquente” à cadeia até “tudo se determinar”. Fr. Francisco, então, recorreu à abadessa do Convento de Jesus à procura de “papeis, que houvesse no arquivo do convento, para ver se achava algum donde constasse a dita Igreja ter adro”. Como nenhum deles fazia menção às dimensões do mesmo, apesar da existência de uma bula de Inocêncio VIII que lhe fazia referência explícita, o frade procedeu suas diligências por outros caminhos, recorrendo a escavações em busca de uma pedra lavrada, que outrora servira de marco, e a um breve de Paulo V, de dezembro de 1609, que reconfirmava o privilégio de imunidade “assim a novas pessoas como a nossas Igrejas, e lugares, e conventos, concedidos assim a frades, como a freiras, e por quaisquer Romanos Pontífices concedidos derogando tudo aquilo que for feito, mandado, ou ordenado em contrario”.

Feitas as provas e resolvida a questão em favor do fugitivo, ao fim, fr. Francisco de Jesus tomou duas providências para que não custasse tanto trabalho “aos que pelo tempo adiante vierem”, como custara a ele, “o saberem se ha adro”. A primeira delas foi a de mandar logo pôr as balizas supracitadas. A segunda, a de produzir o documento que ora citamos, intento que o próprio frade justifica com suas palavras:

[...] quis fazer esta larga memoria de tudo o neste caso feito, e acontecido, e pedimento de Rogo a mui Reverendissima nossa Madre Abadessa Soror Justa do Santíssimo Sacramento quisesse autorizar esta verdade, que aqui fielmente escrevi a mando este papel com as reverendas madres discretas do Convento e selando com o selo do dito Convento e guarda-lo com os outros tocantes ao Convento em o arquivo dele onde se guardam todos os papeis de importancia para que assim fique sempre viva a certeza da liberdade e imunidade desta taõ celebre, e insigne Igreja e Santo Convento das Religiosissimas Madres da Primeira Regra de Santa Virgem Clara da Regular Observancia de Nosso Serafico Padre São Francisco edificada em honra e louvor do Santissimo Nome de Jesus.<sup>403</sup>

Fazer o registro da empreitada e das provas obtidas ao longo do processo, portanto, era preservar uma memória. E a dedicação de um capítulo inteiro do *Tratado* para cuidar de questões que ainda se refletiam no cotidiano claustral sugere que a manipulação da memória institucional, pelas autoras, tornava os livros de fundação algo além de uma coleção de instrumentos, bulas, alvarás e provisões. Todos estes documentos concatenados e costurados em uma narrativa única, destinada a funcionar como eixo na forja de uma identidade comunitária coesa, podiam assumir um papel ativo tanto

403 ADL, Mosteiro de Jesus de Setúbal, Escrituras, “Título do Adro”, fols. 15; 35 et seq.

externamente, na defesa dos direitos dos conventos – caso os livros de fundação fossem mais amplamente difundidos, e esta era a intenção de Leonor de São João –, quanto internamente, no preparo das religiosas para que soubessem reagir diante de conflitos semelhantes. Já em fins do século XVIII, Ana Maria do Amor Divino testemunhava a eficácia deste registro ao elogiar o *Tratado* e a sua autora, “o unico deposito de nossas antiguidades, de que nada saberíamos hoje (e que perda tão grande fora!) se as ella não escrevesse”. A esta cronista e autoproclamada continuadora da obra de Leonor não escapa, também, a consciência de que o *Tratado* resultava de um esforço em aglutinar e dar coerência a uma pluralidade de “antigos papeis”, “como erão apontamentos, e lembranças de mãos diversas, membros deslocados e fragmentos sem união, sem corpo”,<sup>404</sup>

O *Livro de fundação* do Convento da Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa também revela preocupação em alertar a comunidade quanto a suas prerrogativas. Com foco diferente, já que este convento seguia a Segunda Regra de Santa Clara e acumulava rendimentos, o relato de Antonia Baptista não recai tanto em questões de arrabaldes quanto em matéria de rendas, a exemplo do *Livro de fundação* da Piedade da Esperança de Lisboa e seus apontamentos ao estilo de guarda-livros. Intitulado “das capellas q este Conv[en]<sup>to</sup> gosou e a pouca justiça cõ q o defraudarão”, o quarto capítulo de sua primeira parte conta como, à época da reformação do Convento de São Francisco de Estremoz,<sup>405</sup> a comunidade de Vila Viçosa recebeu parte das capelas que, uma vez reduzidos à Observância, os frades estremocenses não poderiam manter dali em diante.<sup>406</sup>

404 AMOR DIVINO, 1796-1820, t. I, fol. 34v. (ANTT, MSLiv 846).

405 Levado a cabo por fr. André da Insua em 1553, quando então era Geral da Ordem, o alheamento das capelas de São Francisco de Estremoz se encaixou numa série de medidas de expurgação de resquícios conventualistas dos quadros observantes. Segundo José Sebastião da Silva Dias, este relaxamento precoce da vida regular em casas recentemente reformadas explica-se, em parte, pela absorção dos frades claustrais e pelo alargamento dos critérios de recrutamento que deram substância ao rápido crescimento da Observância em Portugal. Patrocinado pela vontade da coroa, este movimento não deixou de ter a ver com uma progressiva intromissão do poder régio sobre as instituições e a hierarquia eclesiásticas, por meio da reforma de seus institutos regulares. DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960. t. 1, p. 141-142; PALOMO, Federico. *A contra-reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006. p. 23

406 A prática de se transferir rendimentos ou bens de raiz dos conventos masculinos reduzidos à Observância às comunidades urbanistas era antiga, e se comunicava com um receio também antigo de se estender às clarissas o grau de pobreza advogado pela reformação observante. Desde o século XV, na Espanha, os esforços reformadores encabeçados pelo Cardeal Cisneros e postos em prática pela primeira vez pelos visitantes Juan Daza e Miguel Fenals terminavam, na maioria dos casos, resultando num maior rigor no cumprimento da Regra Urbana. O impulso reformador desses dois frades, em verdade, se comunicava em alguns aspectos com a reforma coletina. Algumas das “obrigações fundamentais” impostas às comunidades que reformavam eram claramen-

Foram três capelas ao todo, e uma delas tem percurso particularmente interessante e intricado. Instituída por um Gil Martins [Miz] e sua mulher, Fainha Gomes, esta capela foi inteiramente transferida – sua administração e “sobejos” – para a comunidade da Esperança em julho de 1555, por intercessão da duquesa de Bragança, que houve breve para este fim. Mas em agosto do mesmo ano, por carta de d. João III ao juiz de fora de Estremoz, a administração passou a ficar sob a guarda do administrador da capela de uma Estavainha Gomes e seus “sobejos” foram repassados ao guardião e aos padres do mesmo convento de São Francisco – “os quais elles avião por provisões dos Reis passados”. A comunidade da Esperança resistiu à decisão e requereu sua revisão, amparando-se na bula expedida em favor da duquesa. O Vigário Geral de Évora, a quem foi apresentado recurso, em sua sentença final, decidiu de maneira favorável à casa, dando a bula por justificada e determinando que as religiosas se apoderassem dos bens e da administração da capela novamente. Pelas palavras contidas no relato, a devolução teria chegado a se efetivar. Mas d. João III, “por informassões falssas q[ue] teve sem seguro nem ordẽ de juizo de poder absoluto”, mandou-lhes tirar mais uma vez, “sem conhessimento de causa nẽ ouvir partes”. As religiosas continuaram resistindo, pedindo “que as deixaçe estar nella”, e, ao fim, vistos os autos e analisada a bula, determinou-se que os resíduos da capela fossem destinados a elas e que os deputados da Mesa de Consciência e Ordens decidissem a quem caberia sua administração.

Os papéis que encontrou em seu arquivo autorizavam Antonia Baptista a afirmar que a comunidade da Esperança gozou “a posse dos sobejos por m[ui]tos annos”. Mas, sem rastros avalizados em que se pudesse fiar, a autora admitia não saber se a situação permaneceu inalterada, até que Filipe III da Espanha, em sua visita a Portugal, lançou mão deles para o Hospital dos Portugueses de Madri. Mas presume que sim, baseando-se no lamento das suas companheiras mais antigas. Em tom também de lamentação, Baptista conclui o relato sobre as idas e vindas da capela de Gil Martins e Fainha Gomes demonstrando sua insatisfação com o caminho que as coisas tomaram após a aclamação de d. João IV: “por nos faltare solicítadores a deu 2ª ves ao conv[en]to”<sup>10</sup>

---

te influenciadas pelo pensamento coletino – como a extinção das *sorores servitiales* e a atenção concedida ao cargo de mestra de noviças, para citar dois exemplos –, mas não tocavam em um de seus pontos fundamentais: o absoluto respeito à pobreza comum. Pierre Moracchini indica como, na França, a passagem das seguidoras da Primeira Regra de Santa Clara aos cuidados dos frades da Observância também redundou numa adaptação neste particular: em lugar do sexto capítulo do texto clariano, consagrado à renúncia de qualquer forma de propriedade, foi introduzido um texto, de inspiração urbanista, que concedia autorização para tanto. SOUSA, 2002, p. 455-457, 518-523; TRIGUERO, Carmen Soriano. La reforma de las clarisas en la corona de Aragón (SS. XV-XVI). *Revista de Historia Moderna*, Alicante, n. 13/14, p. 185-198, 1995. p. 192-193; MORACCHINI, Pierre. Entre Urbanistes et Colettines, les Clarisses de l’Observance dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle. In: MEYER, Frédéric; VIALLET, Ludovic (dir.). *Identités franciscaines à l’âge des réformes*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005. p. 237-254. p. 248.

de S. Fr[ancisc]o de Estremos sendo por justiça e direito deste [do Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa] como ei mostrado”.<sup>407</sup>

O destino das outras capelas de que Antonia Baptista trata neste mesmo trecho de seu *Livro de fundação* foi semelhante. Se não nos particulares que permearam a luta por mantê-las, pelo menos em seu desfecho: todas foram “usurpadas” por terceiros. Ao fim do capítulo, a autora revela um pouco mais dos motivos que a levaram a redigi-lo. Em parte, o seu intuito era o de manter límpida a memória de d. Isabel, duquesa de Bragança. O estado de penúria que a comunidade enfrentava na década de 1650 não teria sido culpa daquela padroeira, e Baptista manifesta preocupação com a possibilidade de futuras religiosas, ignorando as sucessivas alienações que a comunidade sofreu com relação às capelas, julgarem que ela as havia deixado à míngua desde o princípio: “e p[ar] q sem nenhũ tempo se queixẽ della as q nos succederẽ de as deixar pobres quis mostrar o q o conv[en]to lhe deve e não ser culpa sua senão vontade de d[eu]s e desgraça nossa”. Por outro lado, a esperança de um dia reaver estes direitos é perceptível em duas passagens. A primeira delas, na lembrança de que provas em favor do convento poderiam ser acessadas ali mesmo, no arquivo da casa, caso algumas dessas disputas fossem reacendidas – “e taõbem pa q[ue] em todo tempo saibaõ o direito q[ue] achei serẽ e estes bens e os innumeraveis papeis tocantes a elles q estaõ e o archivo”. Já a segunda toma a forma de apelo ao monarca reinante:

[...] mas da piedade de el rei nosso sõr esperamos q[ue] como tão christianissimo monarcha e padrueiro nosso, ponha os olhos e este desamparo, de huã casa e q[ue] d[eu]s e bem servido e de q[ue] tais penhores tem na gl[ori]a naõ desdizendo em nada de fecturas de tal padrueira, q[ue] so por sua grandesa lhes agensiar estes bens se lhe deviaõ perpetuar e sustentar a posse.<sup>408</sup>

Este trecho do *Livro da fundação* da Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa deixa claro que, além de resguardar suas posições em eventuais contendas locais, os livros de fundação também podiam constituir mais uma ferramenta para interferir nos mecanismos utilizados por cada casa conventual na manutenção de sua existência material. A súplica ao rei, a quem a obra era dedicada, revela até onde esta dimensão negociadora se arriscava a chegar.

Os conventos da Madre de Deus de Lisboa e de Jesus de Setúbal eram seguidores da primeira regra de Santa Clara e das constituições de Santa Coleta de Corbie e, por conseguinte, impedidos de manter propriedades, bens ou rendimentos de qualquer

407 BAPTISTA, 1657, fols. 8-10.

408 Ibid., fols. 11v-12.

espécie.<sup>409</sup> Para seu sustento, contavam exclusivamente com esmolas e doações que recebiam. Não aparece na *Notícia* e no *Tratado*, portanto, nada semelhante àquela *verve* contabilista exposta no *Livro de fundação* do Convento de Nossa Senhora da Piedade da Esperança de Lisboa, escrito *pari passu* com aquele outro especificamente destinado a controlar a sua fazenda e registrar tudo o que o convento possuía até “esta era presente de 620. com as obrigações della, prata, ornamentos da sachristia, e choro, porque se possa recorrer a elle, avendo algua duvida, ou falta nestas cousas”.<sup>410</sup> Também não refletem aquela preocupação com rendas e capelas, presente, como visto há pouco, no *Livro de fundação* do Convento de Nossa Senhora da Esperança. Tanto o convento lisboeta quanto o calipolense eram urbanistas. Em contrapartida, os livros de fundação dos conventos de Jesus de Setúbal e da Madre de Deus de Lisboa abusam do artifício de expressar as relações entre seus respectivos conventos e seus patronos, fossem eles figuras ilustres que de algum modo contribuíram para a criação e para o aumento dos conventos ou a própria coroa.

Leonor de São João dedica longos trechos a exaltar os filhos da fundadora d. Justa Pereira e seus descendentes, ressaltando a proximidade que os mesmos tinham com a casa real portuguesa e o papel que exerceram desde os primeiros movimentos feitos para a fundação – deles vieram, por exemplo, os recursos para a compra de terras e para o financiamento da viagem que trouxe as primeiras religiosas de Gandia, entre outras obras –, assim como enaltecia os filhos e netos do infante Jorge (1481-1550), bastardo de d. João II, duque de Coimbra e Mestre de Santiago e Avis.<sup>411</sup> Antonia Baptista realiza expediente parecido, dedicando dois capítulos para descrever a “real ascendencia da S[e]n[ho]rã dona isabel de alêcaste dignissima duquesa da real casa de bargansa”, no primeiro, e os legados que a mesma “deixou a este conv[en]to e os emcargos cõ q[ue] lhe ficarão”, no segundo.<sup>412</sup>

409 “[...] as abadessas e todas as sorores sam obrigadas a guardar a sancta proveza a qual prometeram ao senhor deus e ao bem aventuraou sam françisco convem a saber em nom recebendo ou temdo possissam ou propriedade per s[ua] ou per interposta pessoa. [...] Defendemos per obediência as mesmas sorores que em quallquer maneyra nom recebam ou possuam casas pera alugar. terra ou orto para ortas prado para segar. vinha ou quallquer outra cousa pera trabalhar. Item em nehũa maneira nom tenham remdas anuaes penssoões e esmollas perpetuas. nem as recebam por s[ua] mesmas ou per interposta pessoa”. BNP, II.208, “Começam as declarações e estatutos da ordem das sorores de sancta clara feitas per o muito Reverendo padre frey guilhelme do casal da ordem dos frades menores geeral ministro [...]. A petição da muito virtuosa religiosa sor colecta abadessa e fundadora de mujtos moesteiros de freiras da ordem das proves menores da sancta clara em as partes de frança”. fols. 51v-52.

410 *Livro da fũdação ampliação & sitio do Convento de N. Srã da Piedade da Esperança da Cidade de Lixª [...]*, 1620-1750, fols.1-1v, grido do autor.

411 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 37v et seq.

412 BAPTISTA, 1657, fols. 4-8.

Nestas passagens, as autoras dos livros de fundação inserem trechos detalhando a progênie dos nobres citados, em estilo que não deixa de fazer eco aos livros de linhagens e nobiliários. Antonia Baptista, por exemplo, aclara as ligações familiares de d. Isabel – “foi esta serenissima prinçeza f[ilh]ª do snõr dõ denis irmão 2º do duque dõ james f[ilh]ºs do 3º duque de bargansa dõ fernãdo 2ª do nome, e da snrã dõna isabel irmã dos sobredittos snrs reis dõ manonel e dona leonor [...]” –, apesar de se eximir em dizer quem foram seus reis avós “e quem são seus nettos por q[ue] bem se sabe q[ue] as cazas mais nobres q[ue] ha em europa de reis e potentados, se hõrraõ cõ o parentesco desta illustre e sêpre real casa de bargansa”. Lembremos que o seu *Livro de fundação* é de 1657, já em tempos de dinastia brigantina.

O detalhamento da perpetuação das estirpes tinha consequências bem demarcadas no presente da escrita, com a reafirmação dos direitos que a elas cabiam. As referências aos casamentos e o traçado da genealogia dos benfeitores indicam que os livros de fundação também podiam, além de imortalizar os atos dos antepassados e prestigiar as casas nobiliárquicas citadas, acautelar “os direitos patrimoniais das famílias fidalgas”,<sup>413</sup> bem ao modo dos nobiliários que até meados do século XVI foram utilizados como uma “especie de cadastro da fidalguia, [...] para regular os direitos e relações entre as illustres famílias”,<sup>414</sup> e que se perpetua, na historiografia renascentista e barroca, através de cópias manuscritas e impressas dos nobiliários propriamente ditos ou da sua incorporação como legendas ou relações linhagísticas em obras históricas.<sup>415</sup> Ao registrar os nomes das famílias da aristocracia, portanto, as escritoras prestavam-lhes homenagens, é certo, mas faziam-lhes também o favor de perenizar esses direitos na medida em que os assentavam no escrito e lhes conferiam autoridade. Leonor de São João relembra, por exemplo, que era dada preferência a parentas “da linha da fundadora” na entrada no convento, “havendo lugar despejado”, e que o uso de certas capelas para enterramentos era reservado aos descendentes de d. Justa Pereira –

[...] que a capella debaixo do altar mor seja de Dom João Manoel filho da fundadora e para seos filhos e netos não sepultando otros nella e [...] a seo filho Dom Nuno Manoel na mesma forma otra capella que elle faria defronte do altar maior debaixo do coro e tribuna”.<sup>416</sup>

413 SARAIVA, António José; LOPES, Óscar. *História da literatura portuguesa*. Porto: Porto Editora, 2001. p. 85.

414 HERCULANO, Alexandre. Os livros de linhagens. In: PORTUGALIAE Monumenta Historica: A Saeculo Octavo Post Christum usque ad Quintumdecimum. [S. l.]: Typis Academicis, 1860. Scriptores, v. 1, fasc. 2, p. 253-280, p. 133-143, p. 134.

415 BARANDA, 2003, p. 228-229.

416 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 36.

Pode-se pensar, então, neste aspecto dos livros de fundação como uma espécie de “contradom”, parte da etiqueta estabelecida por costume em um contexto de “promiscuidade entre religiosos e leigos”, segundo a formulação de Joaquim Romero de Magalhães?<sup>417</sup> De fato, estas referências serviam para estreitar as relações entre o convento e as casas nobiliárquicas, que se estendiam, através de seus descendentes, até o tempo em que os livros de fundação eram redigidos: “a devoção que sempre teve ao Conv[ent].<sup>o</sup> em o qual imitaraõ bem os Ilustres Principes seus filhos, e netos, o Duque Dom Alvaro, e a Duquesa Donna Julianna e seus filhos, que com sua presença, e esmolas honrão, e favorecem este convento”,<sup>418</sup>

[...] e por q e mais descredito querer eu cõ tanto lemite exsajerar animo taõ real sirva o silencio de abono asim como nos temos lhe serviraõ tantos de gloria. e não menos ao principe nosso snõr, seu tresnetto, e como tal nosso padroeiro, q se bem a distansia de lugares, e sermos taõ desvalidas q não ha quẽ nos chegue a picina, nos fas estar ã a memoria de suas mag[esta]<sup>des</sup>. esquessidas esperamos de sua grandeza q vendo as maravilhas q D[eu]s obrou por estas servas e considerando q a serenissima duquesa sua visavo, como a fectura sua cõ todo cudade nos fes e ouve m[ercê]s e esmollas dos reis passados sua mag[esta]<sup>de</sup>. nos favoressa cõpadeçendosse do m[ui]<sup>o</sup> q a puro desêparo emos perdido ãparandonos naõ so como snõr nattural mas como padrueiro.<sup>419</sup>

No caso do Convento de Jesus de Setúbal, referências elogiosas à estirpe da fundadora reverberavam ainda no plano interno à comunidade, já que no início do século XVII meninas suas parentas continuavam professando na casa e lá ocupavam cargos de prestígio. Sórora Maria da Trindade, “filha de Dom João Manoel Bisneto da M.<sup>e</sup> Sorora Justa fundadora”, chegou ao governo da casa em 1620, com pouco menos de 30 anos de idade.<sup>420</sup>

Mas era da coroa, de fato, que provinha a maior parte dos donativos aos conventos de Jesus de Setúbal e da Madre de Deus de Lisboa, e as esmolas reais eram de tal maneira institucionalizadas que terminariam sendo chamadas de “ordinárias” e tidas como certas pelas comunidades.<sup>421</sup> De fato, ela não só realizava um patrocínio

417 MAGALHÃES, Joaquim Romero de. A sociedade. In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal: no alvorecer da modernidade (1480-1620)*. Lisboa: Estampa, 1993. v. 3, p. 469-509; BELLINI, Lígia; PACHECO, Moreno Laborda. Memória conventual e política em Portugal no Antigo Regime. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 32, 2012. p. 49-68, p. 58.

418 SÃO JOÃO, op. cit., fol. 39v.

419 BAPTISTA, 1657, fols. 5v-6.

420 SÃO JOÃO, op. cit., fols. 258, 269.

421 A seguir a exposição de Ana Maria do Amor Divino, a comunidade passou a se valer de tal modo das ordiná-

direto por meio destas ordinárias e de outras contribuições esporádicas,<sup>422</sup> como dela também emanavam diversas disposições que atingiam diretamente a administração e o cotidiano dos conventos. Mesmo sem pôr na conta a importância da intercessão real em obras na estrutura física de seus edifícios, assim como na obtenção de privilégios papais que potencializassem a atração de fiéis e, por consequência, estimulassem doações por particulares e impulsionassem o erário conventual,<sup>423</sup> também a coroa podia amenizar gastos ao conceder isenções no pagamento de determinados tributos: d. João III, por exemplo, liberou o pagamento de coima pelos bois e jumentos do Convento de Jesus de Setúbal, conferiu prioridade ao convento no acesso à carne para as enfermas e os padres que lhe serviam, e autorizou que barqueiros lhe vendessem peixes antes

---

rias que outras modalidades de recolha de auxílio caíram em desuso: “Estas ordinarias, que esmollas são, mas certas, erão já o unico recurso deste convento, como hoje são, sustentando-se igualmente dellas nossa vida, e nossa pobreza”. Segundo Leonor de São João, o estabelecimento das ordinárias não se deu sem resistência das religiosas, já que, como visto há pouco, elas iam de encontro com as constituições coletinas. A primeira tentativa, frustrada, para que as religiosas as aceitassem ocorreu no reinado de d. Sebastião: “[...] e mais porque queria dar [d. Sebastião] ao Conv[ent]o ordinarias cada hum anno o que as freiras não aceitarão p[ar] com mais prefeição guardar a pobreza ainda que para isso foraõ constrangidas dos Prelados e Confessores”. Já a segunda, exitosa, em tempos do cardeal d. Henrique: “[d. Henrique] pedio aos prelados mandassem com muita força às Religiozas deste Convento aceitassem esmolos ordinarias cada hum anno, o que elles mandaraõ e se aceitou ainda que com grandes escrupulos que as experiencias avante e falta das esmolos cada hum mes de que nos sustentamos obrigando aos officiaes della não falem com ellas do poco ou muito que render, e asim selhe leva em conta na fazenda; esta provizaõ esta asinada pello Rey”. AMOR DIVINO, 1796-1820, t. I, fol. 101 (ANTT, MSLiv 846); SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 64, 69v.

- 422 Os registros das doações são fartos, e estas eram constituídas tanto em ofertas em dinheiro como em gêneros – trigo, cevada, palha, velas de navios, porcelanas, panos pintados da Índia, escravos, canela, cravo, pimenta etc. ANTT, Corpo Cronológico, Parte I, Maço 10, docs. 72 (“Alvará para se dar de esmola ao Convento de Jesus de Setúbal 11 moios de trigo”, de 1511), 116 (“Alvará para os officiaes da Casa da Índia darem às religiosas da Madre de Deus 12 porcelanas e 4 panos pintados”, de 1511); Maço 18, doc. 37 (“Alvará para se dar ao Mosteiro de Jesus de Setúbal um escravo de esmola”); Maço 57, doc. 32 (“Alvará para se dar de esmola à abadessa do Mosteiro da Madre de Deus uma vela redonda”, de 1536); Maço 58, docs. 61 (“Alvará para se pagar ao Mosteiro da Madre de Deus 12 moios de trigo 5 de cevada e 30 alqueires de grãos de esmola”) e 68 (“Alvará de D. João III em que manda Sebastião Gonçalves dar às freiras do Mosteiro da Madre de Deus de Enxobregas uma vela redonda velha que já não sirva pois dela lhe faz mercê”, de 1537); Maço 64, doc. 127 (“Alvará para se dar à abadessa e freiras do Mosteiro da Madre de Deus uma barca de palha”, de 1539). Os exemplos podem ser multiplicados.
- 423 Foi a instância de d. Manoel, por exemplo, que fez Alexandre VI emitir um breve concedendo dez anos e dez quarentenas de perdão a quem visitasse “esta Igreja de IESU dia de sua sacratissima ascençaõ, e no da Assumpção da virgem Snra nossa, das vespervas primeiras athe as segundas contritos e confecados dando alguma esmola”, e “no dia de nosso Padre Saõ Francisco, e de nossa Madre Santa Clara pella ordem asima vinte e seis annos, e vinte e seis corentenas de indulgencias, e perdoês das penitencias impostas”. SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 31-31v.

de pagar os tributos devidos.<sup>424</sup> Por fim, também era o poder régio quem determinava a amplitude da atuação dos mamposteiros, que, munidos da autorização necessária, podiam arrecadar doações fora da localidade original dos conventos.<sup>425</sup> Os exemplos são muitos e, obviamente, não estão circunscritos aos conventos que buscavam guardar formas mais extremadas de pobreza.<sup>426</sup>

É preciso notar ainda que, por uma particularidade do pensamento jurídico português dos séculos XVI e XVII, a sucessão de reis gerava preocupações quanto aos privilégios e benefícios anteriormente concedidos. Estes, considerados como bens inalienáveis da coroa e submetidos a regras de sucessão restritas, deveriam ser reconfirmados a cada novo reinado.<sup>427</sup> Isto aparece no *Tratado* de sóror Leonor, que destacou a confirmação dos privilégios quando da subida ao trono de d. João III – “grande imitador delRey seo Pay e assim nas virtudes, e obras de bom governo como em favorecer

---

424 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 57v-58;

425 As datas das cartas de privilégio dos mamposteiros do Convento de Jesus de Setúbal, emitidas até meados do século XVI – na Torre do Tombo subsistem quatro delas datando de 1499 e o *Tratado* cita a emissão destas cartas até o reinado de d. João III (1521-1557), para além da existência de uma licença do Mestre de Santiago que permitia a recolha de esmolas em terras do mestrado, esta de 1541 –, parecem corroborar com a ideia de Ana Maria do Amor Divino de que esta modalidade caiu em desuso ao tempo em que as esmolas se tornaram “ordinárias”, isto é, oficialmente regulares: “Mas depois do estabelecimento das ordinarias, como as Madres antigas erão isentas de cubiça, e zelozissimas da pobreza, forão-se esquecendo deste recurso, que rara vez lhes foi necessario; e com isso os privilegios pelo não uso se forão perdendo”. AMOR DIVINO, 1796-1820, t. I, fol. 101 (ANTT, MSLiv 846); ANTT, Corpo Cronológico, Parte II, Maço 2, docs. 103 (“Carta de privilégio para o mamposteiro do mosteiro de Jesus da vila de Setúbal”); 104 (“Carta de privilégio para o mamposteiro que tirar esmola de pão, vinho e outras para as freiras do mosteiro de Jesus de Setúbal”), 105 (“Carta de privilégio ao mamposteiro que tirar esmola de pão, vinho, azeite penado e outras para as freiras do mosteiro de Jesus de Setúbal”) e 106 (“Carta de privilégio para o mamposteiro que tirar esmola de pão, vinho e outras para as freiras do mosteiro de Jesus de Setúbal”); ADL, Mosteiro de Jesus de Setúbal, Requerimentos, Escrituras, doc. 1, fol. 16 (“Licença que o Mestre de Santiago deu a este convento de Jesus, para se pedirem as esmolas no mestrado na era de 1541”); SÃO JOÃO, op. cit., fol. 58 – “[...] no quarto alvará [d. João III] deu liberdade para que podessem livremente pedir as emolas por todos os seos Reynos, e Senhorios, no quinto concedeo para que em seis villas, ou lugares mais perto desta possaõ ter em cada huma hum mamposteiro para adquirir as esmolas aos quaes concede privilegios, e liberdades, as mesmas concede aos tres mamposteiros, que dispoessaõ ter em as tres principaes terras do Algarve, e otros na Ilha da Madeira, e mais concede que morrendo qualquer destes possa a Madre Abadeça eleger otro em seo lugar, qual ella quizesse, que goze das mesmas liberdades, e privilegios, que tambem concede ao barbeiro fizico, e mais officias do Convento”.

426 Outros livros de fundação também registram favores concedidos pela coroa, como é o caso da liberação, por d. João II, do pagamento de peitas, fintas, talhas, pedidos, serviços, empréstimos, sisas, portagens e dízima cobrados ao Mosteiro do Salvador de Lisboa pelas alfândegas do Reino. BAPTISTA, 1618, p. 76.

427 HESPANHA, António Manuel. L'autres raisons de la politique. L'économie de la grâce. In: SCHAUB, Jean-Frédérique (dir.). *Recherche sur l'histoire de l'État dans le monde ibérique (XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1993. p. 67-86. p. 82.

este Convento confirmando em breves dias os alvarás, e privilegios que o mesmo seo Pay dera” –, de d. Sebastião – “confirmou e asinou os alvarás, que atras fica dito de seos antecessores” –, de d. Henrique – “confirmou o proprio Rey todos os privilegios, provizoês, que os mais tinhaõ dado e confirmado” – e de Filipe II – “em breve confirmou alvarás, e privilegios deste Conv[ent].<sup>o</sup> e assim estaõ asignados por elle e os principaes em purgaminho com sellos pendentés”.<sup>428</sup> Também Maria do Baptista demonstrou preocupação de ressaltar as confirmações que atingiam privilégios concedidos ao seu convento, como a de d. Duarte – que “confirmou todas as graças, privilegios, merces, & liberdades, que lhe dera seu pay el Rey dom João o Primeiro” – ou a de d. Afonso V, que, não satisfeito em “lhe dar a mesma confirmação por outra provizão”, fez-lhe outras tantas mercês.<sup>429</sup>

As informações acerca dos privilégios e das esmolas, veiculadas nestes textos, informavam as futuras religiosas acerca das principais modalidades para garantir sua subsistência e produziam a abertura de mais uma frente de negociação com a casa reinante. Sórora Leonor de São João mostrou ter consciência deste expediente ao afirmar que uma das razões pelas quais a fundadora da comunidade, d. Justa Rodrigues, passou uma temporada em Lisboa foi “por El Rey ahi assistir, e ella apozentada no circuito do Convento de Santa Clara para de mais perto haver as esmollas del Rey, privilegios, e alvarás e mercés”.<sup>430</sup> E a própria autora, em 1619, durante visita de Filipe III de Espanha ao convento, teve oportunidade de testemunhar o quanto a proximidade com o monarca poderia redundar em benefícios à casa:

[...] pedindolhe eu a elle merce p[ar]<sup>a</sup>. as varandas que estavaõ mui danificadas e porque a este fim me arojei muitas vezes, e o begnino [sic] Rey me levantava em seos braços como se fora Pay, e não Rei [...]. E no mesmo [dia?] trose o seo esmoler á Roda cem cruzados, chegando a Castella me mandou huma provizão de dois mil pezos pagos na Caza da India para a reparação das varandas [...].<sup>431</sup>

Segundo as formulações de Charlotte Woodford, os esforços por fundamentar os direitos conventuais na forma de livros de fundação normalmente tinham lugar nos momentos em que era preciso reforçá-los ou combater eventuais contestações, quando o estilo de vida contemplativo da comunidade era posto em risco, suas religiosas em perigo ou, mais comumente, eram colocados em xeque seus patrimônios

428 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 57v, 63v, 70, 73.

429 BAPTISTA, 1618, fols. 69v e seguintes.

430 SÃO JOÃO, op. cit., fols. 33v-34.

431 Ibid., fol. 77v.

e os seus meios de manutenção.<sup>432</sup> O fato de sóror Leonor de São João realizar uma petição em 1630, como abadessa, apontando “alterações” no pagamento das esmolas de cereais no Reguengo de Algés, a que o convento tinha direito segundo a vontade dos “Senhores Reys passados” – e há indicações de que a partir de meados da década os problemas com essas pagas se tornaram frequentes<sup>433</sup> –, não pode ser observado de forma dissociada de seus esforços, na construção do texto do próprio *Tratado*, em manter relações sadias com a coroa. O misto de vênica e expectativa por contrapartidas que marcava, por exemplo, o trecho do *Tratado* que discorria sobre a sucessão de Filipe IV de Espanha, no trono à época em que Leonor finalizava uma primeira versão de seu manuscrito, é sintomático desse esforço de negociação:

[...] sucedeolhe [a Filipe III de Espanha] nos Reinos, e em ser Padroeiro deste Conv[ent].º a Mag[estad].º delRey Phelipe 4.º em Castella e terceiro em Portugal de quem recebemos as esmollas ordinarias e esperamos toda a merce e favor que costumamos receber de seos antecesores, o mesmo esperamos da Mag[estad].º da Rainha Izabel de Borbom nossa snra que Deos guarde por larguissimos annos [...].<sup>434</sup>

## Os conventos e a coroa: um diálogo em dois tempos

A construção de uma retórica que aproximasse os conventos à coroa respondia, em grande medida, à necessidade de azeitarem relações e procurar garantir certo trânsito com a consciência do rei, fosse para a concessão de novas regalias ou para confirmação daquelas de que os conventos já gozassem. As constantes remissões aos monarcas, nos livros de fundação, vinham acompanhadas e avalizadas por informações sobre suas personalidades, seus círculos íntimos e familiares, a situação política de seus reinados, suas principais conquistas e derrotas militares e o estado das relações com outras nações, entre outras consideradas relevantes. Assim, se, por um lado, as autoras parecem respeitar maneiras bem estabelecidas e genéricas de como se reportar à coroa, elas também terminam por criar imagens determinadas sobre cada um dos reis retratados, desenhadas sobre seus contornos particulares. Porém, o fato dos livros de

432 WOODFORD, 2002, p. 61.

433 ADL, Mosteiro de Jesus de Setúbal, Requerimentos, doc. 3, “Treslado da petição feita em Lisboa na era de 1630, abadessa a Madre Soror Lianor de São João”; GOMES, Saul António. Doces obrigações: o exercício abacial no Mosteiro de Jesus de Setúbal – séculos XVI a XVIII. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Coimbra, n. 9, p. 43-85, 2009. p. 64; AMOR DIVINO, 1796-1820, t. I, fol. 23 (ANTT, MSLiv 846).

434 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 78.

fundação terem sido redigidos ao longo de momentos conturbados da história política da monarquia portuguesa possibilitou o afloramento, em diversas passagens, de certas tensões e dissonâncias. Em algumas delas, como as que descrevem a derrota de d. Sebastião no norte da África, o tempo dos Habsburgo em Portugal e a Restauração de 1640, as diferenças de abordagem e de representação são tanto mais nítidas.

Mas a estas representações de reis nos livros de fundação, marcadas pelos tempos mais curtos das vicissitudes políticas, das sucessões de reis e das emanações de cada um deles, sobrepunha-se uma outra, mais ampla e geral, construída sobre um tempo mais alongado e mesmo mais legendário: o tempo de uma monarquia católica, entendida no seu sentido lato e inserida numa longa duração de contornos providencialistas. Agustí Boadas Llavat chamou atenção para a presença, desde a primeira parte das *Chronicas da ordem dos frades menores*, de fr. Marcos de Lisboa, de certas modalidades de discursos que propunham uma ligação quase simbiótica entre os franciscanos e a casa real portuguesa. Mais especificamente, em sua dedicatória, dirigida a d. João III,<sup>435</sup> Ali, naquelas duas páginas, Lisboa estabelecia uma conexão de longa data entre ambos, acentuando o papel jogado pelos reis de Portugal – d. João III incluído nessa lista – “no edificio desta sagrada religiam”. O cronista franciscano entendia serem sinais precoces desta imbricação a própria eleição divina de Santo Antônio como ajudante de São Francisco – “porque como Deos tomou de Italia a sam Francisco & o fez cabeça da religiam, assi tomou de Portugal a sancto Antonio seu coadjutor na edificaçam da ordem” –, a passagem dos mártires de Marrocos por Portugal e o posterior abrigo de suas relíquias em Santa Cruz de Coimbra.<sup>436</sup> A afeição desde cedo demonstrada pelos da terra fez então nascer o desejo, naqueles frades mais antigos de “Castella, França & Italia”, de irem habitar em Portugal “pola grande oportunidade & muitos favores spirituaes pera toda virtude, que nelles achavã, assi da parte dos Principes como do povo”. E, por isso, sacramentava frei Marcos, nunca teriam faltado “em Portugal sanctos religiosos, verdadeiros discipulos de sam Francisco & observadores da perfeiçam evangelica, por cujas orações, exêplos, merecimentos & trabalhos nosso Senhor fez muitas merces a estes reinos”.<sup>437</sup>

---

435 BOADAS LLAVAT, Agustí. La filosofía de la historia en el siglo XVI: el caso de Marcos de Lisboa y España. In: FACULDADE DE LETRAS DO PORTO. *Frei Marcos de Lisboa: Cronista Franciscano e Bispo do Porto*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade: Instituto de Cultura Portuguesa, 2002. p. 161-184. p. 173.

436 A importância dos cinco mártires de Marrocos para a identidade da franciscanidade portuguesa pode ser ainda percebida na representação da Província de Portugal, no livro de Gonzaga (Figura 6). GONZAGA, 1587, p. 792.

437 O auxílio prestado por estes frades não se resumia apenas às graças alcançadas pelas orações ou pelos exemplos de sua perfeição evangélica. Como fr. Marcos mesmo sublinha, deles se serviram os reis de Portugal na conquista “das cidades de Africa”, no descobrimento das ilhas e da costa da Guiné, na conversão dos “Ethiopios”, e no descobrimento e sustentação “tam difficil & honrada do estado da India, onde por o serviço de nos-

Em boa medida, esta imbricação não era uma criação puramente retórica ou destituída de realidade, e podia ser testemunhada em vários níveis. Desde cedo e até o reinado de d. João III, quando os jesuítas passaram a dirigir as consciências soberanas, as fileiras franciscanas forneceram boa parte dos confessores de reis, como delas também saíram “os não poucos capelães, pregadores, diplomatas e juristas que [...] as dinastias afonsina e de Avis elegeram para servi-las”.<sup>438</sup> Da parte dos próprios frades, não deixam de ser particularmente eloquentes os desenhos escolhidos para os selos dos ministros das províncias de Portugal e dos Algarves, ambos cirurgicamente construídos a partir de elementos caros à identidade da monarquia portuguesa. O da província de Portugal, com o brasão de armas cravejado pelas cinco chagas de Cristo – ou Francisco, esse alter-Christus?<sup>439</sup> –, encimado por um cristograma (Figura 7). O da província dos Algarves, com a figura de São João Evangelista, cálice de veneno em mãos, ladeado pela águia e pelo rolo de papel, sobre a esfera armilar, esta última recebida como divisa particular de d. Manuel por volta de 1483 e posteriormente estendida ao reino (Figura 8).<sup>440</sup> De acordo com Jerónimo de Belém, no primeiro tomo de sua *Chronica Serafica*, edição que não deixou de contar com uma elaboração do selo da província

---

so Senhor & destes reinos, foy derramado muito sangue dos frades menores”. A boa adequação dos franciscanos aos desígnios da coroa portuguesa se explicaria por seu desinteresse por questões meramente mundanas: “porq como nam podem pretender tẽporal interesse, ficam todos intentos no spiritual, de substar a fee & serviço de nosso Senhor, & o de V.A. que he o mesmo, naquellas partes tam remotas & contrairas por seus vícios, ao q a ley de Deos nos obriga”. LISBOA, Marcos de. *Primeira parte das Chronicas da ordẽ dos frades menores do seraphico Padre Sam Francisco*. Lisboa: em casa de Manuel loam, 1566. “Ao christianissimo principe elRey dom loam o.III.nosso senhor”.

- 438 BERRIEL, Marcelo Santiago. Entre frades e reis: relações entre franciscanos e poder régio à época da dinastia de Avis (1383-1450). *Ciências Humanas e Sociais em Revista*, Seropédica, RJ, v. 31, n. 2, p. 57-72, 2009; MARQUES, João Francisco. Franciscanos e dominicanos confessores dos reis portugueses das duas primeiras dinastias: espiritualidade e política. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, p. 53-60, 1993. Anexo V - Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII.
- 439 ACCROCCA, Felice. *Francesco e le sue immagini: momenti della evoluzione della coscienza storica dei frati Minori (secoli XIII-XVI)*. Pádua: Centro Studi Antoniani, 1997. p. 102-104.
- 440 Damião de Góis entendia a assunção da esfera como divisa de d. Manuel, antes de suceder ao seu primo e cunhado d. João II no trono, como sinal profético de sua própria ascensão e da constituição de seu império ultramarino: “Neste tẽpo dõ Emanuel nam era casado, nem tinha tomado divisa segũdo costume dos Príncipes, pelo que el REI dom loão lhe deu por divisa ha figura da Sphera, porque hos Mathematicos representã ha forma d toda ha machina do çeo, & terra, com todolos outros elementos, cousa despantar, & que parece q não careço de mysterio prophetic, porque assi quomo estava ordenado per DEOS que elle houvesse de ser herdeiro del-Rei dom loão, assi quis q[ue] ho mesmo Rei a quẽ havia de succeder, lhe desse hũa tal divisa, per cuja figura se demonstrasse ha ẽtregua, & çessam q lhe já fazia, pera quomo seu herdeiro proseguir depois de sua morte, na verdadeira aução q[ue] tinha na conquista, & dominio de Asia, & Africa, quomo fez cõ muito louvor seu, & honra destes Regnos”. GÓIS, 1566, pt. I, fols. 5v-6; CURTO, 2007, p. 95-97.

dos Algarves como folha de anterrosto (Figura 9), tanto o nome da província quanto o seu selo foram sugeridos por d. João III, que teve participação direta na obtenção da autorização para sua criação.<sup>441</sup> Se de início a nova província seria dedicada a São João Evangelista, o rei decidiu, ao fim, por nomeá-la – e a patente emitida no Capítulo Geral de Toulouse lhe concedia esse poder<sup>442</sup> – de “dos Algarves”. A razão apontada por Belém para a escolha estava estreitamente conectada à titulação régia:

Como a beneplacito do zeloso Monarca ficou assim o nome da Provincia, dividida, como o modo da divisão, foy de seu real agrado que esta nossa se chamasse de dos *Algarves*; porque constando de dous Reynos a sua Monarchia, assim como hum ficava com a Provincia intitulada de *Portugal*, ficasse a outra conhecida pelo distinctivo de dos *Algarves*.<sup>443</sup>

Entre Marcos de Lisboa e Jerónimo de Belém, outros cronistas se encarregaram de levar adiante e elaborar o tópico da interpenetração da nação portuguesa e da família franciscana, paulatinamente atualizada e corroborada, ao passar do tempo, com a introdução de novos elementos. Luís de Sá Fardilha aponta como, em frei Manuel de Esperança, esta ligação profunda e longeva se manifestava sobretudo nos momentos de crise política.<sup>444</sup> Escrevendo num contexto em que o tema ainda se revelava particularmente sensível (o primeiro volume de sua *Historia Serafica* é publicado em 1656), Esperança reforçava o papel de “sua família religiosa para a manutenção da independência relativamente ao poderoso vizinho ibérico”. E para isso remetia-se à revelação de São Francisco a d. Urraca sobre a certeza da independência nacional,<sup>445</sup> à reconfirmação desta promessa por uma visão profética de santa Isabel<sup>446</sup> e, por fim, à per-

441 Ver nota 225.

442 “Notum facimus per præsentes, quòd ad instantiam Serenissimi Regis Portugaliae, Ordini nostro deditissimi, concessum est, atque omnium votis comprobatum, & admissum, quòd Provincia Portugaliae quoad Conven-  
tus nostri Sacri Ordinis, & Monasteria Monialium ejusdem Provinciae in duas dividatur Provincias. *Modus vero  
divisionis, de nomen Provinciae erigendae, plenaria committit praefatum Generale Capitulum Serenissimo Regi antè  
dicto, cum consilio Patrum Commissariorum ejusdem Provinciae, à Generali Capitulo deputatorum*”. BELÉM, 1750,  
pt. 1, p. 13, grifo meu.

443 Ibid., p. 16, grifo do autor.

444 FARDILHA, 2001, p. 118-119.

445 “[...] em Guimaraës achou elle [s. Francisco] a Rainha D. Urraca, mulher del-Rei D. Afonso II. à qual buscou de  
proposito pera lhe ecommendar a sua religião. Nestas vistas lhe profetizou o Santo, q este reino de Portugal  
nũqua seria junto a os reinos de Castella, como o achou escrito o dito padre frei Marcos, que tambẽ o escreveu.  
E se Portugal tivera menos trabalhos dos que teve nestes tempos, não ouvera quem negasse a profecia, nem  
ella se tiràra do seu livro na impressão castelhana, que se fez em Salamanca”. ESPERANÇA, 1656, pt. 1, p. 44.

446 “E prostrada hũa vez com muitas lagrimas nos seus paços do Castelo de Lisboa, diante d’hum Crucifixo, o qual

manência de d. João I em Portugal, durante a crise de 1383-1385, por intercessão de fr. João da Barroca.<sup>447</sup>

Em Fernando da Soledade, nos volumes que acrescentou à obra de Esperança, este mesmo traço se veria reconfirmado na crise sucessória que se seguiu à batalha de Alcácer-Quibir e na conjuntura que antecedeu a Restauração de 1640. Mas, seguindo ainda a formulação de Fardilha, o ponto em que Soledade mais desenvolve o amálgama entre os propósitos da coroa e da família franciscana se dá, de fato, na associação entre a vocação evangelizadora desta última e as pretensões ultramarinas lusitanas. Amparando-se nos manuscritos de fr. Francisco Negrão e de fr. Paulo da Trindade, Soledade inscreve a atividade missionária no Oriente dentro de um “projecto divino de redenção universal” de fundo joaquimita, em que “a presença dos frades menores de Portugal nas longínquas terras orientais terá sido o meio ordenado pela Providência Divina para dar execução ao impulso evangelizador do Patriarca Seráfico” – “autorizando, nesta medida, a sua identificação com a figura apocalíptica do Anjo do Sexto Selo”:<sup>448</sup>

Descuberta, & já vadeada a carreya da India pelo illustre, & sempre memoravel Dom Vasco da Gama, [...] determinou o afortunadissimo, & muyto glorioso Rey D. Manoel conquistar aquellas regiões remotas para Deos, & para si. E repartindo o cuydado desta empresa pelos sugeytos que lhe pareciaõ mais idoneos para o desempenho, *encõmendou a conquista das almas ao veneravel P. Fr. Henrique de Coimbra, & a outros sette Frades, todos da nossa Provincia.* [...]. Foy aprasivel a todos a eleyção dos nossos Religiosos; porque além de seu zelo, que era notorio, consideravão que a pureza do seu estado humilde, & pobre havia de confundir a cegueyra dos idolatras [...]. Quão mais, que a conversaõ dos Indios

---

ainda se vê na capela destes paços, [s. Isabel] instava que não deixasse perderse o Lusitano imperio, edificando por elle no campo d’Ourique sobre suas santas chagas. Nesse tempo a consolou o Senhor com a seguinte visaõ. Apareceolhe hum minino, assentado numa roda: significando com isso, que por suas orações este vêturoso Reino tornava a renacer. No mesmo pôto sobreveio hum Leão, que queria despedaçar o Minino; & affligindose ella, ouviu hũa voz, que disse. *Isabel, por ti livrarei a este teu descendente, & nelle se comprirá a minha misericordia*”. ESPERANÇA, 1656, pt. 1, p. 291, grifo do autor.

447 “Muito menos nos custou fundar a nossa Provincia na forma, que tenho dito, que a o Mestre d’Aviz estabelecer o seu reinado, porque os nossos conventos facilmente se uniraõ em terem hũa cabeça, & Ministro separado; & o Mestre conquistou a maior parte do Reino, que lhe estava rebelde pelo bando de Castela. Ajudouse do esforço de seu braço, que sempre foi vencedor: nõs tambem lhe assistimos, quanto nos era possivel, com as letras, conselho, & industria como bons, & verdadeiros vassallos. Quando elle no principio, remendo [sic] o Castelhana, se queria retirar a Inglaterra, & desemparar o Reino, quem ouve que o rendesse [sic] a naõ fazer tal ausencia, declarandolhe o modo, com que podia tomar o castelo de Lisboa, senão hum dos Terceiros seculares da Ordem de São Francisco? Foi Fr. Joaõ da Barroca, que como estava em opiniaõ de Santo, os Principes seguiaõ os seus conselhos, como se foraõ avizos, & oraculos do Ceo”. ESPERANÇA, 1666, pt. 2, p. 411-412.

448 FARDILHA, 2001, p. 117.

nos pertencia por direyto, pela posse que della tinha tomado N. Patriarca Serafico, quando assistindo em Italia, por virtude Divina foy visto em Regorà, terra de Bengala, aonde prometeu vida muyto extensa, & mocidade perenne a hum Gentio em remuneração de o passar em seus hombros em hum rio, braço do famoso Ganges. [...] E posto que não penetramos os segredos profundissimos da Divina Providencia, bem podemos suspeytar que assi como mostrou a Abrahão a terra, que havia de ser senhoreada por seus descendentes, tambem querendo consolar a nosso Patriarca glorioso [...], ordenou que fosse ver com seus olhos os dilatados campos, em que seus filhos haviaõ de conseguir famosos triunfos; os milhões de milhões de almas, que haviaõ de converter, as caudalosas correntes de sangue que haviaõ de derramar em testemunho da Fé, exaltação do nome de Christo, & trofeo de sua doutrina sagrada. E por ventura que este fosse o Anjo, que vio S. João com o sinal de Deos vivo, ou com as suas Chagas, caminhando da parte do Oriente, & clamando a outros Espiritos celestiaes que suspendessem os flagelos, em quãto assinalava os servos do Senhor, por não perecerem todos a impulsos da vingança Divina: porque já na figura do mesmo Anjo conhecêrão disfarçado a N.P.S. Francisco o Papa Leão X. S. Boaventura, S. Bernardino, & muytos Doutores Ecclesiasticos.<sup>449</sup>

A associação direta entre os avanços da ação missionária franciscana e a expansão marítima portuguesa, recorrente nos cronistas da ordem, pretende coser a união de ambos em uma espécie de messianismo redentor – sempre realizado, obviamente, *a posteriori*, numa profecia “de cumprimentos”, e nunca *ante evento*.<sup>450</sup> E não é exagero dizer que as autoras dos livros de fundação tiveram alguma participação nesta tradição interpretativa. Seus escritos, menos diretamente vergados por referências explícitas a uma literatura messiânica, não deixam de, incidentalmente, traduzir a ideia de que reino e ordem caminhavam juntos rumo ao cumprimento de mandamentos divinos.

Sóror Leonor de São João, mais do que narrar uma sintonia plena entre a fundação do Convento de Jesus de Setúbal e os desígnios celestes – apresentados num primeiro momento, como vimos, no cumprimento das profecias que anteviram o surgimento daquela comunidade –, situa a criação da casa numa sucessão de outras “obras maravilhozas, as quais mostram a grandeza de suas mizericordias, denunciando com esta heroica obra [a fundação do convento], otras notaveis, dignas de se fazer dellas memoria”. Assim a religiosa compreende uma série de eventos ocorridos logo no ano seguinte à fundação, isto é, em 1492. Entram na conta a criação do Hospital de Todos os Santos de Lisboa, a conquista de Granada pelos reis católicos e a descoberta do “Reyno

449 SOLEDADE, 1705, t. III, p. 488-489.

450 CARVALHO, José Adriano de Freitas. Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do século XIV aos meados do século XVI. Introdução a um projecto. *Revista de História*, Porto, n. 11, p. 65-94, 1991. p. 66.

do Monicongo”, onde foram convertidos à fé católica “o gentio Rey a Rainha, hum filho primogenito, e muitos senhores, e mais povo, baptizados pellos frades de nossa Religião”. A autora do *Tratado* de Setúbal não se furta a afirmar tratar-se de “prodígios que mostraõ serem por ordem divina causas segundas desta primeira”; ou seja, não só a fundação era elencada ao lado destas outras façanhas da expansão católica, como teria exercido papel determinante para que elas ocorressem.<sup>451</sup>

Ganham destaque no *Tratado*, em diversos de seus trechos, outras referências que aproximavam a trajetória da comunidade de Setúbal, a atividade evangelizadora dos franciscanos e os feitos de reis portugueses. Não escapa a sóror Leonor, por exemplo, a oportunidade de lembrar que frei Henrique de Coimbra – citado também por Soleidade, como visto há pouco –, antes de partir como custódio da esquadra de Pedro Álvares Cabral, ocupara o cargo de confessor de seu convento. E que, pouco antes de sua partida, no ano de 1500, enviara uma missiva à abadessa na qual reafirmava seu zelo com a comunidade e tentava confortá-la diante de sua ausência e da perspectiva de um martírio no Oriente – “ainda que vá, não me espera logo a morte: poderá ser que me vereis, e mais sedo, do que pensais, e sempre serei em vossa ajuda”.<sup>452</sup> A viagem para as Índias ocupa um bom trecho de seu relato, que retira da *Quarta Parte de la Chrónica* de Antonio Daza as informações por ela transmitidas. Neste ponto, faz questão de realçar a precedência de sua ordem na pregação “em a terra do Brazil” – onde a fr. Henrique “e a seos companheiros deitou a tempestade na ida da India, e foraõ os primeiros que na quella parte pregarão a palavra divina, e fe catholica, mandando por huma grande cruz no lugar aonde se disse a missa” – e na Índia, matéria de que trata mais pormenorizada-mente, relatando a conversão e batismo da nobreza nativa por frades de sua ordem.<sup>453</sup> Reproduzindo um dos lugares-comuns da escrita franciscana, Leonor insiste, portanto, na primazia de sua ordem na evangelização do Oriente, como a exemplo de fr. Jacinto de Deus ou fr. Paulo da Trindade.<sup>454</sup> Mas estende-a ao Novo Mundo, onde por pouco mais de quatro décadas os frades também teriam cumprido esta tarefa sozinhos:

451 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 21-21v.

452 Na carta, transcrita em sua totalidade por sóror Leonor, fr. Henrique envia recados a algumas religiosas, tratando de assuntos particulares, e orienta a abadessa no cumprimento da Regra e de algumas ordenações e sugere que, no futuro, as religiosas refreiem o estabelecimento de vínculos afetivos com seus confessores: “huma couza vos aconselho madre que facais muito para que nem ami nem a otro qualquer confesor tenhaes tam intenso amor e afeiçaõ porque não padessais tanta afflicãõ ainda que nossa condiçaõ cauza isto”. SÃO JOÃO, op. cit., fols. 141v-145; AMORIM, Maria Adelina. Frei Henrique de Coimbra: primeiro missionário em Terras de Vera Cruz. *Camões: revista de letras e culturas lusófonas*, Lisboa, n. 8, p. 72-85, 2000. p. 75-76.

453 SÃO JOÃO, op. cit., fols. 31v-33v.

454 FARIA, Patrícia Souza de. Literatura espiritual e história dos franciscanos no Oriente Português: a escrita de Jacinto de Deus, um frade nascido na Cidade do Nome de Deus de Macau. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora,

[...] em todas estas armadas, e nas que antes, e no mesmo tempo ás Indias de Castella tinhaõ hido hiaõ frades de nosso Padre Saõ Francisco para a converçaõ dalmas naõ havendo nestas partes, nem nas mais do novo mundo por espaço de quarenta annos otros Religiozos que nellas pregassem a fé com grande exemplo de sua vida e pobreza, e taõ notaveis converçoẽs que neste tempo só na Cidade de Mexico baptizaraõ mais de des vezes cemil almas, quebraraõ vinte mil idolos, queimaraõ quinhentos templos delles [...], fizeraõ juntamente muitos Conventos siminarios Igrejas, hospitaes, e cazas de oraçaõ á custa dos nossos Reis e dos mesmos Gentios, que por devaçaõ as faziaõ e sustentavaõ [...].<sup>455</sup>

Com sua primeira versão finalizada em 1630, o *Tratado* do Convento de Jesus de Setúbal constrói suas descrições da monarquia nos marcos de uma administração Habsburga fragilizada, mas presente. Assim, a ascensão de Filipe II ao trono português é delineada dentro de parâmetros normais de sucessão: ainda que “por armas”, ela também se realizou “por direito”.<sup>456</sup> Neto de d. Manuel, sobrinho de d. Henrique, o reino foi-lhe entregue com pouca dificuldade, “posto que não sem mortes de alguns que quiseram resistir”.

As “alterações” causadas pela entrada das tropas castelhanas incluíram um cerco a Setúbal, e a comunidade, situada fora dos muros da vila, de fato teve que conviver com “a gente do arrayal que veio por mar, e terra” e “se apoentou ao redor do Convento”. O clima de pânico emana do relato em imagens marcadamente auditivas, testemunhas de que os contatos de uma comunidade tão observante<sup>457</sup> com a guerra se davam sobretudo pelos ouvidos: o convento, “a cada momento imaginavaõ cahir com o grande estrondo das bombardas, e artelharia ajudando e acrecentando o temor o estrondo dos tambores, ataballes e pifanos do exercito”. Mas, por meio da intervenção do confessor da casa, que entrou em contato com o superior das tropas, o Duque de Alba (1507-1582), manifestações positivas passaram a dar mostras de como seriam as

---

v. 17, n. 1, p. 217-236, 2011. p. 227-229.

455 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 78.

456 Ibid. (BNP, Cód. 7686), fol. 50v. O “por direito” é suprimido em versões do *Tratado* posteriores à Aclamação de d. João IV, como veremos adiante.

457 O fato da comunidade de Setúbal ter permanecido coesa nestes tempos incertos é elencado, no relato, como prova de sua disciplina e de sua confiança nos desígnios divinos, sendo ainda fator de comparação com outras religiosas menos fervorosas: “[...] nas alterações antes de sua entrada [de Filipe II] neste Reyno se sahiraõ algumas religiosas de seos conventos por fraqueza de animo, e temerem desconcertos, que podiaõ suceder; as religiosas deste convento confiando em Deos se acolheraõ ao choro, aonde estavaõ de noite, e dia pedindolhe misericordia pellos povos, e oferecendo suas almas e corpos ao sacrificio [sic] do martirio por seo amor sendo necessario”. Ibid., fol. 71v.

relações entre o convento e a administração castelhana.<sup>458</sup> O comandante ordenou que não fizessem dano à comunidade e doou-lhe, de seu acervo particular, um crânio das onze mil virgens, entre outras esmolas que continuou enviando mesmo depois que se instalou em Lisboa; seus comandados, seguindo “a regra de tão bom Mestre de Campo”, doavam o quanto podiam haver e “lhe davaõ aqui traziaõ”. O bom convívio permaneceu, segundo o relato de sóror Leonor, mesmo depois da retirada das tropas comandadas pelo duque e da chegada de um terço de tudescos, “a cargo do conde de Landrove, o qual com os mais emprenderaõ a devaçãõ que antes tiveraõ os Castelhano as Religiozas, fazendo muitas esmollas assim elles, como as mulheres, que consigo traziaõ”.<sup>459</sup>

O *Tratado* passa ao largo de todas as inquietações causadas pelos estacionamentos ou passagens de tropas castelhanas por Setúbal, apesar de comentar brevemente que o Convento de Jesus se preocupava em saber se os presentes doados pelos soldados eram fruto de saques nas redondezas.<sup>460</sup> Não há notícia de grandes agitações e, em especial, nenhuma referência é feita ao motim que mobilizou a vila em 1630, quando seus moradores se recusaram a dar alojamento a um terço da coroa, de cerca de dois mil homens, que terminou por buscar abrigo numa quinta próxima, por sugestão do Conde de Torres Novas.<sup>461</sup> O impasse se arrastou entre fins de julho e começos de agosto, até que todas as autoridades envolvidas – câmara, juiz de fora, ouvidor, mestre de campo dos soldados e desembargador designado para proceder com uma devassa do motim – pusessem fim aos conflitos, determinassem o cumprimento da ordem superior e que fosse dada guarida às tropas. Mas ressonou ainda entre setembro e outubro do mesmo ano, quando rumores, que depois se veriam confirmados, deram conta da chegada e

458 Auditivo também é o apaziguamento do convívio entre tropas e o convento: o “general” do exército mandou “deitar pregaõ que nenhum soldado ofendesse o minimo servo deste convento; assim o fraziaõ e ouvindo o sino das Completas tocavaõ logo tambor e pifano seguindo sua guarda athe pella manhã pois o pregaõ mandava deitado no arrayal em vozes altas que se ouviraõ no Choro que nenhũ soldado se enconstasse as paredor aorredor deste Conv.º e que hum esquadraõ de soldados o guardasse de noite”. SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 72.

459 Ibid., fols. 72-72v.

460 “[...] sendo as vezes couzas que tornavaõ a seos donos, procurando sempre saber quem eraõ, como foi trazer hum dia para servisso do Conv.º sete jumentos que tomaraõ fora dos muros, e por otra ves quatro escravos, e assim o fraziaõ trazendo carneiros, galinhas, e otras couzas [...]”. Ibid., fol. 72.

461 ANTT, Corpo Cronológico, Parte I, maço 118, docs. 48 (“C[arta] do Duque de Torrez Novas escrita a ElRey dando-lhe conta, doq m[orado]r.<sup>es</sup> da Villa de Setubal não consentiram que se alojasse a Comp[anhia].<sup>a</sup> de Soldados, que se enviara aquella Villa, de que resultara haver motim [...]”), 49 (“do Capitaõ F[rançis].<sup>co</sup> dalm[ei].<sup>da</sup> Mascarenhas da Conta do tratam[en].<sup>to</sup> q lho fizeraõ [...] Setuval nao consentindo q[ue] se alojassem naq[ue]lla Villa coa c[om]p[anhia].<sup>a</sup> do terço q[ue] ahy levou”), 50 (“Carta de Fran[cis].<sup>co</sup> Cabral, escrita de Setubal a ElRey, sobre os moradores da quella Villa se terem amotinado, por não consentirem o alojam[en].<sup>to</sup> dos soldadoz, e estez terem-se retirado p[ar].<sup>a</sup> Azeitaõ”).

do alojamento de outros tantos soldados estrangeiros.<sup>462</sup> Se é bem verdade que o *Tra-tado* não é exatamente uma corografia da vila de Setúbal e não parece se imiscuir em questões que se situem muito além de sua alçada, o seu silenciamento sobre o motim é curioso, já que os religiosos de renome da vila foram instados a moderar a inquietação popular<sup>463</sup> e Leonor de São João se encontrava, àquela altura, a meio caminho de seu segundo mandato abacial (1628-1631).

Mas o silêncio também pode responder ao desinteresse em comunicar distúrbios ou rompimento na ordem estabelecida. De fato, assim como os trechos dedicados aos monarcas predecessores, de d. João II a d. Henrique, os que versam sobre o tempo dos Filipes seguem um padrão de deferência típico de períodos em que imperava a normalidade. Começam por narrar como se deu a morte do rei anterior, a ascensão do herdeiro, comentam brevemente os seus casamentos, os nascimentos de seus filhos e enumeram as mercês concedidas ao convento. Também não deixam de, ocasionalmente, narrar a presença dentro do claustro e de se reportar a diálogos que eles teriam mantido com as religiosas. Estes trechos, abusando de tópicos que indicam quebra de protocolos, reforçam a ideia de proximidade e reverência mútua entre o rei e as religiosas. Filipe II, em visita à casa, teria se recusado a deixar que as religiosas beijassem-lhe a mão e, quando a abadessa tropeçou em seu próprio hábito, a teria tomado nos braços e evitado sua queda.<sup>464</sup> Filipe III, seu filho e sucessor, apesar de permitir que as freiras, postas de joelhos, beijassem sua mão, “levantava a cada uma com muita benevolência”. E no momento em que sóror Leonor de São João se ajoelhou para pedir seu auxílio na reforma dos edifícios, ele a levantou “em seus braços, como se fora Pai, e não Rei”.<sup>465</sup>

Além dessas referências explícitas e íntimas, um outro indício do alinhamento da narrativa aos Filipes está em capítulo anterior, dedicado a d. Sebastião. E isso se

462 ANTT, Corpo Cronológico, Parte I, maço 118, docs. 77 (“Carta da Camara da V.<sup>a</sup> de Setubal em que dá Conta a ElRey da pobreza do Povo daquela Villa, para senão alojarem os soldados Hespanhoes nella, e os Marianes tinhamo privilegios que os izentavao, e demais que outros soldados Hespanhoes que estiveram na d[it].<sup>a</sup> Villa matarao ao juiz de Fora e outras pessoas particulares e asim pedia os não mandassem alojar na d[it].a Villa”), 78 (“Carta de Franc.<sup>o</sup> Rebello Rodovalho escripta de Setubal ponderando os inconvenientes que sucederão, dos soldados da Armada se alojarem naquela V.<sup>a</sup>, pois o povo estava aflito, por outros terem morto a hum Juiz e outras pessoas, e haver na terra m.<sup>ta</sup> falta de trigo”).

463 “V.S. deve chamar logo o Padre Frey Christovão Cancaõ Prior do convento de Saõ Domingos, e dizerlhe que lhe toqua direitam.<sup>te</sup> (pois se acha ahy cõ a sua capacidade e zello Christaõ) mostrar a todos quaõ violenta e quaõ grave materia hé a de se reparar ã alojarẽ a companhia q S[ua]M[agesta]<sup>de</sup> ahy manda, e fazerẽ seo alvoroços e inquietaçois, e que não pode aver couza que pior lhes este ne de que mais alcansados se ayaõ de achar porque aonde ha desconsertos necessam.<sup>te</sup> a de acudir [...] [apenso, à margem, um comentário: isto mesmo deve V.S. tratar cõ os mais Religiozos graver que ouver nessa Villa]”. ANTT, Corpo Cronológico, Parte I, maço 118, doc. 48.

464 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 73v.

465 Ibid., fols. 77-77v.

explica basicamente pela importância que teve o destino do jovem rei para a afirmação da legitimidade dos Habsburgo em Portugal. Como todos os outros capítulos dedicados a reis, este concede um bom espaço a relatar as mercês concedidas por Sebastião ao convento e a especial devoção que nutria pela comunidade. Porém, também cede bastante espaço para a descrição de seu “disgracado sucesso, e infelice morte”, o que revela uma preocupação em delimitar as circunstâncias que geraram a crise sucessória que desembocou na união das duas coroas. O *Tratado* descreve brevemente a primeira ida de d. Sebastião ao Norte da África, reputando a decisão de adiar o ataque e voltar a Portugal ao baixo número de soldados e à intercessão do “concelho de soldados velhos”, o que demonstra que a autora estava informada sobre o assunto. Relata, em seguida, a segunda viagem e o seu desfecho trágico: em menor número, os portugueses são rapidamente desbaratados e, na refrega, o rei cai morto após lutar junto a seus “aventureiros de cavalo”.<sup>466</sup>

Encerrado o relato da batalha no Marrocos, que a bem da verdade ocupa pouco mais de meia folha, inicia-se a descrição da saga que envolveu os despojos do rei. Sem quebra de capítulo, passa-se ao reconhecimento do corpo por seu “moço da camera”, Sebastião de Resende, e por outros nobres que caíram cativos. Estes dão testemunha de que era mesmo de Sebastião o corpo que fora sepultado em Alcácer-Quibir.<sup>467</sup> Em seguida, conta a passagem do corpo para Ceuta, doado por “el hamet” (Mulay Ahmad) a Filipe II, sua permanência no Convento dos Padres da Trindade e seu posterior traslado até o Reino, em 1582. Nesse ponto, o relato de sóror Leonor de São João descreve o processo grandioso que foi a transferência do corpo de Faro, nos Algarves, até o Mosteiro de Belém. O ataúde, levado por mulas e acompanhado por um séquito dilatado em número e em qualidade de sangue, que sóror Leonor faz questão de descrever em pormenor,<sup>468</sup> passou por diversas vilas e cidades, “e em cada huma destas terras os

---

466 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 64v-65.

467 “[...] o corpo delrey Dom Sebastião li em muitos livros autenticos que foi achado dois dias depois da batalha por Sebastião de Resende seo moço da camera, que o conheceo ainda que maltratado das crueis feridas que pello corpo tinha, tambem o conheceo Belchior de Amaral do seo concelho, dezembargador do Paço, e corregedor criminal do exercito depois que foi conhecido por Dom Fernando de Castro Conde de Basto, e por Dom Duarte de Menezes Conde de Tarouca e por Dom Nuno Mascarenhas, e por Luis Cezar Provedor mor dos Almazeis delRey e por otros mui nobres cativos, que afirmando ser o proprio o sepultaraõ no mesmo Alcacerquivir guardado debaixo da chave, e sello”. *Ibid.*, fols. 65v-66.

468 “[...] por mandado do mesmo Rey Phelipe foi Dom Affonço Peres de Gusmaõ, Duque de Medina Sidonia, e nas Gales de Hespanha, e trose o corpo delRey acompanhado do mesmo Bispo de Cepta, Deaõ, conegos, capellaës da capella real, e o Embaixado Pedro Vanegas de Cordova, com as maiz nobres pessoas que lá se acharaõ, e assim veio athe á cidade de Faro, Reino do Algarve aonde era antaõ Bispo Dom Affonco de Castello Branco que o depositou na Sé, e o dito Rey Phelipe seo tio, que estava em lisboa mandou para o acompanharem da cidade de Faro athe ao Mosteiro de Bethlem as Pessoas a baixo nomeadas vindo tambem na Companhia os Bispos asima

hião a receber todos os religiosos, Povos e Justiças na forma que he costume receber aos Reys vivos, porem as festas eraõ de tantas lagrimas, prantos, e soluços como pedia a ocaziaõ”.<sup>469</sup> Em meio ao caminho, a marcha solene se deteve em Évora e Almeirim, onde juntaram ao corpo de Sebastião os de d. Henrique e de infantes filhos de d. Manuel e d. João III. Por fim, chegou a Belém, onde, com toda a pompa e circunstância devidas, foi enterrado junto a seus pais e avós.

A versão contida no *Tratado* segue o rei até seu sepultamento no Mosteiro dos Jerônimos, última de uma longa série de cerimônias fúnebres iniciada ainda em 1578, semanas depois das primeiras notícias do desfecho em Alcácer-Quibir chegarem ao Reino. A narrativa passa, portanto, pelo reconhecimento do cadáver, pelo seu repatriamento e pelo que Lucette Valensi chamou de suas “exéquias reiteradas”: a repetição anormal e exaustiva de rituais fúnebres, que traduziam “uma pedagogia e uma política” com vistas a exibir a morte do rei “e tornar legítima a sucessão de Filipe II à herança portuguesa”.<sup>470</sup> Para reforçar a solidez de seu relato – o que termina por indicar o quanto ele era passível de questionamento –, sóror Leonor diz ter consultado “livros e papeis autenticos e escritos por pessoas dignas de muita fe e credito”. Dos mais conhecidos, Leonor faz coro aos que, como Jeronimo de Mendonça, frei Bernardo da Cruz ou Miguel Leitão de Andrade, subscrevem a autenticidade do reconhecimento do cadáver de Sebastião.<sup>471</sup> Quanto a consultas com testemunhas, uma delas

---

referidos e os mais. as pessoas que de lisboa foraõ a Faro saõ as seguintes, Francisco Barreto de Lima veador da Caza delRey Dom Sebastião, e despois o foi tambem delRey Phelipe. Dom Joaõ de Castro que despois foi prezidente da camera de Lx<sup>a</sup>. Rui Lourenco de Tavora, que foi vizorrei da India. Diogo da Sylva Alcaide mor da cidade de lagos que foi regedor da caza da suplicaçaõ Dom Francisco de Castello Branco irmaõ do Conde do Sabugal. Hyeronimo Munis de Luzinhano, filho de Flis Munis, que foi sumilher delRey Dom Sebastião. Dom Lourenco de Almada direito sucessor dos Condes de Abranches, capitaës mores deste Reyno. Dom Lucas de Portugal filho de Dom Fran<sup>co</sup>. de Portugal, e estribeiro mor delRey Dom Sebastiao, e seo veador da fazenda. Henrique Correa da Sylva Alcaide mor da cidade de Tavira, e do conselho delRey, e d[ep]ois foi capitaõ de Mazagaõ, descendente por linha masculina do Mestre Dom Pauo Correa e seo visavou, Marim Correa da Sylva, que foi guardamos do Infante Dom Henrique filho delRey Dom Joaõ Primeiro”. SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 66-66v.

469 Ibid., fols. 67-67v.

470 VALENSI, Lucette. *Fábulas da memória: a batalha de Alcácer-Quibir e o mito do sebastianismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994. p. 33-36; HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 160; MEGIANI, Ana Paula Torres. *O rei ausente: festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581 e 1619)*. São Paulo: Alameda, 2004. p. 91-92.

471 MENDOÇA, Jeronimo de. *Jornada de Africa*. Lisboa: por Pedro Crasbeeck, 1607. fols. 61-62; ANDRADE, Miguel Leitão de. *Miscellanea do sitio D.N.S da Luz do Perdogão Grande. App<sup>a</sup>recim<sup>to</sup> de sua s<sup>ta</sup> Im<sup>a</sup>gem. Fundação do seu Convto e da See de lxa. Expugnacaõ della. Perda del Rei Sebastiam etc*. Lisboa: Matheus Pinheiro, 1629. p. 196-197; CRUZ, Bernardo da. *Chronica de Elrei D. Sebastião*. Editado por Alexandre Herculanio de Antonio da Costa Paiva. Lisboa: Galhardo e Irmãos, 1837. p. 293-294. Há registro, aliás, de uma cópia do livro de Miguel Leitão de Andrade na livraria do convento de Setúbal: BNP, Reservados, C.O. 12, “Lista de Livros do Convento de Jesus”.

foi Henrique Correia da Silva, alcaide-mor de Tavira e observador direto do longo cortejo que atravessou Portugal, com quem a autora teria conversado e se informado “por mais certeza e credito” do que escrevia.<sup>472</sup> Afora isso, Leonor de São João também justifica o seu acesso a testemunhas e a papéis especiais pelo seu parentesco, já que seu pai, d. Rodrigo de Castro Barreto, foi um dos nobres que pereceu junto a d. Sebastião no Marrocos: “isto ouvi a pessoas de credito que o viraõ, e o li em papeis que o declaraõ na forma da verdade, e por nesse encontro morrer meo Pay Dom Rodrigo de Castro Barreto dizendo que era a multidaõ dos Mouros tanta, que os nossos em sua comparação ficavaõ sendo nada”.<sup>473</sup>

Consultas a testemunhas diretas, acesso a papéis e livros “autenticos”, ligação filial com um dos nobres que perderam a vida na grande derrota portuguesa: seriam estes expedientes utilizados pela autora para situar seu texto num debate mais amplo sobre o desfecho do Desejado? Jacqueline Hermann chamou atenção para a relação dialógica estabelecida entre diversos textos e autores que trataram o tema desde os primeiros momentos após o massacre do exército português. Em meio a tantos relatos e crônicas, Hermann sugere a conformação de uma “guerra de discursos” entre estes escritos, de tal modo complexa que seu estudo aprofundado revelaria lugares de poder e mecanismos de afirmação próprios do Estado Moderno – mesmo que “apegado a fórmulas e projetos herdados da Baixa Idade Média”, tais como a “guerra santa” ou o “rei guerreiro”. Em meio ao debate, Hermann afirma que muitas vezes estes discursos estiveram mais interessados pelo “lugar ocupado por cada um dos produtores dessas versões” do que por uma busca desinteressada pela verdade.<sup>474</sup>

Não é possível cravar se sóror Leonor de São João acreditava verdadeiramente em sua própria narrativa. Mas, de qualquer modo, a versão sustentada por ela atendia aos interesses e prestava reverências à dinastia reinante, de onde emanavam as disposições que garantiam o bom funcionamento do convento onde foi abadessa. A opção por reproduzir em seu *Tratado* a certeza da morte de Sebastião se presta a esta função, bem como opera da mesma maneira a sua sutil referência a d. Henrique como décimo sétimo – e último – rei português desde Afonso Henriques,<sup>475</sup> o que ia de encontro aos cálculos de d. João de Castro, o mais importante e influente advogado da sobrevivência

472 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 68.

473 Ibid., fol. 65.

474 HERMANN, Jacqueline. El-Ksar El-Kebir. Narrativas e história sebástica na batalha dos três reis. Marrocos, 1578. *História: questões & debates*, Curitiba, v. 45, n. 2, p. 11-28, 2006. p. 25; HERMANN, 1998, p. 112 et seq.

475 “[...] morreu [d. Henrique] em Almeirim no mesmo dia em que nascera, que foi o ultimo de janeiro da era de mil e quinhentos e oitenta, mostrando o ceo grande cometa, e eclipse da lua, *serrandose a conta de dezasete Reis portuguezes delRey Dom Affonço Henriques athe elle [...]*”. SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 70v-71.

de d. Sebastião à batalha de Alcácer-Quibir, e de suas interpretações acerca da revelação que o primeiro rei português teve no Campo do Ourique.<sup>476</sup>

A comparação com a *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa* pode ser útil para iluminar o uso de mecanismo semelhante de aproximação com o rei, num contexto próximo, mas substancialmente distinto daquele em que se iniciou a redação do *Tratado* do Convento de Jesus de Setúbal.

A composição da *Notícia* do Convento da Madre de Deus de Lisboa principiou, a confiar no próprio relato, em 1639. Em um ambiente, portanto, de descontentamento aberto e declarado contra o reinado de Filipe IV de Castela, forjado ao longo de uma década de 1630 povoada de privações e proliferações tributárias e que, apesar de levantamentos anteriores mais localizados,<sup>477</sup> eclodiu de maneira mais violenta e generalizada em 1637. Como dito anteriormente, na *Notícia* os monarcas de um passado mais remoto são lembrados por sua participação nos momentos cruciais da fundação do convento e, até d. Sebastião, as referências a eles são mais diretas e elogiosas. Vários são os trechos que, inclusive, apontam para sua presença no interior do claustro. Teria sido às custas de um comentário disparatado, proferido por uma religiosa “velha que era mui grossa / mais por natureza, que por falta de penitencia”, que d. João III mandou ampliar a claustro e as varandas grandes: topando com o rei nas antigas “varandinhas”, a religiosa teria exclamado: “mas que pequenas, que são senhor estas varandas! ando por

---

476 A visão de Afonso Henriques, descrita em seu juramento, compunha parte fundamental das ideias de d. João de Castro quanto ao retorno de d. Sebastião e à instauração do Quinto Império, expostas já no *Discurso da vida do sempre bem vindo, et apparecido Rey Dom Sebastiam* e mais amplamente desenvolvidas em *A Aurora da Quinta Monarquia*. Tal como foi revelado pelo velho que visitou sua câmara após despertar de seu sonho profético, d. Afonso Henriques, “amado do Senhor”, contaria com a misericórdia divina diante de seus inimigos imediatos e a teria garantida, sobre si e sobre seus descendentes, “a tea decima sexta geração”. Sendo vivo em 1602, de acordo com as formulações de d. João de Castro, o décimo sexto rei, d. Sebastião, momentaneamente “encoberto” como previam a visão do Ourique e as trovas de Bandarra, a mera citação de um décimo sétimo monarca português constituía por si só um posicionamento contrário a estas ideias. CASTRO, João de. *Discurso da vida do sempre bem vindo, et apparecido Rey Dom Sebastiam nosso senhor o Encuberto de do seu naçimêto tee o presente*. Paris: Martin Verac, 1602. fols. 131-135v; CASTRO, João de. *A Aurora da Quinta Monarquia* (1604-1605). Editado por João Carlos Gonçalves Serafim, com supervisão técnica de José Adriano de Freitas Carvalho. Santa Maria da Feira: CITCEM / Afrontamento, 2011. p. 44-67.

477 “Anteriores acções colectivas, sobretudo as desencadeadas a partir de 1629, anunciavam bem a explosão, uma vez fechados os canais da resolução das tensões. O levantamento do Porto e a contestação fiscal documentada já em Lamego e, de modo generalizado, pelo menos em todo o Centro do País ao resistir civilmente à implantação do primeiro real de água, tributo régio, os levantamentos contra os cristãos-novos, em 1630, ou contra o aboletamento de soldados, em Setúbal; e as reacções, em 1631, no Alentejo, ao imposto da repisa do bagaço da azeitona ou contra o recrutamento de soldados são algumas das acções colectivas que anunciam ou iniciam a ‘década de todas as rupturas’”. OLIVEIRA, António de. *Poder e oposição política em Portugal no período filipino* (1580-1640). Lisboa: Difel, 1991. p. 131.

aqui abafando”, o que bastou para que obras fossem postas em marcha, “sem as freiras o saberem”. “Em tudo faziaõ os Reis muita m[er].<sup>cc</sup> a esta caza”, continua o diálogo, antes de revelar o costume do mesmo d. João III de tratar intimamente com suas religiosas:

Febronia. Notavel era a sua devoção, e o amor que nos mostrava; todo o seu gosto era estar nesta caza, comer no nosso Refeitório juntamente com as freiras, falar com ellas, perguntar-lhes se haviaõ mister algũa couza, ou se tinhaõ algũa necessid[ad].<sup>e</sup>, assim como se cada hũa fora sua filha, e a abundancia com q as provia, era espantoza!<sup>478</sup>

A presença de d. João III no claustro parece de tal modo excessiva que a própria *Notícia* inclui, a certa altura, uma consideração, feita por uma de suas religiosas (ou personagens?), sobre até que ponto a prática era saudável: “Jacinta. Não fui eu taõ venturoza que alcança-se esse tempo, p[ar].<sup>a</sup> ver esses Reis Santos, ainda que taõbem cuido, que naõ deixaria de dar inquietação as freiras, continuarem elles tanto câ dentro”. E de fato, ainda que em tom galhofeiro, a personagem/religiosa Claudia relata que sua mestra de noviças, sóror Catherina das Chagas, “ouviu contar, que dissera hũa vez hũa muito velha a El Rey D. João o terceiro / batendo-lhe com a mão nas costas / Rey fora, Rey fora”.<sup>479</sup>

A quebra de protocolo, acompanhada de pancadinhas nas espaldas reais, mais uma vez é realizada por uma madre velha, o que sugere que certas liberalidades vinham balanceadas, na tradição mantida na casa, por uma tensão entre gravidade e senilidade típica das representações feitas de religiosas em idade propecta. Mas a reprimenda chistosa não parece ter surtido efeito, já que d. João III apareceria uma última vez, e já depois de morto, a uma sacristã que saía da “caza do sino” depois de tanger a chamada para as Matinas.<sup>480</sup> E isto para não citar o fato de d. Sebastião ter honrado os costumes do avô de entrar no Convento da Madre de Deus de Lisboa e gozar de uma certa intimidade com algumas de suas religiosas.<sup>481</sup>

478 SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 23v.

479 Ibid., fol. 24.

480 “Maurícia. Sendo a M.ª Soror Angela samcristam, e sahindo hũa noite da caza do sino de tanger às Matinas vio, no Dormitorio a El Rey D. Joaõ o 3.º / que era falecio havia já tempo / com hum menino pella mão, e disse-lhe: aonde este estã, estou eu, de que ficou muy consolada, e certa da gloria de ElRey”. Ibid., fol. 124v.

481 “Metildes. ElRey D. Sebastiam herdou com o Reyno ter nos a mesma devoção que seos Avòs. Camila. Para vos responder houvera de ser viva a M.ª Soror Maria da Conceição, que tantas couzas contava suas, e com tanta ternura, foi Dama de sua avò, e dizia, que quando elle câ entrava depois della ser freira, que nunca a largava, e que quando hera cozinheira, se naõ sahia da chaminè, onde estava dizendo-lhe com os olhos cheyos de agoa: D. Maria, sempre, sempre, sempre haveis de estar aqui?”. SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 24v.

Mas junto com o Desejado findaram os tempos áureos de proximidade entre a comunidade e a casa real. Sobre os períodos sob domínio filipino, com efeito, o que surgem são comentários enviesados, que deixam entrever a insatisfação com o tempo presente. Em conversa sobre a festa de Santa Auta e sobre como ela já havia sido mais venerada no passado, por exemplo, uma das religiosas se queixa do pouco que esta é “conhecida, e festejada”, ao que outra replica dizendo que “naõ era assim em verdade no tempo em que este Reyno tinha Reis, que eraõ devotissimos da santa, e lhe faziaõ grandiozas solemn[da]d<sup>es</sup> em o seu dia”.<sup>482</sup> Observações sobre as relíquias em posse do convento são feitas em tom semelhante, em uma lamentosa comparação entre presente e passado:

Leonarda. Todas as mais reliquias desta caza, quem as deu?

Alexandra. Tudo quazi foi dado pellos Reis, assim as de que se fez o santuario do Coro, como as que ainda estaõ por colocar, e as duas cabeças das onze mil Virgens.

Leonarda. Grande devação tinhaõ os Reis a esta casa, grande gloria dè nosso senhor a suas almas.

Alexandra. Para que he falar no que tanto magoa, sabeis vos, filha, em que estima tinha o Principe D. João Pay de ElRey D. Sebastiaõ as freiras, que no seu tempo viviaõ, que perguntava, quanto lhe custaria canonizalas a todas? e quando se via soð com ellas, punha-se de juelhos, e por mais, que rezistiaõ, lhes tomava a benção, dizendo que o naõ soubesse ninguem.<sup>483</sup>

Trecho suprimido no códice aqui utilizado como referência, mas que sobreviveu em uma cópia anterior (ou mandada fazer a partir de outra ainda subsistente), também reflete essa mesma insatisfação com o presente. Aqui, a bem da verdade, as queixas aludem não só a reis “não-naturais”, mas também à ausência de um paço real, que refletia diretamente no poder de atração de novas religiosas de alta extração social:

Sabina. Ja hoje nao há fervores, nem devação, como a dessa Relligiosa [sórora Clemensia de Jesus], nem se ve nas poucas pertensoras [i.e., *pretendientes*] que ha aos lugares desta caza quando vaguão de hus annos a esta parte, que sendo tanto para [?] há tão poucagente da q convem q as apeteça, enganadas, parese com as vai[dades?] do Mundo, sendo assi que nunca elle foj menos para querer, nem mais digno de se engeitar pello menos neste nosso Reino de Portugal q a falta dos Reis naturais tem tão [?] dos gostos com q as Damas se puderaõ enleiar q pouca desculpa lhes fica em [?] engano.

482 SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 19v.

483 O tópico do príncipe que se rebaixa diante das religiosas é, como se pode ver, recorrente tanto no *Tratado* como na *Notícia*. A diferença está apenas em quais reis são retratados dessa maneira. *Ibid.*, fol. 20v.

Urbana. antes quando avia passo ouve mais ocasioins, ou seria por Deos mostrar que vem de sua poderosa mão ou porq ajudasse verem as S[enho].ras que gozavão as dilicias delle [...].<sup>484</sup>

Os Filipes são citados nominalmente, na *Notícia*, em algumas breves passagens. Na primeira delas, Filipe II surge apenas como intercessor na transferência daquelas clarissas flamengas fugidas de Flandres, que fundariam o Mosteiro da Quietação de Lisboa – de Cathalina del Spiritu Sancto – e que as religiosas da Madre de Deus se recusaram a receber portas adentro do convento – “porque se as vissem aqui acomodadas lhe não faziam convento” –, restando-lhes o abrigo “em as cazas de nossas beatas”, “onde se lhe fez toda a charid[ad]<sup>e</sup> possível”.<sup>485</sup> Numa outra passagem, o mesmo monarca surge como fonte de tribulações para uma das religiosas. Sórora Constança de Jesus – de Gusmão, no século – era filha de d. Afonso de Portugal (1519-1578), Conde de Vimioso, morto em Alcácer-Quibir. Seu irmão, d. Francisco de Portugal (1550-1582), sucederia o pai no título, não houvesse bandeadado para o lado de d. Antônio, Prior do Crato, durante a crise sucessória desencadeada após a morte de d. Henrique.<sup>486</sup> Por esse motivo, Constança de Jesus foi presa e, juntamente com a condessa sua mãe e mais sete irmãs, enviada à Espanha a mando de Filipe II – “[...] e as puzeram em o Cast[elo].<sup>o</sup> de S. Torcas [Santorcaz] junto a Toledo, aonde passaram as incomodid[ad]<sup>es</sup>, e trabalhos que se podem entender”. De volta a Portugal, ela e as irmãs decidiram tomar hábitos em conventos “com grande brevid[ad]<sup>e</sup> [...] antes que ElRey entendesse no negócio de seu Estado”. A escolha das casas em que professariam não foi impensada e, segundo consta, ela foi orientada por um “P.<sup>e</sup> capucho muito santo”. A Constança coube o Convento da Madre de Deus, o que a deixou muito honrada pois não queria “tomar o habito em outra parte”. Nele foi abadessa por quatro vezes, com “grande peito e governo, e authorid[ad]<sup>e</sup>; e assim era muy respeitada dos Prelados, e das Freiras”.<sup>487</sup>

Os lugares e papéis ocupados pela família de Constança de Jesus, que malgrado ter caído em desgraça à ocasião da derrota de d. Antônio, continuou a integrar os quadros da administração central do reino e da hierarquia eclesiástica,<sup>488</sup> fornecem elementos para

484 SACRAMENTO, 1639-1652, p. 299-300 (BNP, Cód. 10998).

485 Ibid, fols. 52v-53.

486 SOUSA, Antonio Caetano de. *Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*. Lisboa: Regia Officina Sylviana, e da Academia Real, 1743. t. X. p. 715-728.

487 SACRAMENTO, op. cit., fols. 81-82.

488 Também eram seus irmãos Nuno Álvares de Portugal (1565-1624), que chegou a integrar a junta governativa de 1621 até a data de sua morte, e fr. João de Portugal (1553-1629), confirmado bispo de Viseu em 1625. OLIVEIRA, 1991, p. 23; PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da

compreender ao menos parte das redes de relações que permearam a política ibérica no período. Uma política que emerge, de fato, bem menos compartimentada que o sugerido por certos paradigmas de distinção nacional estabelecidos a partir do século XIX.<sup>489</sup>

Outra religiosa retratada na *Notícia*, cuja memória nos ajuda a localizar o lugar social do convento – ou, mais precisamente, a posição construída para o mesmo pelo livro de fundação –, é sóror Maria da Conceição. O trecho em que sua história é contada foi escrito em 1644, quatro anos após a ascensão de d. João IV ao trono português. Nele, revela-se outro tipo de relação entre religiosas e rei, mais próxima daquela intimidade que marcou a convivência com os reis de outrora e fundamentalmente distinta da que é endereçada aos Filipes de Castela.

“Mui nobre” e filha de pai estrangeiro, Maria da Conceição era, segundo o relato, conhecida por seus dons de antevisão e presciência. Em uma ocasião, prevendo a derrota de d. João IV num embate contra castelhanos, teria pedido às demais religiosas que escrevessem a parentes seus que iam ao paço dando notícia de “que se não havia de conseguir o intento”. A religiosa que narra essa passagem, Melania, diz que apesar de sóror Maria ter tentado ocultar as origens de tamanha certeza, as demais depois suspeitaram “que a soubera na oração”. Outra, Metildes, relembra recado diferente de Maria da Conceição a d. João IV, mas também conectado aos esforços do monarca para consolidar a dinastia nascente. Um dia, Maria da Conceição teria pedido à própria Metildes que “logo escrevesse a hũa pessoa que o podia dizer a S. Mag[esta].<sup>de</sup>, que mandasse dizer todos os dias tres missas aos Anjos S. Miguel, custodios de El Rey e do Reyno”. Novamente perguntada se esta orientação tinha sido obtida por revelações, negou: “não, mas todas as vezes q[ue] encomendo a nosso senhor El Rey, q[ue] são muitas, me parece que ouço isto: dize dize, será meu pensamento, mas escreveyo”.

Por essa mesma época, o Convento da Madre de Deus de Lisboa era responsável por cuidar dos corporais da Capela Real, papel que também deve ser conjugado com a importância que aquela instituição possuía na organização do cerimonial religioso da monarquia e, especialmente pelos anos que seguiram à Restauração, como “lugar de expressão de uma nova ordem política”.<sup>490</sup> Em certa ocasião, quando os responsáveis por seu transporte

---

Universidade de Coimbra, 2006. p. 437.

489 SILVA, Ana Cristina Nogueira da; HESPANHA, António Manuel. A identidade portuguesa. In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. v. 4, p. 19-47. p. 19-25; TORRAL, Luís Reis. Acerca do significado sociopolítico da “Revolução de 1640”. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 5, p. 301-319, 1984. p. 306-307.

490 Diogo Ramada Curto lembra que o primeiro sermão pregado pelo padre Antônio Vieira na Capela Real, no dia de Ano Bom de 1642, foi dedicado à reinterpretação de textos proféticos usados por sebastianistas, agora sob luz favorável ao novo monarca. CURTO, Diogo Ramada. *A capela real: um espaço de conflitos (séculos XVI a XVIII)*. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, p. 143-154, 1993.

esqueceram de trazer a chave que destravava a pequena arca que os transportava, sóror Maria da Conceição a teria levado diante de uma imagem de Nossa Senhora presente no antecoro e proferido as seguintes palavras: “minha senhora abri este fechinho, porq[ue], como vedes, não ha tempo p[ar].<sup>a</sup> se concertar esta roupa de vosso filho”.<sup>491</sup> Abriu-a.

Nestes trechos mais adiantados da redação da *Notícia*, a figura do rei aparece, então, reatada com o Convento da Madre de Deus de Lisboa e suas religiosas. Não é mais aquele monarca distante, digno de queixas e lamentações. É, ao contrário, um rei próximo. Está ao alcance das religiosas e tanto pode ouvi-las opinar sobre matérias diversas quanto encarregá-las de funções importantes, como a de cuidar dos panos que cobriam o altar de sua capela. Em larga medida, é possível dizer que o longo tempo tomado pela redação da *Notícia* possibilitou a recuperação de um tom laudatório, considerado nas práticas redigidas em 1639 como parte de um passado já perdido. A obra, então, vista globalmente, é testemunha de viragens políticas da história portuguesa e constitui, em si mesma, seu reflexo.

O *Tratado* do Convento de Jesus de Setúbal também sofreu modificações posteriores, e seus últimos adendos datam de 1644. Por isso mesmo, a exemplo da *Notícia*, a obra de sóror Leonor de São João retrata a ascensão de d. João IV ao trono, em 1640. Por conta do tempo que levou a sua redação, os acréscimos de eventos posteriores foram feitos ao final da obra, trecho originalmente dedicado à memória dos abadesados da casa. Portanto, sem figurar no rol dos reis seus benfeitores, a descontinuidade narrativa entre os reinados de Filipe IV e do Duque de Bragança torna-se flagrante não só por uma ruptura no plano discursivo senão também na própria organização capitular do manuscrito.

Na costura que tenta fazer, sem muito sucesso, para retomar o tema da sucessão monárquica, percebe-se o empenho de Leonor de São João por resumir em poucas linhas o muito que se passou entre o último Filipe e a instalação da dinastia dos Bragança. Lembremos, em trecho um pouco mais ampliado, as palavras utilizadas pela autora para encerrar aquela passagem dedicada à morte de Filipe III e à sucessão de Filipe IV, vista páginas atrás, em que se conjugam súplicas e reconhecimento dinástico: .

[...] sucedeohe nos Reinos [a Filipe III de Espanha], e em ser Padroeiro deste Conv[ent].<sup>o</sup> a Mag[estad].<sup>e</sup> delRey Phelipe 4.<sup>o</sup> em Castella e terceiro em Portugal de quem recebemos as esmollas ordinarias e esperamos toda a merçe e favor que costumamos receber de seos antecesores, o mesmo esperamos da Mag[estad].<sup>e</sup> da Rainha Izabel de Borbom nossa s[e]n[ho]ra que Deos guarde por larguissimos annos em Companhia del Rey nosso senhor e do serenissimo Principe Balthezar e mais sucesoã que Deos lhe dé como de continuo pedimos.<sup>492</sup>

491 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 133-135v.

492 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 78, grifo meu.

Anos depois, no entanto, o tom é outro. Argumentando que doenças e achaques de sua idade avançada detiveram a impressão de seu livro nas emendas – que “advertirão lhe eraõ necessarias para as ultimas licenças da Impreçaõ” –, Leonor de São João aproveita para atualizá-lo, inserindo os eventos de importância que ocorreram nesse meio tempo. Dada a magnitude destes, a autora não se furta a afirmar que o atraso na impressão e, conseqüentemente, também suas moléstias e os dissabores de sua velhice, pareciam manifestações do desígnio divino:

[...] e pello que em este tempo tem socedido me rezolvi, e entendo foi ordem do ceo, para que em estas lembranças faça tambem a das grandes merces, que Deos nosso S[e]n[h]or tem feito a este Reino de Portugal, o qual por justos juizos seos chegou a taõ miseravel estado, e fraqueza nos actos da christandade, que se suspenderaõ as Igrejas na Cidade Metropolitana de Lisboa, missas, sermoẽs, e sacramentos em forma, que tudo eraõ clamores ao Ceo, e sentimento dos males que em a terra se hiaõ intitulado, pella fraqueza humana, e se criarem nisto os de menos idade.<sup>493</sup>

A dificuldade em compatibilizar trechos aparentemente discrepantes redundava num silenciamento quanto a que “miseravel estado” era este, exatamente, e como a ele Portugal havia chegado. O *Tratado* se limita, em seguida, a relatar que “o S[e]n[h]or, que nas móres necessidades acode com as grandezas de suas misericordias”, permitiu que os portugueses pusessem fim a estas condições lastimáveis através de uma “santa, e valeroza rezoluçaõ”: a aclamação de d. João de Bragança. Nesta mesma passagem, sóror Leonor de São João relembra outra neta do Venturoso, d. Catarina de Bragança, concorrente direta de Filipe II ao trono quando da morte de d. Henrique em 1580, e aproveita para desenhar alguma proximidade com a falecida candidata a rainha. Assim como fez no momento de incensar os Filipes, portanto, o *Tratado* volta ao passado e à genealogia para situar a dinastia nascente, alinhando as pretensões de legitimidade de d. João àquelas de sua avó paterna:

[...] buscando em o Reino hum Neto do nosso grande Rey, e Snor Dom Manoel, Pay do Illustrissimo Infante, e Principe Dom Duarte, cuja filha foi a serenissima Snra Catherina do estado de Bragança, a qual eu soror Leonor de Saõ Joaõ vi em esta villa de Setuval; antes que tomasse o habito neste sagrado Convento de IESU, no tempo em que morreo nosso christianissimo Rey Dom Henrique, Irmaõ do Pay da dita Princeza, a Snra Catharina, que se apresentou em o Reino, como legitima sucessora delle.<sup>494</sup>

493 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 289v.

494 Ibid., fols. 289v-290.

A partir daí, com efeito, o tom laudatório aos Habsburgos se esboroa. O tempo em que Portugal ficou unido a Castela pela dupla coroa é redimensionado negativamente, a tal ponto que Leonor de São João faz referência à “posse” do reino por Filipe II e seus descendentes, termo que naturalmente deixa margem para o questionamento de sua legitimidade: “[...] mas como a esta Princeza faltaraõ as forças, e com muitas entrou o catholico Rey Dom Phelipe 2.º de Castella, seo Primo Irmão, ficou possuindo o Reino, e os Princepes seo filho e Neto, em cujo tempo presente aconteceraõ as desgraças ditas [...]”.

Reinscrito no tempo mítico da monarquia portuguesa, no entanto, o período filipino é interpretado, quase paradoxalmente, como um tempo misericordioso, já que é em tempos de infelizes sucessos que a mão divina revela sua face restauradora. E assim o excerto continua:

[...] e tambem as grandes mizericordias, com que nosso S[e]n[h]or neste breve tempo tem, e vai comprindo as prophcias, e promessas, que fes a El Rey Dom Afonço Henriques, as quaes sevaõ felicemente cumprindo em prezença, e tempo do nosso virtuosissimo Monarcha o S[e]n[h]or Rey Dom Joaõ o 4.º deste nome, em Portugal, aonde naõ so este com grandes festas, e aplauzos se lhe entregou, mas dentro em o mesmo anno de 1641 se lhe tem oferecido por Irmãos, em armas, com perpetua pás, otros Monarchas, Reis, e Princepes com magnanimas vontade, e presentes de armas, embarcações, e tudo necessario a posesaõ do Reino, hindo cada dia de bem, e melhor esta Monarchia.

A partir deste ponto, a narrativa se volta para o futuro da nova dinastia, materializada na prole do novo rei. Como havia feito, aliás, com a de Filipe IV, vista há pouco:

[...] pello que já Deos permitio a detença em a impressaõ deste Livro, que chegasse té este tempo por grande merce do Ceo darlhe fim com a felicissima, e ditoza memoria do nosso Angelico, e virtuosissimo Monarcha, o Snor Rey Dom Joaõ o 4.º em Portugal, que o Ceo nos guarde, e prospere por larguissimos annos, cõ a serenissima, e virtuosissima Rainha Luiza Fran[cis].<sup>ca</sup> de Gusmaõ, e Princepes Dom Sebastiaõ Theodozio, e as serenissimas infantas a Snra Catharina, e a Snra Joanna, com o Infante Dom Afonço Henriques, que nasceo no fim do anno de 1643 estando o nosso serenissimo Rey Dom Joaõ seo Pay, nas fronteiras de Castella.<sup>495</sup>

A modificação no tom e no tratamento dispensado aos reis é nítida. No caso da *Notícia do Convento da Madre de Deus de Lisboa*, a mudança é mais branda e mesmo mais previsível: nos tempos dos Filipes, há um tom de lamentação em relação ao

495 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 290v (tacha como no original).

presente, substituído, depois da ascensão de D. João IV, por outro decididamente jaculatório e mesmo intimista. Já no *Tratado*, a reverência destinada aos Filipes se transfere ao Duque de Bragança de maneira abrupta, deixando ao tempo dos primeiros “as desgraças ditas”, quase que uma deixa para a posterior recuperação, por d. João IV, da tradição mítica da monarquia portuguesa. Se é bem verdade que as mudanças no texto de Setúbal respondem a uma preocupação editorial, uma vez que a coloração filipina estampada em sua primeira versão já não encontraria respaldo diante do novo contexto político, elas não deixam de refletir também a necessidade de reforçar laços e abrir caminhos para o favorecimento do Convento de Jesus de Setúbal nas decisões e emanações do rei recém-aclamado.

Por esse mesmo motivo, é delicado atar o teor desses escritos a um alinhamento político predeterminado das casas monásticas. Se as próprias narrativas concorrem para construir determinadas imagens desses mosteiros e de suas religiosas, elas não se furtam a, aqui e ali, deixar entrever heterogeneidades em suas composições. O *Tratado* do Convento de Jesus de Setúbal, por exemplo, dá destaque a uma “religioza antiga” que teria pedido a Filipe II que a deixasse orar pela alma de d. Antônio, Prior do Crato, ao que o rei teria respondido positivamente, festejando a petição – “levantandoa em seos braços lhe disse: levo nisso muito gosto e asim peço o facaes, mas naõ fique eu de fora de vossas oraçoẽs para que me ajude e favoreça em tudo o de seo servisso, e bem dos meos Reinos”.<sup>496</sup> No Convento da Madre de Deus de Lisboa, uma outra religiosa era tia de Diogo Soares (c.1600-1649), influente nobre português ligado à administração castelhana que ocupou o cargo de secretário de Estado do Conselho de Portugal em Madri e, depois de 1640, caiu em desgraça no Reino. Sórora Luiza da Madre de Deus, como era chamada, era lembrada por sua reserva e prudência ao lidar com a questão:

Jacinta. [...] me lembro a grande edificaçãõ que me cauzou em a occaziaõ da Acclamaçãõ em que Diogo Soares sobrinho de Soror Luiza perdeo o muito que tinha em Portugal, e sua irmã e may foram prezas, e toda a sua gente mui vexada, do que Soror Luiza nunca disse hũa palavra de queixa nem deu mais demonstraçãõ de sentimento que estar sempre no Coro encomendandoos a Deos.<sup>497</sup>

\*\*\*

Dizer que o Convento de Jesus de Setúbal era necessariamente tendente a legitimar o poder dos Habsburgos e que as religiosas do Convento da Madre de Deus de

496 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 75-75v.

497 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 164-164v.

Lisboa se colocavam ao lado de d. João IV significa reduzir a capacidade de confecção dos livros de fundação como construção de discursos com fins específicos, ignorar a dinâmica da política interna travada no interior desses mosteiros e, mais importante para os nossos propósitos aqui, desperdiçar a possibilidade de observar as cesuras e flutuações que mudanças de ordem política produziam no processo de redação destas mesmas obras.

A manipulação da memória era um ato, como qualquer outro, inscrito no tempo em que se realizava. O alinhamento político é apenas uma das contingências que determinavam a escritura dessas obras, com repercussões diretas na perícia das religiosas em construir e utilizar um conjunto de procedimentos que permitissem seu acesso à vontade real ou suas vitórias em pequenos conflitos locais. Os livros de fundação são construídos como veículos dessas negociações. Eles acumulam a função de interferir em seu desenrolar, mas ao mesmo tempo são fabricados para legar às religiosas vindouras o conhecimento das práticas necessárias para que elas atuassem diante de questões semelhantes, num futuro já esboçado no tempo da escrita. A esse intuito pedagógico de fundo prático alinha-se outro, no entanto, mais preocupado com a transmissão de um ideal de vida religiosa que se quer perenizar. Como visto mais atrás, se nem todos os livros de fundação do século XVII português compartilhavam da mesma verve narrativa quando se tratava de inserir a trajetória de suas comunidades em contextos políticos mais ampliados ou de pormenorizar as transações que concerniam aos erários conventuais, todos eles cuidavam de fazer memória das religiosas que habitaram os conventos.

Mas, mesmo no momento da comunicação de um modo idealizado de vivência contemplativa com fins educativos, outros fatores entravam em cena, interferindo na escrita conventual. E essas interferências resvalavam tanto no conteúdo veiculado nos livros de fundação quanto no formato escolhido pelas autoras para difundi-los.



# *Capítulo 4*

---

**REGISTRAR, EDUCAR, EMENDAR**



O 29º capítulo da segunda parte do *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* principia por descrever os sinos que, em sistema binário, ocupavam o campanário da casa. Ambos, fundidos a partir de “ricos metais”, traziam gravados em relevo, em suas laterais, os nomes de Manoel e Maria, “que são os de deos e de sua may, e do Rey e da Rainha que os deram”.<sup>498</sup> Com o menor deles, explica o *Tratado*, tangiam-se as segundas de todas as horas canônicas e as terceiras dos dobres de até segunda classe. Com o grande, as primeiras das horas canônicas, as segundas de todos os dobres e as terceiras de primeira classe, além das missas, pregações, sinais de defuntos, procissões solenes ou populares que fossem até a igreja do convento. Também se tangia o sino grande “nas grandes tempestades”, “aplacandoas por ter particular benção para isso”.<sup>499</sup> A varanda junto ao coro, prossegue o relato, era lugar de uma campa de palmo e meio, equipada com corda que alcançava a claustra de baixo, junto à portaria. Por cima, tangia-se esta campa uma única vez, ao acabar da missa, como forma de chamar as religiosas a suas atividades e obrigações gerais. Tocada duas vezes, com um breve espaço entre as pancadas, esta mesma campa sinalizava o momento das obediências gerais e das disciplinas. Já tocada “despaço” – ou seja, lentamente –, fazia anúncios diversos: assim eram indicados o momento de reunirem-se as religiosas em comunidade no refeitório, após a Noa; o de recolhimento e de guarda do silêncio após as Completas; o ajuntamento necessário para a realização de procissões; a reunião das madres discretas em conselho etc. Acionado por baixo, pelo mecanismo que o ligava à portaria, entretanto, o mesmo sino anunciava a entrada de estranhos no convento (“medicos e o mais que convem”), chamava as religiosas a trazerem suas roupas para que as servas de fora as lavassem ou convocava as oficiais à entrada do mosteiro (com seis piques, solicitava-se a presença da vigária; com cinco, a

---

498 Aqui, sóror Leonor de São João faz um jogo de palavras com o nome alternativo de Jesus (tal como em Isaías 7, 14 ou Mateus 1, 23) e o rei português, o que resgata de maneira incidental a associação entre a monarquia lusitana e os desígnios divinos, apontada no capítulo anterior.

499 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 137.

da enfermeira; com quatro, três, dois e um, a da galinheira, da boticária, da provisora e da sacristã, respectivamente).<sup>500</sup>

O *Tratado* segue esmiuçando, ainda nesse mesmo capítulo, o sistema de campas e sinos que marcava a vida no Convento de Jesus, tanto no que diz respeito às tarefas cotidianas quanto a eventos esporádicos. O grau de detalhamento é tal que sóror Leonor chega a descrever os canos de ferro que, atravessando os muros e paredes dos edifícios, abriam passagem para redes de cabos e permitiam o acionamento das campainhas à distância. Esse era o caso, por exemplo, daquela presente na portaria, cujo cordame era acionado por gente de fora que acorresse ao torno, ou da que, situada no antecoro, era posta em funcionamento pelos confesores desde a casa do confessorário.<sup>501</sup>

O nível de minúcia descritiva deste capítulo não constitui uma singularidade nesta segunda parte do *Tratado*. Em verdade, é possível afirmar que este segundo bloco textual do livro de fundação do Convento de Jesus de Setúbal (e os 31 capítulos que o compõem) cuida exatamente de oferecer um guia pormenorizado do funcionamento daquela instituição. Os capítulos que vão do VIII ao XVIII, por exemplo, conformam um bloco sobre os rituais praticados em seu interior. O VIII trata de explicar como as religiosas deveriam acudir às horas canônicas, chegando ao ponto de detalhar a sequência dos movimentos tomados por elas durante sua execução: tangidas as Matinas, por exemplo, vai a sacristã ao dormitório “esperar as que dormem com devotas palavras”; erguem-se as noviças e recém-professas primeiro,

[...] e asi ellas como as demais a entrada do choro bejaõ o chaõ e poemse em oração ante o santissimo sacramento; juntas todas feito sinal pella que prezide e que tem cargo vai tanger a seg[un].<sup>da</sup> e feito sinal pella hedomadaria, dizem matinas rezadas ó entoadas com muita pausa e concerto, inclinações, genuflexões, e o mais que ordena o ceremonial.

Os capítulos de X a XV, tanto mais extensos quanto minuciosos, se atêm às cerimônias levadas a cabo em algumas das principais datas do calendário católico (Natal, Semana Santa, em especial o Sábado Santo) e nas procissões gerais e particulares.

É evidente que, de um ponto de vista ampliado, capítulos como estes franqueavam aos de fora a possibilidade de entrever o cotidiano do Convento de Jesus de Setúbal. Não à toa, um dos frades da Província dos Algarves destacados para conceder licença à impressão do *Tratado* ressaltava o papel que sua autora, tal “como outro Colon [Colombo]”, desempenhou ao ser a “prim[e].<sup>ra</sup> q[ue] descobriu ao mûdo as ricas Indias das heroycas virtudes, e

500 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 137-137v.

501 Ibid., fols. 138-138v.

preclara Religião daquelle sagrado Conv[en].<sup>to</sup>,<sup>502</sup> Mas de um ponto de vista formativo e de comunicação de um legado patrimonial e memorialístico, estes capítulos também serviam para orientar comportamentos dentro do claustro. E esta função parece estar direcionada, inclusive, a atuar desde fora do convento, preparando as interessadas em ingressar nele e orientando-as quanto ao estilo de vida praticado em seu interior. Por outro lado, patenteava esse mundo interior ao “outro mundo” exterior, que tantas vezes criticava, apontando-lhe os defeitos, as faltas e a vida relaxada, ao mesmo tempo em que oferecia algumas razões da admiração e do prestígio que rodeavam ou deviam rodear o convento.

Assim é possível entender os primeiros cinco capítulos desta segunda parte do *Tratado*, concentrados nos aspectos iniciáticos da vida religiosa. Isto parece natural, aliás, para a própria sóror Leonor, que opta por começar seu relato a partir do “tempo e dia em que recebemos o habito, e nos entregamos por esposas de Christo Crucificado”. O primeiro capítulo desta segunda parte descreve, então, desde os protocolos internos necessários para uma nova admissão de noviça até os rituais que envolvem sua recepção e sua entrada no mosteiro. Leonor de São João ilustra passo a passo todo o processo: a inquirição sobre os modos de vida e costumes daquela que pretende tomar hábito, realizada pela abadessa; a apreciação de sua intenção por toda a comunidade, que sufraga o pedido em presença de frades de reconhecida gravidade;<sup>503</sup> a ida, na véspera da entrada, da pretendente e seus responsáveis à capela-mor, onde o confessor a examina e a faz conhecer as asperezas da vida religiosa; a entrada, por fim, da noviça e todo o aparato que envolvia aquele rito de passagem.<sup>504</sup>

502 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 3v.

503 O *Tratado* inclui, da mesma forma, o modelo de pronunciamento do escrutínio feito diante da comunidade e de testemunhas: “estes são os votos que se tomaraõ neste Con[vent].º de JESUS para nelle entrar N. filha de N. e de N. em prezença do padre fr. N. e eu Fr. N. que o escrevi em tal mes, dia, era; e tendo a maior parte dos votos fica tomada”. *Ibid.*, fols. 82v-83.

504 “[...] a tornaõ a trazer com maiores aparatos e preparaçaõ devida a tal acto, confeçandose ao Padre Confessor do convento que asim o mando o nosso estatuto, assiste na missa no meio da Capellamor com hum sirio de oro diante o qual vai oferecer á oferenda ao sacerdote que sia a missa levandoa o Diacono e subdiacono ao ultimo degrao e a poem a parte do Evang[el]h.º athe o sacerdote cumungar, o que lhe dá logo a ella a Sagrada Cumunhaõ, recebida ante o altar aonde ofereceo o sirio, a tornaõ ao lugar do Evangelho athe se acabar a missa, e a bençaõ do habito, corda, tunida, e veo, que esta tudo no altar em hum prato de prata este tras o diacono em a prociçaõ que se faz com a cruz levantada e a solemnidade posivel, os religiosos revestidos o Padre Confessor tras a noviça pella mão athe ás portas do convento, em cuja primeira caza está a Madre Abadeça, e as mais religiozas convocadas a capitulo a dous choros com os veos baixos athe a cintura, cirios acezos em as mãos cobertas com a manga do habito, e asim duas aos lados da otra que está em meio tendo o crucifixo perto das portas aonde chegando o Padre Confessor com a Noviça dá tres pancadas e logo a M.º Abb.ª e Porteiros abrem as quatro fechaduras que a porta tem, e corrida a tranca se abre, a Noviça toma a bençaõ a seos Pais e entrando se ajoelha aos pés do Crucifixo, o qual a M.º Abb.ª toma nas mãos, e o entrega nos braços da nova Esposa sua, e ella se lhe oferece com o Espirito, e palavra que o mesmo S[e]n[h]or lhe inspira”. *Ibid.*, fols. 83-83v.

Fazer conhecer as durezas da vida contemplativa era um ato considerado fundamental antes da aceitação da aspirante a noviça. A necessidade de proceder assim também exigia uma última averiguação de sua real vontade, imediatamente antes de sua entrada no convento, atitude que seguia de perto os decretos de Trento sobre a admissão de novas religiosas e suas preocupações quanto à tomada forçada de estado<sup>505</sup> e em relação à má formação dos quadros de regulares.<sup>506</sup> Mas este aprendizado prosseguia durante o período formativo da futura religiosa, isto é, durante o tempo em que ela permanecia como noviça e no primeiro ano seguinte à sua profissão. No Convento de Jesus de Setúbal, a julgar pelo que nos faz conhecer o *Tratado*, a “criação das noviças” começava logo no dia seguinte à sua entrada no mosteiro. A mestra encarregada de sua formação principiava por lhe mostrar os serviços mais humildes, ligados à limpeza da casa, além de introduzi-la aos rituais que marcavam o cotidiano conventual, ensinando-lhe a tanger campas e sinos nos horários adequados e, sentando-se junto a ela nas últimas cadeiras do coro, a se comportar e como proceder naquele espaço – “ensinandoa a reger as regras do ofício divino, e ceremonias, e tempos em que hade acudir a acender as candeas, e mais serviço”.<sup>507</sup>

“Ainda no primeiro dia, a noviça recém-chegada também era apresentada à “escolla”, um espaço físico em separado onde noviças e recém-professas se reuniam diariamente para lições e, mais que tudo, admoestações e castigos. Ainda que parte das atividades de formação envolvesse leituras coletivas de obras como a “Criação dos Noviços”, de São Boaventura, ou “outras semelhantes”,<sup>508</sup> a tônica da educação reli-

505 Apesar de Trento prever a excomunhão a quem forçasse a entrada de mulheres na vida religiosa, esta norma permanecerá quase que letra morta, dado que um confronto aberto de uma donzela com seus pais ou responsáveis a condenava a uma espécie de morte social. O SACROSANTO, e Ecumenico Concilio de Trento. Lisboa: Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781. p. 395-397; POUTRIN, 1995, t. II, p. 39.

506 “Attendendo o santo Concilio á liberdade das donzellas, que se hão de consagrar a Deos, estabelece, e determina; que se a donzella, que quizer tomar Habito Regular, tiver mais de doze annos, o não receba sem primeiro o Bispo, ou estando ele ausente, ou impedido, o seu Vigario, ou alguém a expensas delles deputado, examinar a vontade da donzella: se foi comstrangida, ou enganada? Se sabe o que faz? E se a sua vontade for reconhecida piedosa, e livre, e tiver as condições, que se requerem conforme a Regra daquelle Mosteiro, e Ordem, e tambem o Mosteiro for idoneo, seja-lhe livre o professar; e para que o Bispo não ignore o tempo desta Profissão, esteja obrigada a Prelada do mosteiro a avisallo hum mez antes; e se a Prelada não der parte ao Bispo, fique suspensa do officio pelo tempo que ao Bispo parecer”. O SACROSANTO..., op. cit., t. II, p. 393-395.

507 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 85-85v.

508 Ibid., fol. 85v. A obra em questão é, muito provavelmente, “Breve forma dos noviços ordenada per sam Boavêtura pera enformaçam da vida spiritual, & das virtudes & do aproveitamento dos religiosos”, traduzida para o português e publicada em 1562 por fr. Marcos de Lisboa junto com outros três textos de fundo prope-dêutico do santo de Bagnoreggio. A impressão dessas obras também deve ser incluída no esforço de fr. Marcos por fornecer à ordem um conjunto de textos redigidos por seus fundadores, guiado pelo desejo de retorno às origens propagado pelas reformas que atravessaram o século XVI. Ainda que a “Breve forma...” não tenha

giosa estava assentada na modelação de corpos e espíritos e na introjeção do ritmo de vida conventual e de conceitos caros à vida religiosa em comunidade. Ou seja, o termo “escolla”, modo pelo qual as próprias religiosas se referiam a este espaço em separado, mas também às religiosas que lá atendiam – “as da escolla” –, deve ser entendido menos em sua acepção ligada ao estudo e à aquisição de saber letrado e mais à preparação para o desempenho de papéis socialmente esperados para elas.<sup>509</sup> Assim, compreende-se que o *Tratado* insista nos aspectos exteriores e repetitivos do comportamento claustral, que deveriam ser mimetizados ao ponto de se tornarem naturalizados. Essa tônica revela o quanto a educação religiosa, tomada nesse seu sentido ampliado, passava pelo controle corporal, pela modificação de seus hábitos e de seus modos de comportamento.<sup>510</sup>

Coordenado ao programa confessional do ramo coletino, marcado por uma feição ascética e penitencial rigorosa,<sup>511</sup> o *Tratado* insiste em repisar as regras, usos e costumes que deveriam ser assimilados, ao ponto de transcrever textos preformulados e preparados para serem ditos pelas neófitas regularmente.<sup>512</sup> Os capítulos III e IV esclarecem

---

sido dirigida às clarissas diretamente, o texto que dá nome ao volume publicado em Lisboa, o “Tractado da perfeição da vida”, foi sim endereçado a uma “sua irmã freira de sancta Clara”. Da mesma maneira, fr. Marcos dedica sua republicação, já vertido em português, à sóror Inês do Espírito Santo, então abadessa do Mosteiro da Esperança de Lisboa. BAGNOREGGIO, Boaventura de. *Tractado do seraphico Doctor S. Boaventura chamado, Da perfeição da vida, em que claramente insina o sancto os caminhos pera a perfeição, specialmente das pessoas religiosas*. Lisboa: Ioannes Blavio, 1562.

509 Essa perspectiva, ao passo em que se divorcia de uma leitura depreciativa da educação feminina moderna ao recusar que parâmetros definidores da educação masculina sejam aplicados indistintamente às mulheres, permite também a visualização de zonas de especialização eminentemente femininas. Afinal, educação significa, hoje como no período em questão, o preparo de discípulos para o desempenho de comportamentos previstos de acordo com os lugares que ocuparão em suas comunidades – “Criação; êsino para a direcção dos costumes”, dirá Bluteau. WHITEHEAD, Barbara. Introduction. In: WHITEHEAD, B. (ed.). *Women’s education in early modern Europe: a history, 1500-1800*. New York and London: Garland, 1999. p. X-XII; BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino, aulico, anatomico, architectonico [...]*. Coimbra: no Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1713. v. II, p. 246-248.

510 BARANDA, 2010, p. 51.

511 SOUSA, 2002, p. 452-453. Elisabeth Lopez notou como o sofrimento e a dor (encarada mesmo em sua manifestação física) são componentes importantes na própria trajetória de Coleta de Corbie, tal como exposta na *legenda* de Pierre de Vaux. Ali, o sofrimento físico, de origem divina, assume um valor educativo ao purificar os sentidos e submeter o corpo à alma. Já nos escritos da santa, a tendência depurativa da punição física já aparece no décimo terceiro capítulo de suas *Constituições* (décimo quarto, na versão portuguesa de Diego de Leiria), apesar de, nele, não constar a mesma minúcia catalogadora de transgressões e punições testemunhável no *Tratado*. LOPEZ, 1994, p. 116-118; BNP, II.208, “Começam as declarações e estatutos da ordem das sorores de sancta clara...”, fols. 59-60.

512 Este é o caso de duas “acusações” transcritas no capítulo IV. A primeira delas, composta para ser seguida pe-

que, enquanto estivessem “na escolla”, noviças e recém-professas tinham a obrigação de “dizer as culpas” diariamente, ao jantar, postas de joelhos em meio ao refeitório. O programa das culpas – que era a humilhação autoinfligida, entendida como manifestação do desprezo de si – guardava ainda algumas particularidades, a depender do dia da semana: às segundas-feiras, as noviças estendiam-se no chão, à entrada no refeitório, para que toda a comunidade passasse “por cima dellas”; às quartas, noviças e professoras comiam ao chão; às quintas, beijavam os pés das que se sentavam às mesas; nas sextas, comiam pão e água, com os rostos voltados para o solo, e pediam por misericórdia e disciplina à abadessa.<sup>513</sup> A cada falta conhecida era prevista uma punição específica. A que olhasse “descompostamente no choro” teria os olhos vendados por um atafal, cinta de pano utilizada para cingir a cauda de bestas de carga; a que falasse palavras desnecessárias fora da “escolla” teria a boca atravessada por um naco de pão; as que não fizessem “profundas inclinações ao gloria patri, e mais ceremonias no choro” carregariam um objeto pesado pendurado no pescoço, para que assim ficassem “bem inclinadas”.<sup>514</sup>

Negligência e preguiça no Ofício Divino, assim como baixa assistência ao coro; falta de obediência ou humildade no trato com as veteranas, o que incluía também má vontade ao realizar o que lhes era comandado; pouco cuidado na execução de tarefas

---

las “da escolla” no momento de dizerem suas culpas. A segunda, “para quando as Noviças pedem os votos da profiçãõ”. Ambas carregam as cores nas passagens destinadas a apresentar as faltas e inobservâncias, para não mencionar ainda que o fato de algumas faltas figurarem prefixadas nesses modelos de “acusação” levanta a possibilidade de, de fato, não haver espaço para que uma religiosa (ou pretensa religiosa) se considerasse totalmente livre de culpas: “Madre digo minha culpa a Nosso Snor Deos e a V.R. e a estas Madres e Irmãs de todos meos desfalecimentos e negligencias, que cada hora cometo em especial me acuzo do officio divino, que rezo sempre com muita perguiça e negligencia e poca devaçãõ não estando nelle com aquella disciplina e reverencia que devo, nem fazendo as preparaçoẽs, inclinaçoẽs e seremonias como sou obrigada, mas antes pello contrario digo minha culpa que não sou obediente a V.R. e a nossa Mestra [...], digo minha culpa que não tenho aquella reverencia a V.R. e a Nossa Mestra, e a todas estas Madres não falando nem respondendo com aquela humildade e mortefiçãõ que sou obrigada,, Digo minha culpa que não guardo a Santa pobreza em todas as couzas de meo uzo, e da Santa Religião como devo e sou obrigada, digo minha culpa que não guardo silencio em todas as partes e lugares com as Madres profesas como devo e sou obrigada [...]”. SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 90-92v.

513 “[...] a mais velha das que estão em terra, ou huma se he só, fas o sinal danto tres pancadas com a faca em um pucaro, e preguntada por huma das que servem á meza o que quer posta de joelhos respondem q tem feito a penitencia e pedem Mizericordia, dito algumas vezes manda a Prellada que se deixem estar, e tenhaõ paciencia, e o fazer athe pedir segunda ves Mizericordia, e mandalhe a Prellada dizer huma Ave Maria rezada de joelhos vem ao lugar da culpa diante da meza grande e dita respondido pella prellada, Deos vos perdoa, replica dis Nossa Mestra que por meos desfalecimentos me dem huma disciplina, e se são mais de huma pede o mesmo, Reponde a Prellada, a Madre vossa Mestra vos fará charidade, ellas se vão debruçando no chaõ soltando dos ombros o habito e tunica athe a cintura, a Mestra de joelhos lhe afasta o veo, e toucado dandolhe com as varas os acoutes que quer começando pella mais velha”. Ibid., fols. 89-89v.

514 Ibid., fols. 89-90.

da vida diária (como na hora de temperar os alimentos ou manusear os utensílios da cozinha – as religiosas deveriam listar todas as louças que haviam quebrado, ao pedir os votos da profissão); desapego insatisfatório com os objetos de uso pessoal; descon-trole corporal, materializado em olhares indecorosos ou palavras ditas fora de hora ou lugar. Estas eram algumas das faltas previamente catalogadas e, podemos supor, esperadas nas atitudes de uma noviça ou recém-professa. Naturalmente, todas elas também se comunicam com algumas das características previstas e valorizadas no comportamento das religiosas, assentadas nos votos de profissão, quando uma noviça prometia a Deus, à Virgem Maria, a São Francisco e a Santa Clara “guardar esta forma de vida das sorores pobres” e viver “em obediencia, sem proprio e em castidade, guar-dando clauzura perpetua”.<sup>515</sup>

Como o *Tratado* do Convento de Jesus de Setúbal, a *Notícia* da Madre de Deus de Lisboa também reserva a sua segunda parte para descrever as asperezas da vida con-templativa e compará-la com aquela levada no século, demarcando as fronteiras que as separavam e as dificuldades normalmente enfrentadas pelas que tomavam o hábito na casa, em seu processo de adaptação. Diluído este tema no formato dialógico do livro de fundação e distribuídos os percalços relatados por diferentes religiosas, a *Notícia* talvez permita perceber melhor do que o *Tratado* a dimensão pedagógica dessas passa-gens. A sensação de que aquelas dificuldades eram enfrentadas por todas, e não apenas pelas menos virtuosas, fica assim mais evidente.

A segunda prática da *Notícia*, supostamente levada a cabo na primeira oitava do Natal, se desenvolve a partir de reflexões sobre o presépio. A abadessa, ao iniciar a conversa, dirige-se a Eufrazia, uma noviça, e pede que ela diga às demais o que mais a admirava naquele “Deus feito homem”. A resposta de Eufrazia, então, é construída num paralelismo entre o menino Jesus do presépio e o noviciado. O que mais a impres-sionava, em suas palavras, era ter testemunho da “sabedoria eterna emmudecida” que, naquela criança, parecia-lhe dar o norte no comportamento de uma neófita: “de como ha de ser calada, e fazer-se em tudo como hũa minina para entrar em o Reyno dos Ceos”. Menina “em ão saber falar, como falava no Mundo, nem de couza alguã dele”. Mas também não entender as matérias da religião como as entendia até ali, mas sim como “lhas ensinarem, e para imprimirem nella todos os estilos, e costumes da caza, como nos mininos se imprimem as primeiras palavras, que lhes ensinaõ a falar, que não sabem dizer outras, e dessas se servem para tudo”. Por fim, finalizava, era preciso ter tanto amor aos preceitos da Regra e aos estatutos com que eram criadas como aquele votado pelos meninos “ao leite que os sustenta”.<sup>516</sup>

515 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 95-95v.

516 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 27v-28.

O diálogo segue adiante com uma afirmação polêmica da própria Eufrazia, depois da abadessa assegurar que ela seguia bem pelo caminho de apertos e rigores que prometera guardar. É que Eufrazia, então, declara que a aspereza da vida conventual lhe parecia tão suave ao ponto de achar impróprio que a abadessa se referisse a suas obrigações com este termo: “rigores”. Nesse ponto, uma terceira religiosa, Luduvina, irrompe no diálogo:

Por que, nossa Irmã, não vos custa nada jejuar sempre? E agora nestas outavas, não poder comer hũa castanha, ainda que a dezejeis m[ui].<sup>10</sup>, e à noute ser a consoada taõ estreita, q[ue] estou aqui morta por comer hũa quejadinha, que me deu hũa freira de hũas, que lhe mandaram [...].

A conversa entra então numa escalada de provocações entre duas religiosas, Luduvina e Leonarda, sobre as diferenças entre o jejum da Igreja e o jejum proposto pelas regras e estatutos clarianos – e a obrigação de guardá-los, ambos, com igual afínco.<sup>517</sup> Mas retorna a seu eixo principal, que é, afinal, o de Eufrazia e suas impressões sobre a vida religiosa. A partir desse ponto, a *Notícia* elabora, sempre seguindo sua estrutura coloquial, uma espécie de jogo cujo objetivo é o das demais religiosas descobrirem o que mais estorvava a noviça em sua nova vida: “[...] mas dizei Eufrazia, em nada achais rigor?”, pergunta Leonarda; “em muy poucas couzas, adevinhem agora quaes saõ”, responde-lhe.

Seriam o frio nos pés descalços ou as dores “que nelles se passaõ com as tomaduras das solas de esparto”, ou as esfoladuras, topadas e “outros trabalhos que nisso há?”, arrisca a abadessa. “Não o sinto muito, graças a Deos”, responde a noviça. Seriam então a túnica de lã colada ao corpo, ou o “habito de Burel”? Ou o fato de dormir “vestida com toda essa fataria, e cingida com a corda”, cujos nós incomodavam, ou o soqueixo feito de pano grosso, “que no veraõ não he bom regalo?”, pergunta a Vigária. “Nem isso, sinto muito”, diz-lhe Eufrazia. Também não eram a repugnância no serviço das enfermas ou das coisas humildes – “Seja Deos louvado, exercicio he esse, que me

517 “Abb.<sup>a</sup> Couza de ovos, não he licito consoarem-se, comestes vos já as castanhas, e paõ, que vos deraõ? / Luduvina. Já, mas estou morrendo de fome. / Leonarda. Ainda bem, já que fostes taõ tola que destes conta dessa quejadinha a M.<sup>e</sup>, e a não comestes às escondidas. / Abba. Ah! sim, senhora, esses concelhos dais vos, deveis de vos aproveitar delles muitas vezes. / Leonarda. Ainda mal, porque eu não tenho cabedal p.<sup>a</sup> fazer algum dia por maravilha. Sey de letrados, que posso, como não for couza, que leve hũa gema inteira de ovo neste jejum de todo o anno, que nos da Igreja bem sei que não pode ser. / Abb.<sup>a</sup>. E por que se não hã de jejuar o jejum da Regra com a mesma perfeição que os da Igreja. / Metildes. Bem vos aviastes vos Leonarda em vos meterdes em tal alteração com a M.<sup>e</sup> Abb.<sup>a</sup>, não o era ella quando eu fui noviça, e porque em hũa destas fogueiras comi huã queijadinha, por a M.<sup>e</sup> nossa Mestra mo mandar, fez couzas, como se se houvera de soverter esta caza por tal peccado, e como se eu já tivera prometido a regra”. SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 28-29.

dâ particular gosto!” –, o frio intenso enfrentado na cozinha ou a extenuação de seus serviços, os perigos ou os fumos das fornalhas da destilaria da botica, lembrados por Febronia, Alexandra, Jacinta, Felicianna, Metildes e Mauricia. Nem a dieta tediosa e insossa, lembrada por Macrina, o rigor na guarda do silêncio, com o qual se debatiam Camila e Erena, o sono que assolava noviças, segundo Cláudia, ou o filtro das correspondências feito pela abadessa e as escutas que acompanhavam qualquer conversa entre religiosas e pessoas de fora, como lembra Camila.

Os rigores que realmente estorvaram Eufrazia, e isto é revelado ao leitor – ou ouvinte – algumas folhas adiante, foram dois. Primeiro, o estranhamento de não conhecer ninguém no convento da Madre de Deus quando da sua entrada, e, daí, não saber “como havia falar”, como “havia de haver” e nem de quem se pudesse fiar “neste novo Mundo”, “sem saber nada delle, se não como huã estrangeira, e peregrina”. O segundo, a saudade da mãe e dos irmãos que deixara no século, da qual conseguira se libertar aos poucos.<sup>518</sup>

Imersos na profusão de exemplos invocados pelas demais religiosas em seu afã de adivinhar o que mais a incomodava – um estendal de comentários e amostras que põe ao léu as dificuldades da vida cotidiana no convento –, no entanto, esses dois empecilhos restam quase pontuais dentro do esquema geral deste trecho da *Notícia*. Ou seja, as dificuldades enfrentadas por Eufrazia não constituem exatamente o centro sobre o qual se desenrola o diálogo, mas basicamente um pretexto para que fossem arroladas todas as outras citadas por suas irmãs na religião. Incluído, nessa lista, o regime de culpas, admoestações e penitências que, como vimos mais atrás, marcava o estilo de vida coletino.<sup>519</sup>

Os livros de fundação das casas coletinas portuguesas dispõem, assim, de dois mecanismos de veiculação do modelo de religiosa perfeita. Um primeiro, assentado na transmissão dos usos e costumes de maneira mais direta: no esquema mais “cronístico” do *Tratado* de Setúbal, esta abordagem resulta na elaboração de um trecho exclusivamente dedicado a elencar as obrigações fundamentais de uma religiosa e, por tabela,

518 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 29-34.

519 “Macharia. Cuido que o que muito vos mortifica [dirige-se ainda a Eufrazia], são as penitencias que se uzaõ fazer quando se cometem culpas, porque não ha duvida que nos envergonhamos de entrar no Refeitório com as mezas cheyas de Freiras com hum pão na bocca, se falamos alto, ou com as mãos atadas atras, se damos pancadas com as janelas do coro, ou com os pes, se andamos rijo nos lugares de silencio, ou com os olhos tampados com hu pano se temos algũ descuido na mortificaçaõ de olhar, ou com cacos ao pescoço se quebramos algũ prato, ou quarta. / Vigaria. Muitos dias ha que eu não vejo fazer outras que são mais trabalhozas, que essas; porque se fechavam mal as janelas do Dormitorio, diziaõ culpa com a escada de maõ em que se sobem para as fechar ao pescoço, e depois que diziaõ culpa, o punhaõ no chaõ, e deitavaõ-se com a cabeça nelle, atè que as Abb.as as mandavam levantar, e isto cauzava mortificaçaõ que baste [...]”. *Ibid.*, fols. 31v-32.

apontar as características consideradas virtuosas no cumprimento das mesmas; na *Notícia*, por outro lado, em respeito à sua estrutura dialógica, esta mesma orientação é amalgamada ao fluir dos colóquios. Em ambos os casos, os discursos se voltam prioritariamente às noviças, o que ressalta o intuito pedagógico dessas passagens.

O outro mecanismo de comunicação de um quadro de comportamentos tidos como exemplares recai nas vidas de religiosas, presentes também em abundância nesses textos. Como visto anteriormente, os livros de fundação se apoderaram de uma tendência editorial, corrente à época, de produzir e publicar relatos biográficos de homens e mulheres crescidos em virtude. Apesar de adaptarem as dimensões dessas biografias devotas a seus limites mais reduzidos e a suas intenções institucionais mais localizadas, já que não são atrelados às tentativas de promoção de cultos oficiais e o intuito de edificação espiritual parece restar circunscrito ao interior das próprias casas, os livros de fundação mantiveram a organização interna desses textos, dividindo-os em uma estrutura tripartite em que a primeira parte analisa o período que precede a entrada no convento, a segunda foca na vida conventual e nas qualidades da biografada e a terceira e última cuida de retratar a sua morte, normalmente indicando “a perseverança na virtude por parte da religiosa cuja vida se extinguiu”.<sup>520</sup>

De maneira geral, é possível dizer que as modalidades prescritivas e as que se valem de *exempla* diferem em alguns aspectos fundamentais na construção de um modelo de vida religiosa. Por um lado, enquanto as primeiras são apresentadas de uma perspectiva regral, obviamente, mas também punitiva e negativa (utilizam-se de comportamentos desviantes como mote para sua reabilitação, desde que fossem seguidos os passos indicados nessas mesmas passagens), os relatos biográficos são construídos a partir de um modelo de proposição positiva. Estes últimos indicavam o caminho virtuoso, por assim dizer, com a promessa de redenção futura. Tanto num como noutros casos, o substrato comportamental basilar restava o mesmo: o ideal de religiosa perfeita era o daquela obediente, frequente em suas orações, silenciosa, isolada em suas atribuições e penitente.<sup>521</sup> Mas, e aqui jaz outra diferença essencial entre as abordagens, os relatos biográficos incluíam descrições daqueles prêmios obtidos pelas que trilhavam o caminho da perfeição. Também tributário daquela tendência editorial das

---

520 BELLINI, 2006, p. 84.

521 Essas características não são exclusividade das fontes de que trato aqui, e emergem de maneira sistemática em um *corpus* mais ampliado. Permito-me remeter a trabalho anterior que, realizado por meio de tratamento estatístico de relatos biográficos presentes nesse tipo de literatura, apontou a recorrência desses comportamentos considerados ideais na vida consagrada feminina. BELLINI, Lígia; PACHECO, Moreno Laborda. Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII. *Revista de História*, São Paulo, n. 160, p. 147-167, 2009. p. 153-161.

vidas é o gosto, nesses livros de fundação, pelo registro de revelações, visões e manifestações extraordinárias de toda sorte.

Enquanto rodeassem caminhos reconhecidamente seguros e aprovados para o progresso espiritual de suas leitoras, mesmo que muitas vezes trilhassem rotas revestidas da violência ascética que coloriu os horizontes devotos do século XVII<sup>522</sup> e que vemos refletidas em práticas sisudas e austeras de religiosas dos conventos de Jesus e da Madre de Deus,<sup>523</sup> os livros de fundação não parecem ter chamado atenção ou terem sido lançados em suspeita. De fato, nenhuma das descrições de penitências exageradas, presentes nestes textos, foi merecedora de desaprovações ou reproches. Mas no momento em que tocaram outros temas candentes à época, no entanto, estas obras entraram no esquadro de uma censura eclesiástica ciosa de suas prerrogativas.

## Escrever e apagar

No último capítulo vimos, de passagem, que sóror Leonor de São João qualificou a transmissão da coroa portuguesa a Filipe II como uma sucessão “por armas, e direito”. E que, com efeito, a expressão “e direito” foi suprimida em versões posteriores de seu *Tratado*, acompanhando de perto a transformação da conjuntura política depois da aclamação de d. João IV. Segundo Ivo Carneiro de Sousa, este conjunto de alterações impelidas pela Restauração compõe um primeiro nível de interferência e censura no texto, tal como ele foi originalmente pensado e construído por sóror Leonor ao longo da década de 1630. Além deste “e direito”, é possível ainda elencar outras modificações pontuais, que respondem ao mesmo propósito e foram realizadas naqueles mesmos trechos filipinos, como a supressão das expressões “sucessor”, que antecedia a apresentação do nome de Filipe II de Espanha naquele capítulo em que é descrito o traslado do corpo de

---

522 TAVARES, 1996, p. 200.

523 Tanto o *Tratado* como a *Notícia* registram ainda a existência de pequenos grupos de penitências coletivas, criados de maneira quase autônoma por religiosas. Em Setúbal, a liderança de um deles ficou a cargo de sóror Maria da Trindade, conhecida pelo uso de cilícios sangrentos e por carregar continuamente uma pedra na boca para “não fallar palavra fora do necesario”. Esta religiosa, após os dois anos de frequência regular à “escolla”, acordou com suas companheiras para em segredo continuarem a exercitar o programa de disciplinas lá seguido, “o que faziaõ de noite em lugar escuro dizendo as culpas a huma dellas que como Mestra as reprehendia asperam[en].te”. Já na *Madre de Deus*, atividades semelhantes foram encabeçadas por sóror Constança de Jesus e pela fundadora e primeira abadessa da casa, sóror Colecta. A primeira “se mandava disciplinar em as costas por huã Religioza de q.em se fiava [...], a quem pedia que o fizesse com grande força”. Colecta também “uzava desse exercicio, e em huã quaresma se determinou em tomas sinco mil, e tantos açoutes, como foram os de nosso Senhor JESUS Christo”. “Histo de se ajudarem huãs a outras em o caminho da perfeiçaõ”, continua a *Notícia*, “se uzava muito neste Convento, e fazerem concertos de se emendarem, e reprehenderem das faltas que se viaõ”. SÃO JOÃO, 1630-1644, fols.189v-190v; SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 82v-83.

Sebastião até o Mosteiro de Belém, além de “nosso sñor” e “q d[eu]’s g[uar].<sup>de</sup>”, que precediam e sucediam o nome de Filipe IV de Espanha e III de Portugal.<sup>524</sup>

A este estrato de interferências, providas de uma censura política, soma-se outro “mais extenso e estruturante”, segundo o mesmo Ivo Carneiro de Sousa.<sup>525</sup> Trata-se de uma série de substituições de termos e expressões que, à época, remetiam a reestruturações canônicas significativas e, dos quais, os que mais sofreram, no manuscrito setubalense, foram os de “santo”, “santa” e “milagre” – utilizados fartamente em sua primeira redação. Esses termos são perseguidos e cassados ao longo de todo o texto de maneira ostensiva e sem lugar para exceções. Uma primeira série de obliterações surge já na sua tábua de capítulos, onde “milagre”, termo empregado na descrição das manifestações extraordinárias induzidas pelas relíquias do convento, cede lugar a “merces e grãdezas”, “maravilhas” e “obras maravilhosas”.<sup>526</sup> Esse mesmo expediente se vê repetido, aliás, na maioria das sugestões de modificações. Uma emenda no capítulo V, que trata da morte de d. João II, da sucessão de d. Manuel e do seguimento das obras do convento neste mesmo período, conta que não faltaram “maravilhas ã obra q[ue] a D[eu]’s tanto agradava”. “Maravilhas”, naturalmente, substituiu “milagres”, termo que, no original, era utilizado para explicar dois eventos fabulosos envolvendo indivíduos que trabalhavam no levantamento dos edifícios. No primeiro deles, um pedreiro despencou das grinaldas da capela-mor – “que terá de altura perto de trinta varas”.<sup>527</sup> Em meio à queda, gritou pelo nome de Jesus e “achouse embaixo saõ e salvo, livre de todo o perigo”. No segundo, “hũ mouro da fundadora”, que “avia muitos annos que lhe pediaõ fosse christaõ”, viu-se soterrado por um pedaço de parede que caiu da construção em andamento. Safando-se, ileso, “logo pedio o Sancto bautismo, & se fez christaõ com muita devaçãõ, no que reçebeo grande alegria e gosto sua s[e]n[h]ora, e o povo que o vio, e ouvio”.<sup>528</sup> De acordo com a nova redação, tratou-se de “maravilhas” e não de “milagres”.

Mais adiante e ainda na primeira parte do manuscrito, o capítulo XI, que trata da transferência dos restos mortais de d. João II, também teve diversos de seus trechos alterados, com a rasura de um “sancto” que qualificava o corpo do rei defunto e,

524 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols 50, 56 (BNP, Cód. 7686).

525 SOUSA, 1992, p. 623-624.

526 SÃO JOÃO, op. cit., fol 15v (BNP, Cód. 7686).

527 O equivalente a cerca de 33 metros. COSTA, José Maria Couceiro da. *Tratado de arithmetica*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1866. p. 176.

528 Ibid., fol. 9v (BNP, Cód. 7686).

novamente, a substituição do termo “milagre” por “maravilhas”, obras pelos restos de seu caixão, tomados como relíquias.<sup>529</sup>

Os trechos que mais sofrem alterações são, no entanto, aqueles dedicados a enumerar as relíquias do Convento de Jesus de Setúbal e contar as vidas de suas religiosas. No caso das relíquias, as correções do *Tratado* incidem principalmente sobre algumas “maravilhas” e “grãdezas” operadas pelas de Santo Estêvão, São Basílio, Luís Bispo, Brás e João Batista, entre outros, mas também há espaço para a descrição de outras alcançadas graças a algumas imagens do convento – como as de “hũ menino Jesus”, as de Nossa Senhora do Amparo e das Necessidades e outra do menino Jesus “entre os doutores” – e da lâmpada que ardia diante do Santíssimo Sacramento, cujo azeite atuava na cura de “dores e a achaques de qualquer sorte”, “dentro do Conv[ent].<sup>o</sup> e fora” dele.<sup>530</sup> Alguns aspectos sobressaem dessas passagens. De um lado, os relatos de efeitos taumatúrgicos assentam sua tônica sobre as virtudes curativas dessas imagens e relíquias,<sup>531</sup> às quais se recorria para atuar diante de necessidades genéricas – como “doenças”, “infirmidades”, “sezões”, ou simplesmente dores. Outras destas manifestações apontam para a especialização que pautou a atuação de muitos santos, como é o caso das de Santa Luzia – a que recorreu sóror Mariana do Spirito Sancto, “que estando muito doente, e quazi cegua, com dores nos olhos incomportaveis, por mericimento desta Santa Reliquia se achou bem, ficando sem nevoa, nã lezão nelles” – ou de São Brás, que aliviava dores e ajudava a retirar espinhas de peixe ou alfinetes de gargantas desafortunadas.<sup>532</sup> Ao mesmo tempo, estes relatos também maximizam seus raios de atuação para o entorno do Convento de Jesus e além, iluminando uma rede de conexões devotas mais ampliada – ou que, no limite, se queria mostrar assim, no relato. Então, enquanto abundam relatos de monjas que se viram curadas pela intercessão dessas relíquias, outros tantos dão conta de seculares que alcançaram sucessos semelhantes. Uma Inês Mouzinha de Vasconçellos, “dama mui nobre conhecida nesta villa”, por exemplo, teria sido curada de dores na garganta pelo suor extraído do rosto da imagem de São Brás, enquanto dona Simoa de Sunega, mulher de dom Antonio Lobo, ambos moradores de Setúbal, teria sido salva de uma gravidez de risco pela cabeça de São João Batista.<sup>533</sup> Escapando um pouco do esquadro setubalense, há ainda o caso de

529 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 25-26 (BNP, Cód. 7686)

530 Ibid., fol. 133.

531 CAPELÃO, Rosa M. dos Santos. Las reliquias como Santas Medicinas: de las creencias a las prácticas. In: PÉREZ ÁLVAREZ, María José; RÚBIO PÉREZ, Laureano M. (ed.). *Campo y campesinos en la España moderna: culturas políticas en el mundo hispano*. Leão: Fundación Española de Historia Moderna, 2012. p. 1141-1153.

532 SÃO JOÃO, op. cit., fols. 103v-131 (BNP, Cód. 7686).

533 SÃO JOÃO, op. cit., fols. 130v-132.

“Dom Luis dalemcastre”, neto do duque de Coimbra e mestre de Santiago, que foi em pessoa pedir à imagem do menino Jesus que intercedesse em favor de sua filha – “e em chegando este S[e]n[h]or a ella, teve melhoria notavel, e em breve saude, como seu Pay mandou dizer em hũa carta por hũ seu Cappellaõ que tornou atrazer o minino IESU. contando elle e os demais que o acompanhavaõ *o milagre*”.<sup>534</sup> Ou seja, a imagem teria sido retirada do Convento de Jesus e levada até a enferma.

Em todos os trechos apontados acima, a mão censora orientou o apagamento dos vestígios que indicassem a crença de que se tratavam, de fato, de milagres. Mas sobrevivem alguns testemunhos em primeira pessoa, nos quais a própria sóror Leonor expressou sua convicção quanto a esta matéria. Em um deles, em que a autora afirmou estar presente, não se tratava tanto de comunicar um milagre quanto de relatar um episódio em que a veracidade da relíquia da cabeça de São João Batista foi questionada e, em seguida, comprovada: duvidando algumas religiosas se ela era verdadeira, e

[...] estando hũa noite no choro, com o prato nas mãos, que tinha a Sancta Reliquia que vinha de hũa enferma falando entre sy sobre a duvida, loguo junto dellas nas Cadeiras se fez hũ sinal, como açoute de vara groça tam temerozo que todas ficaraõ amedrontadas, e prostradas de joelhos.<sup>535</sup>

Em outro, Leonor de São João teria sido, ela mesma, a agraciada por tais benesses:

A Reliquia, e Imagem do gloriozo saõ Luiz B[is]po tem obrado *maravilhas* os [sic] quais em todas as doencas as Religiosas experimentaõ, em mim, estando desconfiada dos medicos com achaques, e emfermidades mui perigozas e notaveis que parecia a cada momento dar a alma naõ faltando algum em que me naõ deixassem de me apiedar com comer, o que remediava minha agonia por breve espaço, e querendo hum dia confessar e cumungar, na noite antes descuidaraõse deixandome sem ordinario remedio por ser dada meia noite, o naõ quis aceitar abraçandome com o Santo Bispo, lhe pedi me acudisse, e elle uzou de tantos favores comigo que pude estar em jejum confeçandome devagar, e cumungando as des horas do dia, sentindo notavel melhoria, vendome qual otro Lazaro reçusitada de morte a vida, naõ sendo menos a pena do remedio a que a fraqueza me obriga, que os mais que com a doença padecia, mas de tudo em breve me achei bem por intercessão do santo com espanto de toda a comunidade.<sup>536</sup>

534 “Milagre”, em destaque, deu lugar a “maravilha”, em cópias posteriores. SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 134v (BNP, Cód. 7686); *ibid.*, 1630-1644, fol. 175.

535 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 131-131v (BNP, Cód. 7686).

536 Destaco “maravilhas”, em itálico, por se tratar de uma emenda. A manutenção do pronome “os”, que segue o termo tanto na cópia emendada quanto no códice 11404, dá a pista de qual termo se encontrava em seu lugar,

Nos trechos dedicados a contar as vidas das religiosas são modificadas diversas passagens, muitas vezes por meio de pequenos ajustes de palavras. Sobre a vida de Marianna de Jesus, por exemplo, a versão original sugeria que esta religiosa tinha-a tão pura e limpa que não cometia pecado. A afirmação, por demais polêmica ainda que a memória da casa registrasse que isto era o que “desiaõ os confessores”, ganha uma versão atenuada após as corrigendas, com a troca de “pecados” por “culpas”.<sup>537</sup> Expressões que manifestassem certeza de que religiosas defuntas estivessem gozando da companhia do Senhor, no céu, também são levemente alteradas de modo a comunicar mais um desejo de que isso ocorresse do que um fato consumado. O trecho que conta a morte de Marta de Jesus, depois de um martírio de quatro anos atravessados por azaques e doenças, finalizava por afirmar que a mesma “disse que vira a nossa Sn[e]n[h]ora com o menino IESU. no collo que vinhaõ acompanhar sua alma, e levala ao Ceo, q[ue] gosa para sempre”. Este arremate, no entanto, foi modificado, e a versão final terminava por afirmar que a religiosa “estara gosando para sempre” da presença divina. O mesmo acontece com as mortes das sóras Boaventura – “estara gozãdo de deos” –, Margarida da Magdalena – “estara gosãdo cõ D[eu]’s em paz” –, e Mecia da Columna – “q[ue] gosãdo estara cõ elle [o Senhor] pera sêpre” –, depois de uma sessão de emendas.<sup>538</sup>

Naturalmente, tais mudanças acenavam para a possibilidade, antes inexistente dentro do discurso, daquelas almas terem que enfrentar as incertezas do pós-morte divulgadas e reiteradas pelos discursos normativos presentes tanto nas pregações quanto nas literaturas de bem morrer. A julgar pela quantidade de excertos que sofrem interferências semelhantes, aquela comunidade parecia muito mais afeita a concepções fundadas na expectativa da salvação do que no temor da danação ou mesmo do Purgatório. Ou seja, transparecia no relato aquela sensibilidade monástica dos “últimos fins” detectada por Isabel Morujão na lírica monástica feminina do século XVII, em que também são refletidas “a esperança e a convicção do encontro com Deus”.<sup>539</sup>

Algumas passagens específicas servem para ilustrar como essa camada de censuras serviu para atenuar esta tendência e enquadrá-la em uma perspectiva, senão exatamente inquietante, pelo menos mais incerta quanto ao destino das almas das

---

no original (Figura 10). SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 140v (BNP, Cód. 7686); *Ibid.*, fols. 172v-173.

537 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 155v (BNP, Cód. 7686).

538 *Ibid.*, fols. 140v et seq. (BNP, Cód. 7686). As paginações desta quarta parte sobrepõem-se à da terceira, respeitante às relíquias e mais imagens do Convento de Jesus de Setúbal. Trata-se de um dos exemplos da paginação confusa deste manuscrito, mencionada anteriormente.

539 MORUJÃO, Isabel. Incidências de “esperança mística” num solilóquio de soror violante do céu “para a agonia da morte”. In: FACULDADE DE LETRAS DO PORTO. *Os “últimos fins” na cultura Ibérica dos sécs. XV a XVIII*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, Faculdade de Letras do Porto, 1997. p. 205-235. p. 232.

religiosas após seus trânsitos. Perspectiva esta que, de fato, parece mais consoante às definições do pensamento católico sobre a salvação no período, que fornece as bases para que relatos biográficos de religiosos e religiosas crescidos em virtude, impressos em Portugal, fomentassem regimes ascéticos rigorosos assentados em uma visão soteriológica marcada por dúvidas e hesitações.<sup>540</sup> Convém assinalar ainda que representações de dramas pessoais advindos do receio da danação não estão de forma alguma ausentes nos livros de fundação nem em outros registros documentais. Mas a tônica mais persistente, sobretudo naquelas passagens em que sobressai o desejo de conformar um modelo de atuação dentro dos claustros, aponta para aquela outra direção.

Sobre a morte de Eufrázia de Santa Catarina, por exemplo, a primeira versão do *Tratado* era categórica. Segundo o relato, uma das religiosas presentes à hora de sua morte viu sair de sua boca, enquanto espirava, “hũa estrella mui clara a qual se pós em um Retabullo e imagem de nossa Snnroa, que tinha na Cabeseira”; outra, que adentrou o recinto depois de seu falecimento, confirmou que “vio a estrella em o Retabulo & que delle subia até o tecto, aonde desapareceo”; uma terceira, que assistiu sóror Eufrázia durante suas doenças, alegava ter visto entrar na enfermaria, três dias antes, “hũa estrella mui clara”. Todos estes sinais, reunidos, forneciam os indícios necessários para que sóror Leonor de São João sacramentasse o futuro da defunta: “tudo nos asegurou da gloria que daly foi possuir, as 10. da noite, 23. de dezembro de 1619”. Aqui, como em outras passagens, há um evidente recuo após as correções. No códice 7686, que recebeu as emendas e rasuras, o “nos asegurou da gloria” já aparece tachado e, em seu lugar, surge um cauteloso “nos deu m[ui]ta confiança da gloria”.<sup>541</sup> No códice 11404, resultado final do traslado do texto modificado, este trecho é por fim completamente suprimido. Nem mesmo as descrições sobre as estrelas sobrevivem incólumes, sendo substituídas por uma caracterização genérica: “humas religiozas que mais asistiaõ com ella diseraõ que viraõ por vezes naquella caza e cama da enferma claridades como estrellas, e o mesmo afirmaraõ ver na cabeceira do leito, quando Deos a levou”.<sup>542</sup>

É interessante notar que a supressão de visões acontece mesmo naqueles trechos em que, no original, não se afirmava categoricamente a salvação das defuntas. O destinado a contar o trânsito de Seraphina da Glória é um destes a perder, aqui novamente, descrições de estrelas que, tendo aparecido às demais religiosas, renunciaram seu

---

540 RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho. *A arte da salvação: ascetismo no Portugal da reforma católica (1564-1700)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012. p. 19-33.

541 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 193 (BNP, Cód.7686 - paginação presumida).

542 Ibid., fol. 241, grifo meu.

destino glorioso.<sup>543</sup> Ainda que diversas passagens mantivessem descrições de fenômenos extraordinários automaticamente associados a manifestações divinas, como a emissão de claridades, a não-deterioração dos corpos e mesmo a exalação, por estes, de odores agradáveis,<sup>544</sup> a força de um discurso santificante na formação de um panteão de santas locais é nitidamente esmaecida pela censura. Tanto que, nesta mesma linha, sóror Leonor de São João se vê obrigada a retirar a palavra “milagre” de sua descrição sobre as “maravilhas” operadas pelo cordão velho de uma já falecida sóror Magdalena da Cruz:

[...] e depois de seu transito que foi glorioso em sete de novembro da mesma era [1584], a Roupa de sua cama ficou com o mesmo cheiro; hũ cordão velho de que usava tem feito tantas *maravilhas* e molheres de parto que são infinitas, na terra, e fora della, traziaõ penhores douro, e prata cõ istãcias afim de lhe emprestarem.<sup>545</sup>

Este tipo de modificação em escritos de mulheres não é dado novo, sendo célebre a sugestão de que María de Ágreda substituísse, no título de sua *Mística ciudad de Dios*, “revelación” por “dictada y manifestada”.<sup>546</sup> Ou seja, termos que rondavam o mesmo campo semântico eram preferidos àqueles originalmente pretendidos, o que evitava, tecnicamente, que as normas que os regulavam fossem ofendidas. Inserida no próprio códice 7686 e posteriormente rasurada, uma pequena nota aclarava a origem desta série de alterações sofridas pelo *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*. Ao final de sua quarta parte, exatamente aquela destinada às vidas das sóroras, lê-se: “enquanto a Igreja não approvar os milagres não se [ilegível] este

543 A primeira versão do *Tratado* indicava que duas outras religiosas obtiveram sinais particulares que apontavam para a salvação de Seraphina da Glória. Uma delas, Justa do Sacramento, no coro durante umas novenas antes da morte de sóror Seraphina, viu “hũa estrella grande refulgente” no lugar onde esta religiosa costumava rezar. Sóror Leonor de São João, presente na ocasião, afirma ter se maravilhado “da assistência com q[ue] a M.ª Soror Justa olhava para aly”. Perguntando-lhe depois, sóror Justa confirmou a visão, que voltaria a se repetir na véspera do trânsito de sóror Seraphina, desta vez no dormitório, “para a parte donde a enferma tinha seu lugar”. Na versão corrigida, somem as estrelas e aparecem “sinais de claridades”. SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 190-190v (BNP, Cód. 7686 - paginação presumida); *Ibid.*, fol. 238.

544 A manutenção destas manifestações extraordinárias não parece ter constituído problema, e passagens semelhantes são detectáveis em obras impressas até o século XVIII. BELLINI, Lígia; PACHECO, Moreno Laborda. Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII. *Revista de História*, São Paulo, n. 160, p. 147-167, 2009. p. 161-163.

545 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 201-202; *Ibid.*, fols. 155-155, grifo meu (BNP, Cód. 7686). Os grifos apontam a emenda feita no texto. Neste caso, observa-se que a correção, desta vez, atendeu para o ajuste da concordância (Figura 11).

546 CASTILLO GÓMEZ, 1999, p. 116.

nome. chamẽ-se obras maravilhosas que cheiravaõ a Sanctid[ad].<sup>e</sup> nas almas das devotas religiosas, [assi?] o manda o Papa nosso S[enh].<sup>or</sup>”. E em seguida, outro comentário, feito em caligrafia distinta, anotava que as vidas ali descritas já iam emendadas “comforme o breve do papa noso snr como declaraõ as regras asima ditas que o livro trouxe a primeira ves que foi a santa inquisiçaõ”.<sup>547</sup>

Estas anotações esclarecem que as sugestões de emendas partiram dos inquisidores que pela primeira vez puseram os olhos no manuscrito. E que esta primeira leitura teria tido lugar somente após 1634, ano em que a série de decretos que modificaram os trâmites no reconhecimento de cultos a santos foi reimpressa em forma de breve por Urbano VIII (*Coelestis Ierusalem cives*). Esta publicação constituiu um dos últimos passos na retirada do poder das dioceses de autorizar publicações de biografias de cunho santificante ou sobre devoções particulares, como anteriormente previsto pelo concílio tridentino.<sup>548</sup> De fato, as formulações saídas do concílio, afinadas com um contexto sucessivo à Reforma, estavam mais conectadas com a preocupação de afirmar aquelas manifestações mais visíveis do catolicismo romano, no qual as instituições regulares e práticas, como a de orar aos defuntos, o culto aos santos e ao santíssimo sacramento, tinham um papel preponderante. Não à toa, o decreto que regulava a “invocação, veneração, e Reliquias dos Santos, e das sagradas Imagens” situava-se entre o “Decreto do Purgatorio” e o “Dos Regulares e Freiras”, discutidos durante a XXV sessão.<sup>549</sup> Já em fins do século XVI e princípios do XVII, no entanto, a conjuntura era distinta, ultrapassada a fase mais dura do receio antimístico<sup>550</sup> e retomado o gosto social por manifestações extraordinárias e pela literatura engendrada em seus meios, desta vez melhor balizadas por uma ortodoxia ciosa dos estudos de fenômenos associados a ela – e comuns aos santos –, como é o caso dos êxtases, visões, palavras interiores e levitações.<sup>551</sup> A própria criação da Congregação dos Ritos, em 1588, sob o

547 SÃO JOÃO, 1630-1644, fol. 200v (BNP, Cód. 7686).

548 “[...] estabelece o santo Concilio, que ninguem possa collocar, nem procurar se colloque Imagem alguma extraordinaria em lugar algum, ou Igreja, ainda isenta, sem ser approvada pelo Bispo; e que tambem se não haõ de admittir novos Milagres, nem receber novas Reliquias, sem as reconhecer, e approvar o mesmo Bispo; o qual tanto que souber alguma cousa destas, chamando a conselho Theologos, e outros sujeitos pios, executará o que lhe parecer convenientes à verdade, e piedade. E se houver de extirparse algum abuso duvidoso, ou difficil, ou occorre alguma questaõ mais grave nesta materia, o Bispo antes de decidir a controversia, espere a sentença do Metropolitanano, e Comprovinciaes, no Concilio Provincial: de modo porém, que nada novo, e até o presente nunca usado se decrete, sem se consultar o Santissimo Romano Pontifice”. O SACROSANTO..., 1781. t. II, p. 347-357.

549 DITCHFIELD, Simon. Il mondo della Riforma e della Controriforma. In: BENVENUTI, Anna et al. *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2006. p. 261-329. p. 285-293.

550 TAVARES, 2005, p. 19-26.

551 CARVALHO, José Adriano de Freitas. *Gertrudes de Helfta e Espanha: contribuição para estudo da história da es-*

papado de Sisto V, parece indicar uma tendência de especialização e busca por coerência e centralização da prática pontifical na fabricação dos santos, bem como de influência na definição de um modelo unificado para a retomada das canonizações.<sup>552</sup> Mas foi durante o papado de Urbano VIII que, de fato, as regulamentações incidiram de vez sobre o fomento de novas devoções – espontâneas e populares ou não.<sup>553</sup>

O tom geral do *Tratado* não permite afirmar que os usos do termo “milagre”, tanto nos casos das relíquias quanto no dos objetos das religiosas do Convento de Jesus de Setúbal, transpareciam qualquer intenção de reconhecimento oficial ou de canonização, no sentido estrito e agora renovadamente controlado do termo. Ao contrário do esforço feito por Antonia Baptista em seu *Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa*, naquelas passagens dedicadas à vida de Maria das Chagas,<sup>554</sup> sóror Leonor de São João não faz diligências para atestar os relatos de milagres atribuídos às religiosas ou às relíquias do Convento de Jesus de Setúbal. E apesar de se referir a diversos casos maravilhosos que envolveram terceiros, não anexa qualquer tipo de testemunho produzido e autenticado por pessoa idônea que pudesse concorrer para este objetivo, recuando na utilização dos termos sensíveis e optando, sob sugestão das primeiras correções do Santo Ofício, por outros mais evasivos e menos categóricos.

Tudo leva a crer, então, que o uso feito dos termos cassados se deveu a uma certa ingenuidade da autora face às modificações havia pouco emanadas da Sé Apostólica. E que sua utilização reflete, enfim, a forma como as religiosas lidavam com suas próprias memórias e seu patrimônio conventual. Aceitar estas modificações num texto pensado também com um intuito pedagógico, se nos é permitido elucubrar, deve ter constituído um grande revés nos planos de sóror Leonor de São João.

A ideia de que é produzida uma cisão entre o sentimento religioso das clarissas de Setúbal e o conteúdo de seu livro de fundação, depois que este foi devidamente modificado para atender às exigências supracitadas, pode ser indicada ainda com exemplos retirados dos textos que não passaram pelo mesmo crivo e filtro. Esse é exatamente o caso da *Notícia da Madre de Deus de Lisboa*. Ao contrário do tratado setubalense, seu conteúdo não precisou passar pela leitura corretiva dos inquisidores pelo simples fato de não haver a intenção de submetê-lo ao prelo. Dessa forma, ele

---

piritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica e Centro de Literatura da Universidade do Porto, 1981. p. 281-290.

552 RENOUX, Christian. Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation. *Mélanges de l'École française de Rome*, Rome, t. 105, n. 1, p. 177-217, 1993. p. 179, 185.

553 VINCENT-CASSY, Cécile. *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle: culte et image*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011. p. 44-46; URBANO, Carlota Miranda. Maffeo Barberini, Urbano VIII, ou o papa poeta. *Humanitas*, Coimbra, n. 59, p. 165-184, 2007. p. 169; AHLGREN, 1995, p. 379.

554 Ver nota 324.

traz algumas passagens semelhantes àquelas que mereceram reprimenda no caso de Setúbal, como as referências a suas sóras e as menções às relíquias que faziam parte de seu patrimônio.

A vida de sóror Clara da Conceição, por exemplo, ganha espaço na segunda prática do manuscrito da Madre de Deus de Lisboa. A certa altura, e avançadas as conversas sobre as vidas das religiosas que haviam habitado a casa, Maurícia, Jacinta e a Vigária fazem menção a uma de suas fundadoras, cuja morte foi seguida de um destes fenômenos extraordinários que estão presentes ao longo de toda a obra: logo após o falecimento de uma religiosa, chamada Antonia da Trindade, uma vela acompanhada de duas estrelas ascendeu, “do telhado que estava em cima do leito em que a *santa* morreo”, aos céus. “Hã senhora secular”, moradora do mesmo vale de Xabregas onde se situava o convento, estando em sua janela àquela hora, testemunhou o fenômeno e, “tocada com esta vizaõ [...] e averiguando-se que era a alma” daquela religiosa recém-falecida, decidiu tomar hábito na mesma comunidade.

É interessante notar, de passagem, que a certeza da salvação ganha importância, aqui, em duas dimensões: na primeira delas, na interpretação feita sem reservas de que a vela que subiu aos céus era a alma da defunta, que já havia manifestado convicção sobre seu destino anteriormente – “[...] todos temos fé de que nos salvaremos pellos merecimentos do Sangue de nosso Senhor JESUS Christo, mas bom he ter temor! e a M.<sup>e</sup> Soror Antonia replicou: eu tenho fé e certeza porque o filho me ofereceu ao P.<sup>e</sup> no Horto” –; na outra, convém não esquecer que a indicação da salvação está no cerne da decisão tomada por aquela senhora, que teve testemunho dela a olhos vistos. Era esta senhora, aliás, sóror Clara da Conceição. O diálogo, depois de mais outra menção a graças alcançadas por sóror Antonia – que teria ouvido “hã vos, que sahia da Ostia consagrada [...], que disse: Ego sum, qui sum” –, orienta-se então a tratar das graças que sóror Clara teria alcançado em vida e dos milagres que teriam sido operados por sua intercessão, depois de morta. Seguindo o formato habitual de perguntas e respostas que marca a *Notícia*, a religiosa Sabina insta a vigária a discriminá-los: “E que *milagres* foraõ?”. O relato então prossegue, enumerando-os: uma vez, levantando-se “às Matinas e a meya noite”, Clara foi sozinha ao coro e achou, sentado na cadeira “do meyo defronte do Santissimo Sacramento [...] nosso Senhor Jesus Christo”; noutra, umas suas camisas foram emprestadas a um confessor, enfermo de “doença mortal”, que com elas logo sarou. Tratava-se, enfim, de manifestações que justificavam que a *Notícia* se referisse à religiosa como “grande santa” e a seus feitos como “milagres”.<sup>555</sup>

Outra religiosa mencionada na *Notícia*, e que talvez seja a que mais recebe tratamento santificante no livro de fundação, é sóror Marianna do Lado. A importância

---

555 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 43v-44, 59 et seq.

desta no estabelecimento de um paradigma comportamental para as demais professoras no Convento da Madre de Deus pode ser aferido pela quantidade de vezes em que o manuscrito faz referências a suas opiniões acerca de outras religiosas,<sup>556</sup> mas também pelo dilatado espaço dedicado à sua vida, que ocupa a maior parte da terceira prática, supostamente realizada “em a segunda oitava do Natal”. Segundo o relato, que nesse ponto faz uso de um lugar-comum nas vidas de religiosas virtuosas, desde criança sóror Marianna (no século, d. Guiomar da Sylva) demonstrou inclinações para a vida religiosa, tendo sido criada no Mosteiro de Santos. Visitando, com sua tia, o milagre da Vila de Santarém, a pequena Guiomar teria recebido a comunhão das mãos de um “devoto sacerdote” que, estendendo-lha, proferiu as palavras que mudaram sua vida dali em diante – “*Accedite ad eum, et illuminamini, et facies vestrae non confundentur*”.<sup>557</sup> Contra a vontade dos tios – “que ambos lhe queriam muito e não tinham filhos, e fizeram-lhe muita instancia por que tomasse estado em o Mundo” –, fez voto de castidade e, anos mais tarde, novamente entrando em conflito com os parentes, que queriam que passasse seus bens a uma irmã que tinha, doou-os aos pobres e transferiu-se para o Convento da Madre de Deus.<sup>558</sup>

Uma vez na comunidade, segue o relato, Deus não teria tardado em comunicar-se com frequência com ela e agraciá-la com favores diversos. Se, no início de sua vida religiosa, Marianna ainda se viu em tribulações e “trabalhos interiores”, imersa nos escrúpulos que pareciam de fato constituir uma epidemia entre religiosas do período,<sup>559</sup>

556 SACRAMENTO, 1639-1652, 60v, 86, 91, 93.

557 Salmos 34, 6; SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 61.

558 Alguns traços comportamentais já teriam manifestado, desde cedo, o futuro devoto de sóror Marianna. Segundo a *Notícia*, ainda moça esta religiosa optou por se afastar das conversações e regalos que mantinha com amigas, abdicando, inclusive, de um certo *status* alcançado por meio de suas habilidades em cumprimentos e galanterias: “Metildes. Hum dia me contou com muita graça / que atê essa tinha / que a buscara hua senhora soô por ouvir seos cumprimentos, que eraõ fallados por discretos, e que lhe fizera muitos, e que depois de os ouvir, lhe respondeo a tudo com dizer, beijo as mãos a VM. No que, dizia, se mortificara infinito, e a outra foi-se espantada de quem lha tinha celebrado pella mais avizada de seu tempo, e disse que nunca vira vira [sic] mulher que lhe parecesse mais tolla, que D. Giomar”. SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 61v. Segundo Paula Almeida Mendes, ao lado de manifestações precoces de práticas espirituais e devotas – Guiomar, lembremos, fez voto de castidade ainda menina –, o abandono do mundo e o recolhimento também eram elencados em vidas de santos, religiosos e beatos afamados como sinais de excepcionalidade moral e espiritual, fatores explicadores, dentro da trama narrativa dessas biografias, de seus futuros favorecimentos divinos. MENDES, Paula Almeida. Entre a aprendizagem da santidade e a predestinação divina: algumas notas sobre a infância e a adolescência em ‘Vidas’ de religiosas portuguesas (séculos XVII-XVIII). *Via Spiritus*, Porto, v. 19, p. 123-143, 2012. p. 131-136.

559 Segundo Diego Pérez, os escrúpulos consistiam em problema muito mais grave do que simples dúvidas “que las almas tienen [...] si pecan, ò no, si han pecado, ò no han pecado”. A dúvida, prossegue, ainda que seja um grande inconveniente, nasce da indecisão da alma incapaz de discernir o certo do errado e de julgar se o que faz

alcançou posteriormente um nível de quietação e tranquilidade que tinha origem nas revelações e visões que atravessaram sua vida consagrada. Macharia, uma das muitas que ao longo da *Notícia* dão testemunho direto das graças alcançadas pela irmã, relata que, encontrando-se ela mesma às voltas com atribulações de escrúpulos, pediu-lhe orientações a esse respeito. Marianna teria lhe esclarecido que “lhe fazia Deos nosso senhor m[er].<sup>ce</sup>, que com grande charid[ad].<sup>e</sup> via o bem, e o mal de mil legoas, e por isso não” sofria mais desse mal. Leonarda, outra personagem/religiosa, replica, então, argumentando que não se poderia esperar dela outro tipo de comportamento, já que “nosso Senhor lhe havia dito em hũa occaziaõ, na qual lhe concedeo muitas m[er].<sup>ces</sup>”, que sóror Marianna não deveria temer nem “a morte, nem o Inferno”.<sup>560</sup> Dentre os diversos favores que lhe eram concedidos habitualmente, a *Notícia* registra também o de alcançar entendimento superior de passagens bíblicas:

---

é cabalmente bom ou mau, venial ou mortal. Trata-se, portanto, de uma condição compreensível e facilmente remediável: basta que o crente consulte “a quien lo sabe” – “sus maestros espirituales, sabios en nuestro Señor, y prudentes” –, dirimindo suas hesitações. Não cabe ao que duvida, por sinal, pedir por maiores esclarecimentos, “pues nuestro Señor quiere que nos sujetemos a nuestros padres espirituales, y neguemos nuestro parecer y voluntad”. É justamente aí, na dúvida renitente e avessa às explicações dos letrados, que reside a natureza dos escrúpulos: “el qual realmente no es otra cosa q una solicitud, temor, congoxa, angustia, perplexidad, fatiga, desassossiego, inquietud, desgusto, y descontento, y miedo del alma: que nace de la duda que el alma tiene no sabiẽdo que quiere Dios”. Os remédios mais eficazes para combatê-los, segundo Pérez, eram dois: “creer al padre espiritual, y procurar toda mortificacion”. Pois da mortificação “nace el creer, y el creer causa mortificacion: assi como el andar causa calor, y el calor nos haze sueltos para andar”. PÉREZ, 1613, fols. 209v-216. Uma indicação de que nos princípios do século XVII os escrúpulos avançavam sobre a comunidade da Madre de Deus pode ser aferida nos comentários laterais em uma cópia da Regra de Santa Clara, feita pelo confessor à época, fr. Lourenço de Portel: “Advirtão as Religiosas Damianas professas desta pr[imeira] regra de S. Clara que nenhuma couza das conteudas nesta regra as obriga a peccado mortal, mais que os quatro votos, de obediencia, pobreza, castidade, & clausura, e o que toca a eleição da melhor Abbadeça ou procurar fazer tirar a roim e perjudicial Abbadeça. Assi o declarou e conçedeo o Papa Eugenio.4. anno 1446. em hum Breve que passou sobre isto e sem embargo do dito Papa dizer no meio do ditto breve, que as dittas Damianas estejam obrigadas aos leiuns dos frades menores. Á se de entender q por esta palavra não obrigou o Papa as dittas freiras que ieiuem os ieiuns dos frades menores sob pena de peccado mortal como elles o ieiuum: mas quis que o iuiuem por modo de regra não orbicante a peccado mortal, visto como dis o Papa no fim do ditto breve geralmente que em nenhum dos preceitos da regra pequem mortalmente mais que nos quatro votos & no que toca a eleição, e privação da Abbadeça. E que assim se aia de entender aquele breve, e qe nenhuma destas couzas da regra nem os ieiuns dos frades obriguem as dittas freiras a peccado mortal, salvo os quatro votos e o tocante a Abbadeça, declararam por seus assinados, em Coimbra, o doutor Francisco Soares, lente de prima de Theologia; e o doutor Francisco Deas lente de prima de canones sendolhe mostradas as palavras do dito Breve no anno 1608. Cuios pareceres forão vistos e lidos neste convento da madre, e os procurou e fes vir frei Lourenço de Portel confessor que era entao nelle frei Frei Lourenço de Portel tinha e teve o mesmo parecer avendo sido provincial desta provincia e lente de theologia muitos annos nella [...] E dá fé de todo o sobredito pollas ordens que recebeo. E assinou aqui aos 28 de Dezembro de 1609. Frei L[ourenço] dePortel”. BNP, Ilum. 211, “Regra de Santa Clara”.

560 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 66v-67.

Outra vez me encareceo os grandes favores que o Senhor lhe fizera, dandolhe a entender as palavras dos Cantares que dizem: Amiga minha, pomba minha, entra em os buracos da pedra. Muy ordinariamente lhe declarava Deos, e dava a sentir muitos versos do Psalterio, e palavras de S. Paulo, e dos cantares, e de toda a Escriptura sagrada com continuas illustrações do Espirito Santo.<sup>561</sup>

O grau de intimidade de sóror Marianna com o divino era tal que, estando uma sua sobrinha “muy mal da doença de que morreo” e desejando encomendar-lhe no Coro, Deus a impedia, fazendo com que esquecesse de tal propósito a cada vez que pretendia realizá-lo. “E de que procedia esse esquecimento?”, pergunta Metildes em mais um jogo dialógico. “Era de não ser vontade Divina que a moça vivesse, e não querer Deos que sua serva lhe pedisse o que não convinha conceder-lhe; estilo ordinario neste senhor assim com os Bem-aventurados do Ceo, como com aquelles que neste mundo o amaõ de verdade”, responde-lhe Maurícia.<sup>562</sup> Mas, de outras vezes, quando ao senhor agradava conceder-lhe favores, Marianna era capaz de atestar se religiosas defuntas já haviam chegado ao céu ou mesmo alcançar o conhecimento das pessoas “que estavam em peccado mortal” ou das “almas que estavam em graça”.

Menos grandiloquentes e por isso mesmo mais reveladoras da familiaridade que marcava seus contatos com o divino, outras pequenas dádivas pontilhavam seu cotidiano: uma vez, decidida a se recolher em uma casa de orações que ficava “a par do confissionario, por estar mais solitaria”, o senhor lhe disse “não vas, que esta lâ soror Paula”; de outra, já surda e incapaz de ouvir o sonar das campas, o senhor lhe disse “vaite que tagem à communid[ad].<sup>e</sup>”.<sup>563</sup>

Depois de uma vida atravessada por esses pequenos favores, mas também por revelações, êxtases e enlevações, a morte de sóror Marianna veio acompanhada de outras manifestações, que talvez a esta altura não fosse mais legítimo caracterizar como extraordinárias. A *Notícia* faz referência a quatro delas. A primeira se revelou num cheiro de violetas que se pôde sentir em sua cova, poucos dias depois de seu enterro – “não sendo tempo de as aver, porque a levou Deos no mez de Junho”. E, no entanto, a personagem/religiosa Urbana admite não saber “de que isto nasceo”, já que anos mais tarde sua cova foi reaberta para outro enterramento sem que aquele cheiro brotasse novamente e acusando que seu corpo já se encontrava completamente decomposto. Mas logo após seu trânsito, continua, “veyo um pobre pedir hum pano velho p[ar].<sup>a</sup> hũa ferida, ou chaga, que tinha na cabeça”. Sendo-lhe dado um dos trapos que usava sóror Marianna, voltou no outro dia perguntando “que pano era aquelle, que logo o

561 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 67-68.

562 Ibid., fols. 74v-75.

563 Ibid., fols. 70v-71.

sarara em o pondo, duas ou tres vezes”, sobre seu ferimento.<sup>564</sup> Neste ponto, a bem da verdade, a *Notícia* transmite um certo pudor em afirmar categoricamente a natureza miraculosa destes eventos – “couzas ouvi destas mas a certeza dellas não a sey, porque nem as M[adr].<sup>es</sup> puxaõ por isso, nem fizeram cazo de nada” –, receio que se repete no relato da personagem/religiosa Macharia, que afirma possuir um fragmento de véu que foi de Marianna, usado para curar uma outra de esquinência: “lho puz às escondidas, e muy de pressa lhe arrebetou, e sarou, seria por Deos querer, q[ue] não quero contar por milagre, o que não sey se o he”. No entanto, o quarto registro não demonstra o mesmo pejo em afirmá-lo como tal: “Camilla. Eu mandei hũa coisa sua a D. Archangela de Mendonça, e ella me disse que lhe fizera muitos milagres, e que atè huã mulher, que estava muy apertada em hum parto, fora logo alumiada em lhe tocando com a coisa”.<sup>565</sup>

Outros casos de religiosas que tiveram suas mortes seguidas por fenômenos semelhantes poderiam ser multiplicados aqui, para demonstrar melhor este ponto – sóror Maria de Jesus, por exemplo, “ficou depois de morta como hum christal toda inteira desde a cabeça atè os pez” e de tão transparente as demais puderam contar quantos ossos havia em seu corpo;<sup>566</sup> sóror Jeronima das Chagas teria aparecido a outra religiosa, depois de morta, para agradecer-lhe as encomendas que lhe fazia no Coro<sup>567</sup> – mas a trajetória de sóror Marianna serve bem para ilustrar um outro aspecto caro à construção das biografias do Convento da Madre de Deus: o da formatação do padrão de como uma religiosa mais antiga e experimentada nos caminhos da espiritualidade deveria se comportar diante das mais “modernas”. Durante o diálogo que gira em torno de sua vida, são recorrentes os comentários, feitos pelas religiosas, sobre como suas atitudes funcionavam como “espelhos” para as demais. Mas, mais do que isso, sóror Marianna também é caracterizada como uma mestra ativa, sempre acessível a outras que buscassem seus conselhos:<sup>568</sup>

Eufrazia. Quem me dera conhecer essa Madre, era facil em falar com todas?  
Sabina. Com extremo, em qualquer de nos a querendo communicar não era necess[a]r.[i]º mais que chegar aonde estava, e meter-lhe o seu bordaõ [era aleijada] em hũa mão, e pegar-lhe da outra, p[ar].<sup>a</sup> logo se levantar com muita pressa, e como era surda, por que nos não ouvissem a levava-mos por todo este mosteyro, athè achar-mos lugar à nossa vont[ad].<sup>e</sup> aonde lhe fallar, e

564 SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 77v.

565 Ibid., fols. 77v-78.

566 Ibid., fol. 119v

567 Ibid., fol. 120.

568 Ibid., fol. 66v.

custando-lhe muito andar, hia contentissima, e affirmava que não havia mor gosto p[ar].<sup>a</sup> ella que comunicar-lhe cada hum de nos as couzas de sua alma, ou qualquer desconçolação. Tinha particular graça p[ar].<sup>a</sup> aliviar por todos os modos, se lhe eu dizia às vezes que estava triste contava-me m[ui].<sup>las</sup> historias todas santas, mas entretinham m[ui].<sup>to</sup>, em fim em tudo era refugio para todas.

Como boa instrutora, contudo, sóror Marianna podia reagir duramente com aquelas que não demonstrassem tanto zelo pela religião: “Metildes. Sô de quem era descuidada de ter oração se emfadava. Comigo estava às vezes muito mal, e eu a temia tanto, e respeitava que fugia de a encontrar pella vergonha que tinha de lhe não poder dizer sem mentir, que não fazia o que me aconselhava”. Sua morte é lamentada, aliás, justamente pela consequente perda de um tal “espertador”, capaz tanto de ajudar as túbias a se afervorarem como sacar da lembrança “muitas historias, e exemplos” para “obrigar, e atemorizar”.<sup>569</sup>

Na caracterização da personalidade de Marianna conjugam-se memória e instrução, e não é de se estranhar que a *Notícia* registre ainda que ela principiou a escrever a vida de uma outra religiosa, sóror Maria da “Conceyção, ou Assumpção”, “por ser hũa das grandes santas, que houve nesta caza”.<sup>570</sup> A preocupação com a reprodução de comportamentos e valores desejáveis, nestes trechos, é patente. Ela traduz, enfim, aquele intento demonstrado desde o prólogo da obra, onde sua suposta autora anônima anunciava a intenção de resgatar a memória daquelas “Religiosas Santas, que d’aqui foraõ p[ar].<sup>a</sup> o Ceo” e oferecê-la, senão para um público mais alargado, pelo menos para as próprias religiosas – “e quando não fora p[ar].<sup>a</sup> o verem todos, hera de grande proveito p.<sup>a</sup> nos mesmas”.<sup>571</sup>

Formatadas para um consumo interno, materializado na opção pela forma manuscrita, estas memórias podiam dar vazão a sentimentos que a imprensa – a legítima e autorizada, nas pessoas dos seus avaliadores – não permitiria. Mas até que ponto este “consumo interno” permaneceu indicando com clareza o público final da *Notícia*, se no terceiro tomo de seu *Agiologio Lusitano*, publicado em 1666, Jorge Cardoso já lhe emprega como fonte para as vidas de suas religiosas?<sup>572</sup> E até que ponto chegava a liberdade para divulgar o que quer que fosse por via manuscrita?

569 SACRAMENTO, 1639-1652, fols. 75v-76.

570 Ibid., fol. 57.

571 Ibid., fol. 2.

572 CARDOSO, 1666. t. III, p. 34, 41(l); 248, 254(h), 344, 353(f); 410, 416(d); 446, 451(f); 501, 502, 506, 507(f); 556, 562(h); 616, 628(c); 697, 702(h, i); 844-847(g).

## Publicar por manuscrito

Em estudo sobre os paratextos que acompanhavam publicações de livros de fundação produzidos sobre santuários marianos espanhóis, Françoise Crémoux afirma que a passagem do século XVI ao XVII assistiu a um processo de intensificação da produção de relatos de milagres, multiplicados, num primeiro momento, em coleções manuscritas, mas também posteriormente difundidos sob a forma de antologias impressas e espalhadas daquela maneira mais viralizada e popularizada, característica dos *pliegos sueltos*. Quando integravam livros impressos sobre instituições religiosas, no entanto, Crémoux sugere que este entusiasmo milagreiro esteve a serviço de outros interesses, da mesma maneira que na literatura hagiográfica e nos *Flores sanctorum* “los relatos de milagros son pruebas de santidad, en la producción histórico-devota acompañan la historia de un santuario, de sus orígenes, fundación y desarrollo”. Ou seja, se neles residem, de alguma forma, “la ‘prueba’ del poder intercesor de una advocación, y por consiguiente de la importancia de un culto”, no caso dos livros de fundação eles dividem com a trajetória dessas instituições o duplo propósito que perfaz o objetivo fundamental dos livros religiosos: “ensinar e acender” a devoção entre os fiéis.<sup>573</sup>

No caso dos livros de fundação de conventos, cujos intentos propedêuticos estão sempre margeando as fronteiras entre o público e o privado<sup>574</sup> – entre a formação das futuras religiosas e uma propagação mais estendida de seu prestígio –, os milagres também cumprem essa função acessória, porém essencial. Mas, diferentemente dos santuários, os conventos possuíam, para além de milagres produzidos a partir da devoção a suas relíquias, aqueles outros tornados possíveis pela intercessão de suas próprias religiosas. Ou seja, no processo de sua formação, desde a época em que estas eram apenas noviças, as novas religiosas tomavam contato com exemplos, retirados da história de suas próprias comunidades, de outras suas irmãs que alcançaram níveis de comunicação privilegiada com o divino. Os livros de fundação de fato não descuidavam daqueles princípios básicos que pavimentavam o caminho até a cúspide da vida consagrada. O *Tratado*, como visto, dedica a sua segunda parte a introduzir e descrever todos os meandros do cotidiano conventual, enquanto a *Notícia* dedica o seu segundo diálogo a discutir as virtudes necessárias para que uma boa religiosa enfrentasse a dureza da vida no interior dos conventos. Mas, ao fim, o “procurar ser santa” deveria estar, de fato, à cabeça dos objetivos últimos de uma religiosa, como um trecho sobre a vida de sóror Marianna do Lado atesta, na *Notícia*: “Macharia. Notavel graça tinha p[a]r.<sup>a</sup> ensinar, e emcaminhar as pessoas! Lembra-me dizer-me que o principal intento, que

---

573 CRÉMOUX, 2009, p. 333-334.

574 CAFFIERO, 2009, p. 236.

havia de ter em procurar ser santa, era dar gosto a Deos todo nosso bem, e por que sua Divina M[a]g[esta].<sup>de</sup> quer que o sejamos [...]”.<sup>575</sup>

A trajetória da composição do *Tratado* atesta que, de fato, imprimir significava – antes de mais nada, a começar pela autocensura da escrita ou da organização do texto – se colocar diante das vigilâncias eclesiástica e régia. Ainda que os olhares das instâncias que verificavam as proposições contidas nas obras e avalizavam a sua divulgação também estivessem voltados para os manuscritos, era sobre as casas tipográficas que recaía o foco principal de sua atenção. Isto se justificava tanto pelo alto potencial difusor de matérias polêmicas por parte das oficinas quanto pela própria centralidade de sua atividade, que facilitava a inspeção e a fiscalização. As invectivas sobre os manuscritos proibidos se davam não na origem destes, que poderiam ser produzidos, a bem dizer, em qualquer lugar, e sim “*a posteriori* por meio da apreensão ou da entrega forçada das cópias possuídas por particulares”.<sup>576</sup> A repressão às leituras proibidas, portanto, era muito mais difícil de praticar, se comparada com a censura preventiva. Ela dependia basicamente da “solicitude da população”, sem a qual “não era possível vigiar institucionalmente a leitura privada”.<sup>577</sup> Outra face da interação entre os mundos do impresso e do manuscrito, portanto, tomou lugar nas zonas de penumbra que se desenhavam ao largo da atividade de fiscalização, como bem chamou atenção Chartier ao aludir à difusão de escritos clandestinos e volumes secretos de todo tipo: “obreristas o esotéricos, políticos o mágicos, manuscritos ‘filosóficos’, portadores de los textos más audaces, novelas y gacetas de mano, competidores y dependientes al mismo tiempo de las que se imprimen”.<sup>578</sup>

Com as coisas postas desta maneira, caberia pensar se a opção pelo manuscrito, pela comunidade do Convento da Madre de Deus de Lisboa, não se deveu ao receio de ver uma intervenção externa atuando na produção de suas próprias memórias, a exemplo do acontecido com o *Tratado* de Setúbal. Ainda seguindo as formulações de Chartier, depositárias daquelas reflexões de Michel Foucault sobre o aspecto identificador e punitivo da função-autor, aludidas linhas atrás, é preciso lembrar que a responsabilidade sobre a divulgação de ideias desenquadradas por meio do impresso recaía sobre toda a sua linha de produção – ou “todos os que dele tiram proveito (econômico e simbólico)”: o escritor, o editor, o impressor, o mercador que o vendia.<sup>579</sup> Naturalmente, nos casos de livros escritos e publicados por religiosas que estavam submetidas

575 SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 64.

576 BOUZA ÁLVAREZ, 2001-2002, p. 81.

577 MARQUILHAS, 2000, p. 162.

578 CHARTIER, Roger. *Libros, lectores y lecturas en la Edad Moderna*. Madri: Alianza Universidad, 1994. p. 25-26.

579 *Ibid.*, p. 52-53.

aos cuidados dos frades da Primeira Ordem, parte da culpa pesava sobre aqueles que deveriam prezar pela pureza de seus comportamentos e mantê-las longe de desvios, observando sua sujeição à hierarquia eclesiástica. Ou seja, seus confessores e diretores espirituais. Mas se é bem verdade que o tratamento que as religiosas davam às manifestações extraordinárias teoricamente ocorridas no interior de seus conventos contradizia os protocolos que a Santa Sé pretendia imprimir – e, ao fim, imprimiu – sobre a questão, até que ponto ela ofendia as opiniões dos religiosos que atendiam suas necessidades de perto e observavam seu cotidiano diuturnamente? Se levarmos em conta as duas licenças que abriam os manuscritos do *Tratado*, a tentação é dizer que ofendia muito pouco.

Na primeira, emitida no Convento de São Francisco de Xabregas, em oito de janeiro de 1632, frei Francisco Cochilla atestava que, em sua leitura do manuscrito, não achou nele “couza alguma contra nossa fé e bons costumes”. Antes o contrário, a obra de sóror Leonor era considerada tão digna de louvações pelo “entendim[en].<sup>10</sup> taõ raro eleyçaõ taõ propria estillo taõ levantado obra tão glorioza e engenho taõ peregrino” que o frade agradecia a oportunidade que o ministro provincial, Luis de São Hyeronimo, havia lhe dado ao obrigá-lo a lê-lo: “o remetermo a mim foi mais mimo e favor que se me fes para o ler que necessidade de meu luizo para o aprovar”. E o seu juízo final sobre o manuscrito era o de que “se podem e devem imprimir não só nas estampas dos impresores mas estamparse com letras de ouro nas almas e coraçãoes de todos os fieis catholicos”. Já a segunda licença, expedida dois meses mais tarde, no mesmo convento de Xabregas e pelo próprio Luis de São Hyeronimo, abusava menos do estilo. Sóbria, resumia-se a autorizar a impressão – “porquanto me consta que pode ser de grande edificação p[ar].<sup>a</sup> quem o ler e não menos consolaçaõ p[ar].<sup>a</sup> as almas” –, contanto que houvesse, primeiro, “as dividas licenças do Tribunal Supremo da Santa Inquizaçaõ” e que o livro se conformasse “com as mais couzas que a serca da impressaõ dos livros dispoem o Sagrado Conc[íli].<sup>o</sup> Trid[enti].<sup>no</sup>”.<sup>580</sup>

Estas duas licenças, de fato, não integravam o grupo daquelas legalmente necessárias para a impressão de obras no reino de Portugal, definidas pelo modelo de censura tripartite que regulamentou a matéria desde 1576, ano em que um alvará de d. Sebastião condicionou qualquer impressão a autorizações emitidas pela Inquisição, pelo Ordinário e pelo Desembargo do Paço, até 1768, quando a Real Mesa Censória, no seio das reformas empreendidas por d. José e Sebastião José de Carvalho e Melo, passou a monopolizar a censura intelectual.<sup>581</sup> Mas não se trata, por outro lado, de mais

580 SÃO JOÃO, 1630-1644, fols. 3-4.

581 MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan. *A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2005. p. 20-57.

um exemplo daquela “hipertrofia textual” que marcou a paulatina ampliação e utilização destes paratextos como ferramentas de encômio das obras e autores editados e também como oportunidade de exercício retórico para os próprios aprovadores – ainda que, no limite, frei Francisco Cochilla tente exercitar, como foi visto, suas habilidades literárias e sua condição de erudito “a través del despliegue y lucimiento de una retórica propia”.<sup>582</sup> As licenças foram expedidas, ao fim, por dois frades seus superiores – o ministro provincial e outro incumbido por ele para a tarefa –, como parecia ser praxe na Província dos Algarves. A *Historia da vida, prerogativas, e louvores do Glorioso S. João Evangelista*, de Maria Magdalena, professa no Convento da Madre de Deus de Lisboa, por exemplo, saiu impressa em 1628 com as licenças do Santo Ofício, Ordinário e Desembargo do Paço, acompanhadas por outras duas, redigidas exatamente pelo ministro provincial à época, o nosso frei Luis dos Anjos, e um frei Simão da Resurreiçam – também “por mandado, & comissão” do primeiro.<sup>583</sup>

Os dois pareceristas concluíram que nada obstava a publicação do *Tratado* de sóror Leonor. Frei Luis de S. Hyeronimo determinava, por consequência, que o mesmo estava apto a seguir o caminho habitual até o prelo. Escrevendo em 1632 – dois anos antes, portanto, do *Coelestis Ierusalem cives* de Urbano VIII –, o frade parecia desconsiderar o fato de que o decreto emitido de Roma pelo Santo Ofício, em 13 de março de 1625, apesar de manter a condição de que o Ordinário reconhecesse as publicações “de revelaciones y milagros” que não fossem de culto imemorial, já condicionava que a posição da Santa Sé a seu respeito era necessária. Ou seja, o Ordinário já não reunia poderes suficientes para, sozinho, arbitrar esta matéria, ficando sob sua responsabilidade apenas a fase inicial da canonização, o *processus ordinarius*.<sup>584</sup> Frei Luis ainda fazia alusão às definições do Concílio Tridentino, nas quais, como visto, a consulta ao “Santo Romano Pontífice” ficava reservada àqueles casos mais difíceis de discernir.

Àquela altura, portanto, os termos utilizados por sóror Leonor de Sao João não parecem ter causado qualquer incômodo em nível local, o que devolve um olhar diferente quando examinamos, de novo, aqueles utilizados na redação da *Notícia*. A pena, definitivamente, oferecia um caminho menos espreitado pelos mecanismos de controle e consistia numa alternativa atraente para aqueles que queriam evitar interferências e modificações em seus escritos – ou mesmo a destruição destes, entre outras

---

582 BÈGUE, Alain. De leyes y poetas: la poesía de entre siglos a la luz de las aprobaciones (siglos XVII-XVIII). In: ARREDONDO, María Soledad; CIVIL, Pierre; MONER, Michel. (ed.). *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. p. 91-107. p. 95, 103.

583 MAGDALENA, 1628.

584 DITCHFIELD, 2006, p. 291.

consequências mais graves. Na formulação de Fernando Bouza Álvarez, “controlar en mayor grado la difusión de un texto por parte de su autor o de su poseedor”.<sup>585</sup>

Em lugar de entender a difusão por meio do manuscrito como uma restrição à escritura feminina, como uma tradição de estudos feministas quis enxergar na limitada achega das mulheres modernas à imprensa,<sup>586</sup> importa perceber como a opção por uma publicação manuscrita podia ser intencional. No caso da *Notícia*, uma opção travestida de humildade, sagaz ao ponto de permitir que seu texto discorresse sobre matérias caras a suas comunidades, mas capazes de despertar desconfiança em outras paragens.

Exemplos de avaliações apuradas por autoras modernas, quando a decisão de divulgação de seus escritos pendia entre a pena e a prensa, podem ser encontrados em estudos desenvolvidos na senda aberta pela história do livro e da leitura, mencionada no primeiro capítulo. Um deles, escrito por Kathryn R. King, indica como a carreira literária de Elisabeth Singer Rowe (1674-1737), poetisa e autora inglesa de obras devocionais, foi pontilhada por um uso inteligente e deliberado das zonas de interação entre as culturas impressa e manuscrita das primeiras décadas do século XVIII. Se na última década dos seiscentos Rowe conheceu fama e sucesso comercial por suas publicações num periódico impresso por John Dunton (*The Athenian Mercury*), eventos posteriores – que incluíram uma série de perturbações em sua relação com o editor – a levaram a se retirar da cena pública e passar a difundir seus escritos pela pena, sem que isso significasse, na leitura de King, um rebaixamento de sua posição social ou de sua condição de escritora. A carreira de Rowe, ao fim, ainda incluiu um retorno triunfante à imprensa, em 1728, quando publicou sua obra mais célebre (*Friendship in Death in Twenty Letters from the Death to the Living*).<sup>587</sup>

Se o caso de Elisabeth Singer Rowe indica como uma autora que escreveu na passagem do século XVII ao XVIII sabia optar por uma ou outra modalidade de difusão, a depender de suas intenções e de sua trajetória literária, o das traduções métricas dos salmos de David feita pela Condessa de Pembroke (1561-1621), autora que também conhecia a imprensa e possuía os meios necessários para chegar até ela, revela que o formato manuscrito, além de estimado em pequenos círculos da poesia cortesã,<sup>588</sup>

---

585 BOUZA ÁLVAREZ, Fernando. Para qué imprimir: de autores, público, impresores y manuscritos en el Siglo de Oro. *Cuaderno de Historia Moderna*, Madrid, n. 18, p. 31-50, 1997. p. 45.

586 JUSTICE, George. Introduction. In: JUSTICE, George; TINKER, Nathan (ed.). *Women’s writing and the circulation of ideas: manuscript publication in England, 1550-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 1-16. p. 5-6.

587 KING, Kathryn R. Elisabeth Singer Rowe’s tactical use of print and manuscript. In: JUSTICE, George; TINKER, Nathan (ed.). *Women’s writing and the circulation of ideas: Manuscript Publication in England, 1550-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 158-181.

588 HANNAY, Margaret. The Countess of Pembroke’s agency in print and scribal culture. In: JUSTICE, George;

também mantinha o texto por ele veiculado mais protegido de exames e reprovações externas. Mais especificamente, no que diz respeito à ideia desenvolvida aqui, a opção por não imprimir pode ter sido tomada de modo a evitar julgamentos com implicações teológicas, já que a tradução em forma poética dos salmos riscava as fronteiras entre a transmissão fiel e a liberdade excessiva no trato com as Escrituras, uma questão premente em comunidades tocadas pela Reforma e suas maneiras renovadas de relação com o texto sagrado.<sup>589</sup>

A *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa* demonstra certa liberalidade no trato de questões relativas ao culto a santidades locais e ao reconhecimento e à validação do que era considerado um acontecimento milagroso, quando comparada ao *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*. Esta diferença não se explica, como vimos, por uma descontinuidade entre o sentimento religioso e as vivências das professoras dessas duas instituições, mas sim pelos agenciamentos distintos a que estes textos foram submetidos. Se seguirmos a lógica exposta pelas aprovações dos frades algarvienses ao manuscrito de Setúbal, as “santas” e os “milagres” do Convento da Madre de Deus de Lisboa não seriam causa de agravos por parte de seus superiores imediatos. É difícil, inclusive, supor que a redação da *Notícia* tenha corrido sem conhecimento dos que supervisionavam as religiosas daquela instituição, e não há nenhum registro de que a obra tenha sido mantida encoberta. Ao contrário, como vimos, em pouco tempo ela já servia de base para que Jorge Cardoso desse seguimento às publicações de seu *Agiologio*.

Mas se as devoções locais da Madre de Deus não faziam erguer sobranceiras seráficas, outras modalidades de discursos presentes na *Notícia* não parecem ter tido mesma sorte. De fato, diversos trechos da *Notícia* do Convento da Madre de Deus de Lisboa foram secamente extirpados. Não há evidências diretas que apontem a razão dessas sublimações, como no caso do *Tratado*. Mas características compartilhadas por algumas dessas passagens permitem supor a razão dessas interferências.

Uma série de obliterações surge no fluxo original dos diálogos na altura de sua sexta prática, realizada em Dia de Reis. Trata-se, no geral, de pequenas alterações no encadeamento das conversas mantidas pelas religiosas, que, de início, parecem ser mais fruto de reescritas sem maiores pretensões.<sup>590</sup> Duas passagens, no entanto,

---

TINKER, Nathan (ed.). *Women's writing and the circulation of ideas: manuscript publication in England, 1550-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 17-49. p. 35-40.

589 RIENSTRA, Debra; Kinnamon, Noel. Circulating the Sidney-Pembroke Psalter. In: JUSTICE, George; TINKER, Nathan (ed.). *Women's writing and the Circulation of ideas: manuscript publication in England, 1550-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 50-72. p. 51-52.

590 SACRAMENTO, 1639-1652, p. 298, 299, 302, 303, 305, 307, 309, 312, 313 (BNP, Cód. 10998).

permitem identificar os tipos de matéria que poderiam causar maior incômodo e terminaram eliminados de cópia posterior da *Notícia*.

A reflexão que inaugura a sétima de suas práticas, intitulada “Pratica Em Domingo, a que chamamos do Minino perdido”, gira em torno do episódio do *Evangelho segundo Lucas* em que, ao retornar de Jerusalém após a Páscoa, Jesus é esquecido pelos pais na cidade e reecontrado três dias depois entre os Doutores no Templo.<sup>591</sup> Na versão corrigida da *Notícia*, o diálogo de abertura, desenvolvido entre Abadessa e Vigária, se dá da forma seguinte:

Abb.<sup>a</sup> Não sey madres minhas, a quem demos Primeiro os p[ar].<sup>a</sup>bens desta festa, se ao minino JESUS, se a sua May santissima?  
 Vigaria. Demo-los a ambos pelas m[er].<sup>ces</sup> que nos fazem, e contemos o transito de alguãs Religiozas desta caza, que viveram santamente.  
 Abb.<sup>a</sup> Eu o farei. A M.<sup>e</sup> Soror Antonia de Jesus [...] <sup>592</sup>

Sem mais comentários, o colóquio prossegue, a partir daí, pelo caminho dos relatos de vidas de religiosas da casa.

Na versão contida no códice 10998 da BNP, no entanto, este movimento de abertura é muito mais elaborado. De fato, mesmo o pronunciamento inicial da abadessa já dá mostras desta tendência: “Não sey Madres minhas a quem demos primeiro os parabens da festa deste dia se ao minino Jesus de aver tornado acobrar a companhia de tal may se a mesma S[e]n[ho]r<sup>a</sup> de aver achado a preziosissima joia que sem culpa nem descuido avia perdido”. De antemão, a formulação da pergunta já exige a Virgem de uma possível acusação de negligência materna, o que constitui por si só uma leitura e uma avaliação da passagem bíblica em discussão.

As respostas que vêm em seguida não são outra coisa senão ensaios de interpretação acerca do significado do episódio. A Vigária, ao se pronunciar, afirma que suas considerações a levavam a meditar apenas sobre a dor e as alegrias “da S[e]n[ho]ra”, pois seu filho, “como Deos verdadeiro q[ue] he”, já sabia que em três dias voltaria a encontrar sua mãe. Esta, ao contrário, teria passado os três dias desconsolada, “perplexa sentida e saudoza sem saber aonde perdera o filho de Deos, e seu, nem a cauza desta perda, nem o fim q[ue] o sucesso teria”. Relembrando a profecia de Simeão de que uma espada haveria de trespassar-lhe a alma,<sup>593</sup> e efetuando uma leitura cruzada de diferentes capítulos do evangelho, a Vigária arriscava ainda a dizer que, em meio a sua angústia, Maria acreditava que era chegado “o tempo da execussão do golpe”.

591 Lucas 2, 41-52.

592 SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 129v.

593 Lucas 2, 35.

A Abadessa, em sua réplica, argumenta contrariamente à especulação da Vigária. Em sua opinião, as “paixoins” não produziam, no peito do Cristo e da “Virgem sua May”, aqueles mesmos efeitos experimentados pelos comuns dos mortais. Bem se podia crer, ela acrescenta, que os desejos “que nosso S[e]n[h]or tinha de padeçer” poderiam tê-lo levado a se aproveitar da ocasião “para sentir muito, dando lugar por rezaõ e vontade a huma entranhavel dor fundada não só em estar apartado em quanto homem da creatura mais perfeita q[ue] avia em o Çeo, e em a terra e a quem amava mais q[ue] a todas juntas”, mas também sofrer pelo padecimento que sua ausência causava naquela “purissima Alma”. Já Maria, a Abadessa prossegue, sabia que se a sua dor era causada pela perda do filho de Deus, e o mesmo filho, sendo Deus, poderia sentir dor ainda maior caso o quisesse.

O caso do “Minino perdido”, portanto, era de difícil resolução “para taõ limitados juizos, como são os nossos”, sacramentou. Restava a opção, portanto, de agradecer a ambos “pero que padeceraõ e por tudo o mais que em o misterio se enserra”.<sup>594</sup> Uma variação do “Demo-los [os parabéns] a ambos pelas m[er].<sup>ces</sup> que nos fazem”, presente na versão corrigida.<sup>595</sup> Por mais que a evolução do diálogo culmine com uma repreensão da Abadessa contra a tentativa da Vigária de elucubrar sobre as Escrituras, algo que estava muito além das atribuições de uma religiosa, é impossível negar que ela faz o mesmo em sua resposta. As leituras da Vigária e da Abadessa sobre o episódio, apesar de aparentemente opostas, carregam uma característica em comum: ambas excluem José da narrativa, que no entanto está presente em toda a passagem de Lucas.<sup>596</sup> Não é de se estranhar, portanto, que esta passagem tenha sido inteiramente suprimida. Esta não era tarefa que coubesse a uma mulher, de acordo com as concepções modernas sobre a natureza feminina assentadas na sabedoria paulina.

Outra passagem suprimida do códice 12979 da BNP é a que abre a oitava e última prática da *Notícia*, supostamente realizada no dia de Nossa Senhora da Conceição no ano de 1652. Do mesmo modo que a anterior, esta prática é iniciada pela abadessa, que a introduz com uma pequena reflexão sobre a Imaculada:

Abb.<sup>a</sup> Quando a nossa sagrada Religiaõ de nosso P.<sup>o</sup> S. Francisco não tivera tantas, e taõ grandes excellencias como tem, bastara p[ar].<sup>a</sup> a fazer excelente, e suprema, haverem sido filhos seus os AA., e defensores da opiniaõ de ser a Virgem nossa senhora concebida sem macula de peccado original, ponto que espero em nosso Senhor ver ainda de feé.

594 SACRAMENTO, 1639-1652, p. 343-346 (BNP, Cód. 10998).

595 SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 129v.

596 Lucas 2, 43-49.

Noviça. Não me contarã V.R. das M[adr].es que aqui faltaõ, porque já as não conheci, e ouvi falar delas [...].<sup>597</sup>

Mais uma vez, o original continha uma série de comentários sobre o tema do colóquio, proferidos por outras personagens/religiosas, antes que as conversas se dirigissem para as vidas de religiosas de virtude.

No códice 10998, o chamamento da Abadessa era novamente seguido por um comentário da Vigária, que se afirmava pasmada com o fato daquele “ponto de fé” não ter sido reconhecido desde os tempos da Igreja Primitiva, juntamente com aquele outro caro a leituras divinizadas e corredentoras da Virgem:<sup>598</sup> o de “aver sido [Maria] a primeira a quem seu filho pareceo depois de resucitado e estar presente em a asenção deste senhor”. Diante dessas afirmações, a Abadessa retorque, aclarando que “os evangelistas foraõ bem limitados em nos contar o muito que puderão escrever das m.<sup>a</sup> [maravilhas?] da sua vida, e morte”. Os evangelhos não esclareciam, por exemplo, se o corpo de Maria ascendeu aos céus. Mas à Abadessa bastava que os evangelistas e a Igreja a reconhecessem como “may de Deos” para que se supusesse que ela teve todas “as prerrogativas grasas honras e favores que hum filho Deus com poder infinito, lhe podia dar”. E que no “ponto de fé que cremos que Deus he bom sabio, e poderozo” estava incluída a ideia de que a Virgem não teve pecado original. Assim, não crer nisto pareceria uma negação tácita do

[...] poder de Deos ou a sua bondade, porque sendo estes atributos infinitos claro parece que fica que a S[e]n[ho]ra tem todas as perfeçoins posiveis, e que Recebeo as maiores merces que Deos fez, e que sua Alma e corpo gozão a maior Gloria que abaixo, de Deos se guosa [sic] em o Ceo.

Este diálogo, além de expressar o descontentamento com o demorado reconhecimento deste “ponto de fé”, ainda segue um pouco mais adiante, ressaltando a importância da família franciscana em sua defesa. É o que diz Marina em sua contribuição ao colóquio, ao afirmar que a Ordem honrava a “M[adr].<sup>e</sup> de Deos” mais que “todos os filhos da Igreja defendendo a pureza de sua concepção”. Leonarda, a próxima personagem/religiosa a registrar sua opinião, chega a dizer os maiores devotos “que a S[enho].<sup>ra</sup> tem são São Francisco, e seus filhos”. Por fim, Mellania assevera a primazia dos franciscanos e clarissas na luta por essa definição, aludindo ao surgimento

597 SACRAMENTO, 1639-1652, fol. 145.

598 GRAÑA CID, María del Mar. Orígenes de la orden de la inmaculada concepción. In: GRAÑA CID, María del Mar; FERNÁNDEZ-GALLARDO, Gonzalo. *Mujeres, espiritualidad franciscana y feminismo en la Castilla renacentista*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2008. p. 13-49. p. 19-20.

de ordens especificamente dedicadas ao culto à Virgem: “a verdade he que nenhuma Relligião he mais propriamente de nossa senhora, que a nossa, e isto me atrevo a desputar, com todas as que se chamaõ suas”.<sup>599</sup>

Todos os trechos acima desaparecem, como dito, no códice 12979. As razões para mais esta obliteração, como para todas as outras incisões na *Notícia*, não são claras. Nem mesmo é possível supor que esses cortes tenham sido sugeridos por alguma leitura externa, já que elas podem ter sido produzidas por uma espécie de autocensura das próprias religiosas suas autoras. Mas os receios não deviam vir das defesas da pureza na concepção de Maria. Por esse período, imaculadista era d. João IV, assim como, a essa altura, a Imaculada Conceição era padroeira do Reino.<sup>600</sup> Também, décadas antes, o português Egídio da Apresentação, um eremita de Santo Agostinho, já havia publicado em Coimbra uma defesa da pureza de Maria e de sua isenção de pecado original.<sup>601</sup> Mas talvez aqui, e mais uma vez, não conviesse que estas proposições saíssem de penas femininas. Por fim, considerado o fato de que as *Notícias* se diziam transcrições fiéis de conversações reais, não seria ainda mais grave supor que as religiosas do Convento da Madre de Deus andassem conversando abertamente sobre estes temas?

---

599 SACRAMENTO, 1639-1652, p. 435-539 (BNP, Cód 10998).

600 PALOMO, 2006, p. 16. Lembremos ainda do sermão pregado por fr. Christovão de Lisboa na festa da Imaculada de 1645, na Capela Real, em que, para além de conectar a Restauração aos desígnios divinos e apontar como os portugueses teriam que atuar de modo a conservar e aumentar o Reino, o franciscano mostra “tambem a grande felicidade que coube ao Reyno em tomar Sua Magestade por Padroeira a gloriosissima Senhora da Conceição, & as grandes esperanças que nos ficão de honras, riquezas, & victorias, que por sua intercessão avemos de alcançar do Senhor”. LISBOA, Christovão de. *Sermão, que na festa da Immaculada Conceipçam da Sacratissima Virgem nossa Senhora, Padroeira do Reyno, prégou na Capella Real a 8 de Dezembro de 1645*. Lisboa: Paulo Craesbeck, 1646.

601 APRESENTAÇÃO, Egídio da. *De immaculata beatae virginis conceptione ab omni originali peccato immuni*. Coimbra: Diego Gomez de Loureiro, 1617.



# ***Conclusão***

---



No segundo volume da sua *História das Ordens Monásticas em Portugal*, publicado em 1888, Manuel Bernardes Branco (1832-1900) apregoava a utilidade das crônicas escritas por religiosos de outros tempos. Em sua opinião, as “chronicas monasticas” constituíam um “inexaurível manancial de noticias importantes para os que escrevem ácerca dos feitos de nossos maiores”.<sup>602</sup> Escrever sobre os “maiores” de Portugal parecia ser, de fato, uma obsessão de Bernardes Branco, que além de publicar trabalhos sobre d. Afonso VI, d. Manuel e a época de d. João V, produziu uma obra em cinco volumes, *Portugal e os estrangeiros* (1879-1895), na qual buscou inventariar a fama lusitana – literária, sobretudo – que se espalhava para além de suas fronteiras nacionais.<sup>603</sup> O conselho, portanto, partia da sua própria experiência.

Segundo Bernardes Branco, mais adiante na mesma obra, os frades, “que tudo estudavam”, eram leitura obrigatória para os que se aventurassem a escrever a história de Portugal. E se os próprios portugueses quisessem “escrever alguma coisa que [tivesse] geito acerca do que se passava n’outro tempo [...], não [teriam] outro remedio senão compulsar com mão diurna e nocturna as Chronicas Monasticas”.<sup>604</sup> Foi o que ele mesmo cumpriu, em grande medida, ao produzir os três volumes da sua obra dedicada à história das ordens monásticas em solo português. Na execução do trabalho, deu tanta importância e autoridade ao que lia nas crônicas que muitas vezes seu texto não faz mais que transcrever e resumir longos trechos dos originais.

Um desses mananciais inexauríveis a que Branco recorreu com sofreguidão foi a *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves, da Regular Observancia do Nosso Serafico Padre S. Francisco*, publicada entre 1750 e 1758 por Jerónimo de Belém.

A inclinação de Branco por Belém é compreensível. A obra do franciscano, cujo terceiro volume é dedicado ao Convento da Madre de Deus de Lisboa, oferece uma narrativa abrangente e detalhada sobre parte importante da história de sua própria

---

602 BRANCO, 1888, v. II, p. 321.

603 BRANCO, Manuel Bernardes. *Portugal e os estrangeiros*. Lisboa: Livraria de A. M. Pereira, 1879. 2 v.

604 BRANCO, 1888, v. II, p. 668.

ordem em Portugal. Se o primeiro livro de sua primeira parte conta as “Origens, e progressos desta Santa Província”, desde a entrada da ordem franciscana em Portugal, os restantes e as outras partes da *Chronica* estão repletas do que o acadêmico do século XIX chamou de “noticias importantes”, organizadas segundo a ordem das fundações dos conventos e mosteiros filiados à Província dos Algarves – de um modo que ressona o *De origine Seraphicae Religionis*, de Francisco Gonzaga, como visto anteriormente. Mas ao ecoar quase que *ipsis verbis* o texto de Belém, Bernardes Branco também terminou por dar fôlego ao emaranhado de livros e autores que serviram de suporte ao frade algarvio do século XVIII. Belém, seguindo a tradição da cronística de sua ordem – que, como vimos, enquadrou-se desde cedo num modo de escrita da história repousada na credibilidade documental –, esmerou-se em frequentar ou acessar, mesmo a distância, os arquivos e cartórios conventuais. E, para além de toda sorte de papéis e instrumentos, fez largo uso de livros, notícias e memoriais compostos por frades e freiras do passado. Tanto a *Notícia do Convento da Madre de Deus de Lisboa* como o *Tratado do Convento de Jesus de Setúbal* foram consultados e copiados por Jerónimo de Belém, por sua vez consultado e copiado por Bernardes Branco, e viram seus conteúdos reverberados, dessa forma, pelos caminhos curiosos da história do livro e da leitura.

Os livros manuscritos dessas religiosas conheceram, assim, a luz. Se não a luz direta, enérgica e difusa da imprensa, por fracasso ou desinteresse de suas autoras, pelo menos a luz pálida e teimosa de mãos que copiavam e disseminavam suas notícias, no ritmo lento e humano de suas forças. A história do *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* e da *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa* é, portanto, uma história contada nas zonas fronteiriças entre as culturas impressa e manuscrita.

Ao longo deste livro, tentei demonstrar como, por comando ou moto próprio, mulheres de vida consagrada do Portugal Moderno buscaram as penas e escreveram livros de cariz memorialístico a respeito de suas comunidades. Nesta tarefa, elas seguiram modelos mais ou menos conformados de uma escrita histórica e confessional, mas também souberam inserir discussões que lhes interessavam ou mesmo vergar estes formatos de modo que servissem a seus propósitos. No âmbito local de suas confecções, os livros de fundação deram vazão a interesses diversos. Serviram como auxílio em rusgas com construções de vizinhos, como as que envolveram as obras de Margarida de Távora e o Convento da Madre de Deus de Lisboa ou o campanário da Ermida de Nossa Senhora do Socorro e o Convento de Jesus de Setúbal. Noutros casos, tomaram parte ativa na proteção patrimonial de suas instituições, como no controle de rendas e gastos que pautou o livro de fundação do Convento de Nossa Senhora da Piedade da Esperança de Lisboa. Ou na defesa que o livro da Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa faz de umas capelas que a comunidade julgava serem suas por direito e que andavam desencaminhadas. No que diz respeito

à vida no claustro, as descrições, quase sempre idealizadas, da conduta de suas religiosas serviam tanto para propagar a retidão das comunidades como para sedimentar um modelo de comportamento para uso interno, na formação de noviças e futuras irmãs. Assim, a escrita desses livros variou ao sabor dos contextos e das contingências particulares com relativa liberdade.

Liberdade relativa, de fato. Sinais visíveis nos registros que sobreviveram ao tempo indicam que estas autoras estiveram sempre submetidas a alguma forma de supervisão. Seus textos foram escrutinados, comentados, sulcados e emendados, num trabalho de controle e normalização que se traduzia fisicamente: os códices submetidos a análise retornavam rasurados, com comentários laterais ou em suas entrelinhas; as emendas eram feitas no corpo do texto, com as versões aconselháveis coladas sobre as censuráveis. As cesuras e substituições presentes nos livros de fundação das casas coletinas portuguesas são testemunha dos múltiplos agenciamentos que atuavam na escrita religiosa moderna, especialmente naquela levada a cabo por mulheres. O caso do *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* evidencia, sem rodeios, como um texto dirigido à imprensa devia se conformar a expectativas que não incidiam da mesma forma em publicações manuscritas. Conservar o texto em manuscrito era uma maneira de reduzir interferências externas no registro da memória conventual e, assim, mantê-lo mais conectado com as perspectivas partilhadas por suas autoras e, presume-se, suas comunidades.

Mas publicar pelo manuscrito não significava ausência total de vigilância e nem eliminava o receio de repercussões negativas. A trajetória da composição da *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus de Lisboa* mostra que se alguns assuntos podiam gozar de certa tolerância desde que expostos pela pena, como são os casos de elevação de algumas religiosas ao patamar de santidade, outros não contavam com a mesma sorte. Especialmente aqueles que, sem a salvaguarda de um frei Thomas da Rocha a defender sua capacidade de “ensinar em secreto”, recolhidas suas autoras “com seu sposo” — que “as instrue interiormête a cada hũa como he mais servido” —,<sup>605</sup> confrontassem o “docere autem mulieri non permitto”.

---

605 MAGDALENA, 1628.



# ***Referências***

---



# Fontes Manuscritas

## ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT)

### Manuscritos da Livraria

MSLiv nos 846, 847, 848 e 849 – AMOR DIVINO, Ana Maria do. *Memorias Historicas do Real Convento de Jesus de Setúbal*. Setúbal, Mss., 1796-1820.

### Corpo Cronológico

#### Parte I

Maço 10, docs. 72 e 116.

Maço 18, doc. 37.

Maço 58, docs. 61 e 68.

Maço 118, docs. 48-50, 77, 78.

Maço 164, doc. 127.

#### Parte II

Maço 2, docs. 103-106.

### Ordem dos Frades Menores

#### Província dos Algarves, Província

Livro 22, *Memorial da Santa Província dos Algarves da Ordem Seráfica, tomo I, Memorial Primeiro por fr. Rodrigo de S. Thiago. 1615-1616*”.

### **Convento da Madre de Deus de Lisboa**

Docs 33, 35, 36.

## **ARQUIVO DISTRITAL DE LEIRIA (ADL)**

### **Mosteiro de Jesus de Setúbal**

#### **Cartas**

Doc. 2, “Fr. Acursio de S. Pedro Leitor jubilado Mno Proval...”.

#### **Escrituras**

“Título do Adro que tem esta Igreja e Convento do Santissimo Nome de JESUS das madres capuchas da primeira regra da gloriosa Virgem Clara de Regular Observancia de Nosso Serafico Padre São Francisco, cita fora dos muros desta mui notavel vila de Setubal”.

#### **Requerimentos**

Documento 1, “Licença que o Mestre de Santiago deu a este convento de Jesus, para se pedirem as esmolas no mestrado na era de 1541”.

Doc. 3, “Treslado da petição feita em Lisboa na era de 1630, abadessa a Madre Soror Lianor de São João”.

## **ARQUIVO DISTRITAL DE SETÚBAL (ADSTB)**

### **Arquivo Pessoal de Almeida Carvalho**

Ordens Militares e Religiosas, “Prior da Ordem de Santiago”.

## **BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DE SETÚBAL (BPMS)**

LA V FL-111 - SÃO JOÃO, Leonor de. *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*. Setúbal, Mss., 1630-1644.

## Biblioteca Nacional de Portugal (BNP)

Cód. 10998 – SACRAMENTO, Maria do. *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus das religiosas descalças de Lisboa, da primeira regra de nossa Madre Santa Clara*. Lisboa, Mss., 1639-1652.

Cód. 11404 – SÃO JOÃO, Leonor de. *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*. Setúbal, Mss., 1630-1644.

Cód. 1234 – BAPTISTA, Antonia do. *Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa*. Vila Viçosa, Mss., 1657.

Cód. 1254 – MENINO JESUS, Brites do. *Livro da relação das couzas memoráveis da fundação deste Convento de Nossa S.ra da Assumpção do lugar de Taboza de Recolectas da Ordem de Nosso P.e S. Br.do*. Mss., 1703-1769.

Cód. 12979 – SACRAMENTO, Maria do. *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus das religiosas descalças de Lisboa, da primeira regra de nossa Madre Santa Clara*. Lisboa, Mss., 1639-1652.

Cód. 16 – *Livro em que se trata da fundação de este convento do Salvador da cidade de Évora e de algumas religiosas de singular virtude da mesma caza aq nella falecerão do tempo de sua fundação te o presente*. Mss., 1674.

Cód. 7684 – “Começasse ha confirmaçã da pmeira Regra das freiras pobres de scta clara”, 1531.

Cód. 7686 – SÃO JOÃO, Leonor de. *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*. Setúbal, Mss., 1630-1644.

C.O. 12 – “Lista de Livros do Convento de Jesus”.

Ilum. 103 – *Livro da fũdação ampliação & sitio do Convento de N. Srã da Piedade da Esperança da Cidade de Lixª: o qual mandou escrever a Abbadeça soror Francisca dos Anjos no anno de. 1620. Sendo Ministro Provincial dos frades menores da observantia o muito Reverêdo Padre Frey Hieronimo da madre de D’s*. Lisboa, Mss., 1620-1750.

Ilum. 211 – “Regra de Santa Clara”.

Mss. 249, n. 20 - Breve Julio II 1508, “Licencia para poder la fundadora traer las religiosas que quisiere de otros conveto a este”.

Mss. 256, n. 2 – “Manifesto justificativo q fez D. Fr. Alex[andre] Mis[sionário] de Brancanes, e B[ispo] de Malaca, a Soberana quando elle se achava Governador do Bispado de Angola fazendo as vezes do seu proprio B[ispo]”.

Mss. 255, n. 14 – “Instrumento do espinho”.

## MUSEU NACIONAL DE ARTE ANTIGA (MNAA)

Res. 26879 – SACRAMENTO, Maria do. *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus das religiosas descalças de Lisboa, da primeira regra de nossa Madre Santa Clara*. Lisboa, Mss., 1639-1652.

## COLEÇÃO PARTICULAR

### (JOSÉ ADRIANO DE FREITAS CARVALHO)

SÃO JOZÉ, Maria Thereza de. *Praticas espirituaes entre as religiozas na festa e outavas do Natal*. Lisboa, Mss., 1723. t. 1.

SÃO JOZÉ, Maria Thereza de. *Praticas espirituaes entre as religiozas na festa e outavas do natal*. Lisboa, Mss., 1724. t. 2.

SÃO JOZÉ, Maria Thereza de. *Praticas espirituaes entre as religiozas na festa e outavas do natal*. Lisboa, Mss., 1725. t. 3.

## Fontes Impressas

ANDRADE, Diogo de Paiva de. *Casamento perfeito em que se contem advertencias muito importantes pera viverem os casados em quitação, & contentamento; e muitas hystorias, & acontecimentos particulares dos tempos antigos, & modernos: diversos costumes, leys, & ceremonias que teverão algũas naçoẽs do mundo: com varias sentenças, & documentos de Autores Gregos, & Latinos, declarados em Portugues; tudo em ordem ao mesmo intento*. Lisboa: Jorge Rodriguez, 1630.

ANDRADE, Miguel Leitão de. *Miscellanea do sitio D.N.S da Luz do Perdogão Grande. Aparecimento de sua sta Imagem. Fundação do seu Convto e da See de lxa. Expugnação della. Perda del Rei Sebastiam etc*. Lisboa: Matheus Pinheiro, 1629.

ANJOS, Luis dos. *Jardim de Portugal, em que se da noticia de algũas Sanctas, & outras mulheres illustres em virtude, as quais nascerão, ou viverão, ou estão sepultadas neste Reino, e suas cõquistas*. Coimbra: em casa de Nicolao Carvalho, 1626.

ANTONIO, Nicolau. *Bibliotheca Hispana Nova*. Madrid: Joaquim de Ibarra, 1783. t. I.

APRESENTAÇÃO, Egídio da. *De immaculata beatae virginis conceptione ab omni originali peccato immuni*. Coimbra: Diego Gomez de Loureyro, 1617.

BAGNOREGGIO, Boaventura de. *Tractado do seraphico Doctor S. Boaventura chamado, Da perfeiça da vida, em que claramente insina o sancto os caminhos pera a perfeiçam, specialmente de suas pessoas religiosas*. Lisboa: Ioannes Blavio, 1562.

BAPTISTA, Maria do. *Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa, & de alguns casos dignos de memoria, que nelle acontecerão*. Composto Pella Reverenda Madre Soror Maria do Baptista, Priora do mesmo Mosteiro. Dirigido Ao Divinissimo Sacramento da Eucharistia. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1618.

BARROS, João de. *Espelho de casados*. Porto: Vasco Diaz Tanco de Frexenal, 1540.

BELÉM, Jerónimo de. *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia do nosso serafico padre S. Francisco, em que se trata de sua Origem, Progressos, e Fundações de seus Conventos*. Lisboa: Ignácio Rodrigues, 1750. pt. I

BELÉM, Jerónimo de. *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia do nosso serafico padre S. Francisco, em que se trata de sua Origem, Progressos, e Fundações de seus Conventos*. Lisboa: Mosteiro de São Vicente de Fora, 1753. pt. II.

BELÉM, Jerónimo de. *Chronica Serafica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia do nosso serafico padre S. Francisco, em que se trata de sua Origem, Progressos, e Fundações de seus Conventos*. Lisboa: Mosteiro de São Vicente de Fora, 1755. pt. III.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino, aulico, anatomico, architectonico [...]*. Coimbra: no Collegio das Artes de Coimbra, 1712. v. I.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino, aulico, anatomico, architectonico [...]*. Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1713. v. II.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino, aulico, anatomico, architectonico [...]*. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1716. v. V.

CARDOSO, Jorge. *Agiologio Lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: na Officina Craesbeekiana, 1652. t. I.

CARDOSO, Jorge. *Agiologio Lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: na Oficina de Henrique Valente D'Oliveira, 1657. t. II.

CARDOSO, Jorge. *Agiologio Lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: na Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1666. t. III.

CARRILLO, Juan. *Relacion Historica de la Real Fundacion del Monasterio delas Descalzas de S. Clara de la villa de Madrid. Con los frutos de santidad que ha dado y da al cielo a cada dia. De las vidas de la princesa de Portugal doña Iuana de Austria su fundadora. Y dela M.C. de la Emperatriz Maria su hermana, que vivió y acabò santamente alli su vida. Con un breve tratado de ciento y*

quinze, los más señalados santos de la nobilissima casa de Austria, y sus elogios. Madrid: Luis Sanchez, 1616.

CASTRO, João de. *Discurso da vida do sempre bem vindo, et apparecido Rey Dom Sebastiam nosso senhor o Encuberto de do seu naçimêto tee o presente*. Paris: Martin Verac, 1602.

CASTRO, João de. *A Aurora da Quinta Monarquia (1604-1605)*. Editado por João Carlos Gonçalves Serafim, com supervisão técnica de José Adriano de Freitas Carvalho. Santa Maria da Feira: CITCEM / Afrontamento, 2011.

CÉU, Maria Benta do. *Jardim do Ceo, plantado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Cidade de Braga, Em que se trata das Memorias da Fundação deste primeiro Convento do Reyno dedicado á Conceição purissima de nossa Senhora, e se expoem a vida da Veneravel D. Beatriz da Silva, Fundadora desta Ordem, e as de outras Religiosas illustres em santidade, que no referido Convento floresceraõ desde o anno de 1629 até o de 1764. Dedicado À Soberana, E Sempre Immaculada Virgem Maria em sua Conceição purissima: Subdedicado Ao Serenissimo Senhor Gaspar, Arcebispo, Senhor de Braga, Primaz das Hespanhas*. Lisboa: Officina de Manoel Coelho Amado, 1766.

CONSTITUIÇOENS geraes pera todas as freiras, e religiosas sojeitas à obediencia da Ordem de N.P.S. Francisco, nesta Familia Cismontana. De novo recopiladas das antigas; e acrescentadas com acordo, consentimento, & approvaçõ do Capitulo Geral, celebrado em Roma a 11 de Junho de 1639. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1693.

COSTA, Cristóvão da. *Tratado en loor de las mugeres. Y de la Castidad, Onestidad, Constancia, Silencio, y Iusticia: con otras muchas particularidades, y varias Historias*. Veneza: Giacomo Cornetti, 1592.

COSTA, José Maria Couceiro da. *Tratado de Arithmetica*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1866.

COVARRUBIAS, Sebastian de. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sanchez, 1611.

CRUZ, Bernardo da. *Chronica de ElRei D. Sebastião*. Editado por Alexandre Herculano de Antonio da Costa Paiva. Lisboa: Galhardo e Irmãos, 1837.

DAZA, Antonio. *Quarta parte de la Chronica General de Nu.tro Padre San Francisco y su Apostolica Orden*. Valladolid: Juan Godines de Millis y Diego de Cordova, 1611.

ESPERANÇA, Manuel da. *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Lisboa: na officina Craesbeckiana, 1656. pt. 1.

ESPERANÇA, Manuel da. *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Lisboa: Oficina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1666. pt. 2.

ESPIRITO SANTO, Cecilia do. *Colloquios com Christo Crucificado de hum peccador arrependido*. Lisboa: Oficina de Miguel Menescal, 1688.

FRANCE, Anatole. *Le crime de Sylvestre Bonnard: membre de l'Institut*. Paris: Calmann Lévy, 1881.

- GODINHO, Manoel. *Vida, virtudes, e morte com opiniaõ de santidade do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas*. Lisboa: Offic[ina] de Francisco Borges de Sousa, 1762.
- GÓIS, Damião de. *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel*. Lisboa: em casa de Francisco Correa, 1566. pt. I.
- GÓIS, Damião de. *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel*. Lisboa: em casa de Francisco Correa, 1567. pt. IV.
- GÓIS, Damião de. *Descrição da cidade de Lisboa*. Lisboa: Frenesi, 2009.
- GONÇALVES, Ruy. *Dos privilegios & praerogativas q ho genero feminino tẽ por direito comũ & ordenações do Reyno mais que ho genero masculino*. Lisboa: João de Barreira, 1557.
- GONZAGA, Francisco. *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus, de Regularis Observanciae institutione, forma administrationis ac legibus, admirabilique eius propagatione*. Roma: Dominici Basae, 1587.
- LEÃO, Duarte Nunes de. *Descrição do Reino de Portugal*. Lisboa: por Jorge Rodrigues, 1610.
- LISBOA, Christovão de. *Sermão, que na festa da Immaculada Conceipçam da Sacratissima Virgem nossa Senhora, Padroeira do Reyno, prégou na Capella Real a 8 de Dezembro de 1645*. Lisboa: Paulo Craesbeck, 1646.
- LISBOA, Marcos de. *Primeira parte das Chronicas da ordẽ dos frades menores do seraphico Padre sam Francisco*. Lisboa: em casa de Manuel Ioam, 1566.
- LISBOA, Marcos de. *Tercera parte das Chronicas da ordẽ dos frades menores do seraphico Padre sam Francisco*. Salamanca: em casa de Alexandre de Canova, 1570. pt. III.
- LISBOA, Marcos de. *Primeira parte das Chronicas da Ordem dos Frades Menores do Seraphico Padre Sam Francisco*. Lisboa: na officina de Pedro Crasbeeck, 1616.
- LOBO, Francisco Rodrigues. *Corte na Aldeia, e noites de inverno*. Lisboa: Antonio Alvarez, 1649.
- MACEDO, Antonio de Sousa de. *Flores de España Excelencias de Portugal. En que brevemente se trata lo mejor de sus historias, y de todas las del mundo desde su principio hasta nuestros tiempos, y se descubren muchas cosas nuevas de provecho, y curiosidad*. Primeira Parte. Lisboa: Jorge Rodrigues, 1631.
- MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana: historica, critica e cronologica*. Lisboa: na Oficina de Ignácio Rodrigues, 1752. t. 3.
- MADAHIL, António Gomes da Rocha (ed.). *Crónica da fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro, e memorial da infanta Santa Joana filha del Rei Dom Afonso V*. Aveiro: Edição do Prof. Francisco Ferreira Neves, 1939.
- MAGDALENA, Maria. *Historia da vida, prerogativas, e louvores do Glorioso S. Ioaõ Evangelista*. Lisboa: Antonio Alvarez, 1628.

SANTÍSSIMA, Manoel de Maria. *Historia da fundação do Real Convento, e Seminario de Varatojo, com a compendiosa noticia da Vida do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas, e de alguns varoens illustres, Filhos do mesmo Convento, e Seminario, &c.* Porto: na oficina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1799. t. I.

MELO, Francisco Manuel de. *Carta de guia de casados. Para que pello caminho da prudencia se acerte com a Casa do descanso.* Lisboa: na Officina Craesbecckiana, 1651.

MENDONÇA, Jerónimo de. *Jornada de Africa.* Lisboa: por Pedro Crasbeeck, 1607.

MIRANDA, Martim Afonso de. *Tempo de agora em dialogos.* Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1622.

NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina.* Huesca: Pedro Bluson, 1631.

O SACROSANTO, e Ecumenico Concilio de Trento. Lisboa: Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781. t. II.

PÉREZ, Diego. *Aviso de gente recogida, y especialmente dedicada al servicio de Dios. En el qual se dan consejos, y remedios contra los peligros y tentaciones, que en el camino del Cielo suelen ofrecer. Y se da orden de vida para qualquier estado de persona en todos los tiempos del Año.* Lérida: Luys Manescal, 1613.

PERYM, Damião de Froes (SÃO PEDRO, João de). *Theatro heroico, abcdario historico, e catalogo das mulheres illustres em armas, letras, açoens heroicas, e artes liberaes.* Lisboa Occidental: na Oficina da Musica de Theotonio Antunes Lima, 1736. t. I.

PISAN, Christine de. *Aqui comêça o livro chamado espelho de Cristina o qual falla de tres estados de molheres. E he partydo em tres partes. A primeyra se enderença aas Raynhas. Prínçesas. Duquesas e grandes senhoras. A següda aas donzellas em espeçyal aaquellas que andam nas cortes das grandes prínçesas. A terçeyra aas molheres destado e burguesas e molheres de poboo comuñ.* Lisboa: Herman de Campos, 1518.

RESENDE, Garcia de. *Chronica dos valerosos e insignes feitos del Rey Dom João II de gloriosa memoria. Em que se refere, sua Vida, suas Virtudes, seu Magnanimo Esforço, Excellentes Costumes, & seu Christianissimo Zelo.* Lisboa: Antonio Alvarez, 1622.

SANTO ANTONIO, João de. *Bibliotheca Universa Franciscana, sive alumnorum trium ordinum S.P.N. Francisci...* Madri: Typographia Causae V. Matris de Agreda, 1732. Tomus Secundus.

SÃO PEDRO, Maria Madalena de. *Notícias fielmente relatadas dos custosos meyoys por onde veyo a este Reino de Portugal a Religião Brigitana que se intitula a Ordem de S. Salvador, e da prodigiosa fundação e milagrosos augmentos deste Convento de N.S. da Conceição de Marvilla [...]; e se seguem varias Relações das virtudes, e boa opinião, com que nele falecêrão lagumas religiosas e insignes Benfeitoras. Dadas á luz, e offerecidas Ao Eminentissimo, e Reverendissimo Senhor D. Thomaz I. Cardeal Patriarca de Lisboa [...]. Pela Madre Soror Marianna Josefa da Gloria, ambas religiosas do mesmo Mosteiro.* Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1745.

SILVA, Inocência Francisco da. *Diccionario Bibliographico Portuguez.* Lisboa: Imprensa Nacional, 1859. t. III.

SOLEDADE, Fernando da. *História Serafica Cronologica da Ordem de S. Francisco da Provincia de Portugal*. Lisboa: na officina de Manuel Joseph Lopes Ferreyra, 1705. t. III.

SOLEDADE, Fernando da. *História Serafica Cronologica da Ordem de S. Francisco da Provincia de Portugal*. Lisboa: na officina de Manoel Joseph Lopes Ferreyra, 1709. t. IV.

SOLEDADE, Fernando da. *História Serafica Cronologica da Ordem de S. Francisco da Provincia de Portugal*. Lisboa Occidental: na officina de Antonio Pedrozo Galram, 1721. t. V.

SOUSA, Antonio Caetano de. *Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*. Lisboa Occidental: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1736. t. II.

SOUSA, Antonio Caetano de. *Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*. Lisboa: Regia Officina Sylviana, e da Academia Real, 1743. t. X.

SOUSA, Luis de. *Primeira parte da historia de S. Domingos particular do Reino, e Conquistas de Portugal*. Lisboa: Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767.

SPIRITU SANCTO, Cathalina del. *Relacion de como se ha fundado en Alcantara de Portugal ivnto a Lisboa, el muy devoto Monasterio de N.S. de la Quietacion*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1627.

TELES, Baltasar. *Chronica da Companhia de Iesu, na Provincia de Portugal; e do que fizeram, nas conquistas d'este Reyno, os Religiosos, que na mesma Provincia entrãram, nos annos em que viveo S. Ignacio de Loyola, nosso fundador*. Primeira Parte. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1645.

VIVES, Juan Luis. *Instructiõ dla muger christiana: dondese contiene como se ha de criar una dõzella hasta casarla: y despues de casada como ha de regir su casa y bivar bienaveturadamẽte cõ su marido. y si fuere biuda lo q deve de hazer*. Agora nuevamẽte corrigido y emẽdado y reduzido en buen estilo Castellano. Zamora: por Pedro Louans, 1539.

## Estudos

ACCROCCA, Felice. *Francesco e le sue immagini: momenti della evoluzione della coscienza storica dei frati Minori (secoli XIII-XVI)*. Pádua: Centro Studi Antoniani, 1997.

AHLGREN, Gillian T. W. *Negotiating sanctity: holy women in sixteenth-century Spain*. *Church History*, New York, v. 64, n. 3, p. 373-388, 1995.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: HUCITEC: FAPESP, 2004.

AMORIM, Maria Adelina. *Frei Henrique de Coimbra: primeiro missionário em Terras de Vera Cruz*. *Camões: revista de letras e culturas lusófonas*, Lisboa, n. 8, p. 72-85, 2000.

AMORÓS, León. *El Monasterio de Santa Clara de Gandía y la familia ducal de los Borjas*. *Archivo Ibero Americano*, Madrid, n. 80, p. 441-486, 1960.

ARENAL, Electa; SCHLAU, Stacey. Stratagems of the strong stratagems of the weak: autobiographical prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent. *Tulsa Studies in Women's Literature*, Tulsa, n. 9, n. 1, p. 25-42, 1990.

PÉREZ BALTASAR, Maria Dolores. Saber y creación literaria: los claustros femeninos en la Edad Moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, n. 20, p. 129-143, 1998.

BARANDA, Nieves. Mujer, escritura y fama: la Hespaña Libertada (1618) de Doña Bernarda Ferreira de Lacerda. *Península: revista de estudos ibéricos*, Porto, n. 0, p. 225-239, 2003.

BARANDA, Nieves. L'éducation des femmes dans l'Espagne post-tridentine. In: MOSTACCIO, Silvia (ed.). *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux: l'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2010. p. 29-63.

BARANDA, Nieves. Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna. In: ZARRI, Gabriella; BARANDA, Nieves. (ed.). *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Firenze: Firenze University Press; Madrid: Uned: 2011. p. 169-185.

BARON, Sabrina Alcorn; LINDQUIST, Eric N.; SHEVLIN, Eleanor F. (ed.). *Agent of change: print culture studies after Elizabeth L. Eisenstein*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2007.

BATTAILON, Marcel. *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1950.

BÈGUE, Alain. De leyes y poetas: la poesía de entre siglos a la luz de las aprobaciones (siglos XVII-XVIII). In: ARREDONDO, María Soledad; CIVIL, Pierre; MONER, Michel (ed.). *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. p. 91-107.

BELLINI, Lígia. *A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BELLINI, Lígia. 'Penas, e glorias, pezar, e prazer': espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; sampaio, Gabriela dos Reis (org.). *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba: Corrupio, 2006. p. 81-105.

BELLINI, Lígia. Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, n. 32, v. 2, p. 187-203, 2006.

BELLINI, Lígia. Cultura escrita, oralidade e gênero em conventos portugueses (séculos XVII e XVIII). *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 211-233, 2011.

BELLINI, Lígia; PACHECO, Moreno Laborda. Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII. *Revista de História*, São Paulo, n. 160, p. 147-167, 2009.

BELLINI, Lígia; PACHECO, Moreno Laborda. Memória conventual e política em Portugal no Antigo Regime. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 32, p. 49-68, 2012.

- BERRIEL, Marcelo Santiago. Entre frades e reis: relações entre franciscanos e poder régio à época da dinastia de Avis (1383-1450). *Ciências Humanas e Sociais em Revista*, Seropédica, RJ, v. 31, n. 2, p. 57-72, 2009.
- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BOADAS LLAVAT, Agustí. La filosofía de la historia en el siglo XVI: el caso de Marcos de Lisboa y España. In: FACULDADE DE LETRAS DO PORTO. *Frei Marcos de Lisboa: Cronista Franciscano e Bispo do Porto*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade : Instituto de Cultura Portuguesa, 2002. p. 161-184.
- BOUREAU, Alain. Adorações e devorações franciscanas. Interesses e utilizações dos opúsculos hagiográficos. In: CHARTIER, Roger (coord.). *As utilizações do objecto impresso*. Lisboa: Difel, 1998. p. 27-83.
- BOUZA ÁLVAREZ, Fernando Jesús. Para qué imprimir: de autores, público, impresores y manuscritos en el Siglo de Oro. *Cuaderno de Historia Moderna*, Madrid, n. 18, p. 31-50, 1997.
- BOUZA ÁLVAREZ, Fernando. Cultura escrita e história do livro: a circulação manuscrita nos séculos XVI e XVII. *Leituras: revista da Biblioteca Nacional de Portugal*, Lisboa, n. 9/10, p. 63-95, 2001-2002.
- BOUZA ÁLVAREZ, Fernando. *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2002.
- BOUZA ÁLVAREZ, Fernando. *Communication, knowledge, and memory in Early Modern Spain*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- BOXER, Charles R. *A mulher na Expansão Ultramarina Ibérica. 1415-1815: alguns factos, ideias e personalidades*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.
- BRANCO, Manuel Bernardes. *Portugal e os estrangeiros*. Lisboa: Livraria de A. M. Pereira, 1879. 2 v.
- BRANCO, Manuel Bernardes. *Historia das ordens monasticas em Portugal*. Lisboa: Livraria Editora de Tavares Cardoso & Irmão, 1888. v. II.
- BUESCU, Ana Isabel. *Memória e poder: ensaios de história cultural (séculos XV-XVIII)*. Porto: Cosmos, 2000.
- BUESCU, Ana Isabel. A persistência da cultura manuscrita em Portugal nos séculos XVI e XVII. *Ler História*, Lisboa, n. 45, p. 19-48, 2003.
- CABASÉS, Félix Juan. Introducción a la Leyenda de los Santos. In: VARAZZE, Jacobo da. *Leyenda de los Santos: (que vulgarmente Flos Sanctorum llaman)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2007. p. IX-XCVIII.
- CABIBBO, Sara. Perspectives pour une histoire institutionnelle et culturelle des espaces religieux féminins dans l'Italie moderne. In: MOSTACCIO, Silvia (ed.). *Genre et identités aux*

*Pays-Bas méridionaux: l'éducation religieuse des femmes après le Concile de Trente.* Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2010. p. 13-27.

CAFFIERO, Marina. Per una storia delle scritture delle donne a Roma in età moderna e contemporanea. In: CAFFIERO, Marina; VENZO, Manola Ida (a cura di). *Scritture di donne: la memoria restituita.* Roma: Viella, 2007. p. 9-27.

CAFFIERO, Marina. Le scritture della memoria femminile a Roma in età moderna: la produzione monastica. In: CIAPELLI, Giovanni (org.). *Memoria, famiglia, identità tra Italia ed Europa nell'età moderna.* Bolonha: Il Mulino, 2009. p. 235-268.

CAMPBELL, Julie. *Literary circles and gender in early modern Europe: a cross-cultural approach.* Aldershot: Ashgate, 2006.

CAPELÃO, Rosa M. dos Santos. Las reliquias como Santas Medicinas: de las creencias a las prácticas. In: PÉREZ ÁLVAREZ, María José; RÚBIO PÉREZ, Laureano M. (ed.). *Campo y campesinos en la España moderna: culturas políticas en el mundo hispano.* Leão: Fundación Española de Historia Moderna, 2012. p. 1141-1153.

CARVALHO, José Adriano de Freitas. Las cartas de la monja Cecilia del Nacimiento, OCD. Un diálogo: dudas y seguridades. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio; SIERRA BLAS, Verónica (coord.). *Cinco siglos de carta: historia y prácticas epistolares en las épocas moderna y contemporánea.* Huelva: Universidad de Huelva, 2014. p. 123-141.

CARVALHO, José Adriano de Freitas. Ao leitor. In: MARCOS, Lisboa de, frade. *Crónicas da Ordem dos Frades Menores: primeira parte.* Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001a.

CARVALHO, José Adriano de Freitas. Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do século XIV aos meados do século XVI. Introdução a um projecto. *Revista de História*, Porto, n. 11, p. 65-94, 1991.

CARVALHO, José Adriano de Freitas. As 'Crónicas da Ordem dos Frades Menores' de fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado. In: CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir.). *Quando os frades faziam história: de Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos.* Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2001b. p. 9-81.

CARVALHO, José Adriano de Freitas. Les "Chroniques" de Marc de Lisbonne ou la ré-écriture d'une fidélité. In: DUBREUCQ, Alain et al. *Écrire son Histoire: les communautés régulières face à leur passé: actes du 5 Colloque International du C.E.R.C.O.R. ; Saint-Étienne, 6-8. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne, 2005. p. 611-623.*

CARVALHO, José Adriano de Freitas. Doña Luisa de Carvajal y la Inglaterra de la Reforma a través de su espistolario. *Via Spiritus*, Porto, n. 21, p. 5-28, 2014.

CARVALHO, José Adriano de Freitas. *Gertrudes de Helfta e Espanha: contribuição para estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII.* Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica e Centro de Literatura da Universidade do Porto, 1981.

- CARVALHO, José Adriano de Freitas. Do recomendado ao lido: direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII. *Via Spiritus*, Porto, n. 3, p. 7-56, 1996.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio. La pluma de Dios: María de Ágreda y la escritura autorizada. *Via Spiritus*, Porto, n. 6, p. 103-119, 1999.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio (comp.). *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio. Leer en comunidad: libro y espiritualidad en la España del Barroco. *Via Spiritus*, Porto, n. 7, p. 99-122, 2000.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio. Escrito en prisión: las escrituras carcelarias en los siglos XVI y XVII. *Península: revista de estudos ibéricos*, Porto, n. 0, p. 147-170, 2003.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio. *Entre la pluma y la pared: una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*. Madri: Akal, 2006. CHARTIER, Roger. Texts, prints, readings. In: HUNT, Lynn (ed.). *The new cultural history*. Berkeley: University of California Press, 1989. p. 154-175.
- CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: CHARTIER, Roger (org.). *História da vida privada 3: da renascença ao século das luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 113-159.
- CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros*. Brasília, DF: Ed. UnB, 1994.
- CHARTIER, Roger. *Libros, lectores y lecturas en la Edad Moderna*. Madri: Alianza Universidad, 1994.
- CHARTIER, Roger. Diálogos midiológicos 11: da história da cultura impressa à história cultural do impresso. Entrevistadores: Giselle Martins Venancio, Andrea Borges de Leão, Aníbal Bragança, Ana Chrystina Mignot. *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 81-102, jan./jun. 2005.
- CHARTIER, Roger. The printing revolution: a reappraisal. In: BARON, Sabrina Alcorn; LINDQUIST Eric N.; SHEVLIN, Eleanor F. (ed.). *Agent of change: print culture studies after Elizabeth L. Eisenstein*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2007. p. 397-408.
- CHARTIER, Roger. *Inscrever e apagar: cultura escrita e literatura (séculos XI-XVIII)*. São Paulo: Ed. UNESP, 2007.
- COOLAHAN, Marie-Louise. *Women, writing, and language in early modern Ireland*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- CRÉMOUX, Françoise. El paratexto de los libros de fundación y de milagros en los siglos XVI y XVII. Un recorrido en el corpus mariano. In: ARREDONDO, María Soledad; CIVIL, Pierre; MONER, Michel (ed.). *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. p. 333-352.
- CURTO, Diogo Ramada. *O discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Universidade Aberta, 1988.

- CURTO, Diogo Ramada. A capela real: um espaço de conflitos (séculos XVI a XVIII). *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, p. 143-154, 1993.
- CURTO, Diogo Ramada. A história do livro em Portugal: uma agenda em aberto. *Leituras: revista da Biblioteca Nacional de Portugal*, Lisboa, n. 9/10, p. 13-61, 2001-2002.
- CURTO, Diogo Ramada. Historiografia e memória no século XVI. In: CURTO, Diogo Ramada. *Cultura escrita: séculos XV a XVIII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007. p. 91-118.
- DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- DAVIS, Natalie Zemon. Gender and genre: women as historical writers, 1400-1820. In: LABALME, Patricia H. (ed.). *Beyond their sex: learned women of the European past*. New York: New York University Press, 1984. p. 160-162.
- DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- DHONT, René-Charles. *Clare among her sisters*. Youngstown: Catholic Publishing Company, 1987.
- DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.
- DITCHFIELD, Simon. Il mondo della Riforma e della Controriforma. In: BENVENUTI, Anna et al. *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2006. p. 261-329.
- EISENSTEIN, Elizabeth. The advent of printing in current historical literature: notes and comments on an elusive transformation. *American Historical Review*, Washington, v. 75, n. 3, p. 727-743, 1970.
- EISENSTEIN, Elizabeth. *The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- EISENSTEIN, Elizabeth. Unacknowledged Revolution Revisited. *American Historical Review*, Washington, v. 103, n. 1, p. 87-105, 2002.
- EVANGELISTI, Silvia. Memoria di antiche madri. I generi della storiografia monastica femminile in Italia (secc. XV-XVIII). In: SEGURO GRAIÑO, Cristina (ed.). *La voz del silencio I: fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayua, 1992. p. 221-249.
- EVANGELISTI, Silvia. *Nuns: a history of convent life 1450-1700*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- FARDILHA, Luís de Sá. Uma introdução à história seraphica... na Província de Portugal. In: CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir.). *Quando os frades faziam história: de Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2001. p. 103-119.

FARIA, Patrícia Souza de. Literatura espiritual e história dos franciscanos no Oriente Português: a escrita de Jacinto de Deus, um frade nascido na Cidade do Nome de Deus de Macau. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, p. 217-236, 2011.

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.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Ausência do marido e 'des-governo' da casa na época dos descobrimentos: algumas imagens da literatura e da tratadística moral ibérica. *Cadernos Históricos*, [s.l.], v. 7, p. 79-93, 1996a.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. História, santidade e identidade: o Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso e o seu contexto. *Via Spiritus*, Porto, n. 3, p. 25-68, 1996b.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Introdução. In: ANJOS, Luis dos. *Jardim de Portugal*. Porto: Campo das Letras, 1999.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Cartas de sátira e aviso: em torno dos folhetos *Malícia das mulheres* e *Conselho para bem casar* de Baltasar Dias. *Península: revista de estudos ibéricos*, Porto, n. 1, p. 161-181, 2004.

FONSECA, Fernando Taveira da. Notas acerca do pensamento religioso sobre a mulher. Separata de: A MULHER na sociedade portuguesa: actas do colóquio Coimbra, 20 a 22 de março de 1985. Coimbra: Instituto de História Económica e Social, 1986, p. 5-24.

FOUCAULT, Michel. What is an author? In: LANGUAGE, counter-memory, practice: selected essays and interviews by Michel Foucault. Ítaca: Cornell University Press, 1977. p. 113-138.

FUREY, Constance. 'Intellects inflamed in Christ': Women and spiritualized scholarship in Renaissance Christianity. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 84, n. 1, p. 1-22, 2004.

GENETTE, Gérard. *Paratexts: thresholds of interpretation*. Cambridge: University of Cambridge Press, 2001.

GIMENO BLAY, Francisco. Analfabetismo y alfabetización femeninos en la Valencia del Quinientos. *Estudis: revista de historia moderna*, Valencia, n. 19, p. 59-102, 1993.

GOMES, Saul António. Uma regra de Santa Clara de Assis de inícios do séc. XVI. *Leiria-Fátima*, [s.l.], ano 2, n. 5, p. 139-159, 1994.

GOMES, Saul António. Doces obrigações: o exercício abacial no Mosteiro de Jesus de Setúbal – séculos XVI a XVIII. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Coimbra, n. 9, p. 43-85, 2009.

GONÇALVES, Flávio. O vestuário mundano de algumas imagens do menino Jesus. *Revista de Etnografia*, Porto, n. 17, p. 5-34, 1967.

GONÇALVES, Nuno da Silva. Baltasar Teles, Cronista da Companhia de Jesus. In: Carvalho, José Adriano de Freitas (dir.). *Quando os frades faziam história: de Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2001. p. 95-100.

GRAFTON, Anthony. *The footnote: a curious history*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

GRAFTON, Anthony. Introduction. *The American Historical Review*, Washington, v. 107, n. 1, p. 84-86, 2002.

GRAÑA CID, María del Mar. Orígenes de la orden de la inmaculada concepción. In: GRAÑA CID, María del Mar; FERNÁNDEZ-GALLARDO, Gonzalo. *Mujeres, espiritualidad franciscana y feminismo en la Castilla renascentista*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2008. p. 13-49.

GRAÑA CID, María del Mar. Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio (comp.). *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Gedisa, 1999. p. 211-240.

GUENÉE, Bernard. Histoires, annales, chroniques: essai sur les genres historiques au Moyen Âge. *Annales: histoire, sciences sociales*, Paris, v. 28, n. 4, p. 997-1016, 1973.

HANNAY, Margaret. The Countess of Pembroke's agency in print and scribal culture. In: JUSTICE, George; TINKER, Nathan (ed.). *Women's writing and the circulation of ideas: manuscript publication in England, 1550-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 17-49.

HERCULANO, Alexandre. Os livros de linhagens. In: PORTUGALIAE Monumenta Historica: A Saeculo Octavo Post Christum usque ad Quintumdecimum. [S. l.]: Typis Academicis, 1860. *Scriptores*, v. 1, fasc. 2, p. 253-280.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HERMANN, Jacqueline. El-Ksar El-Kebir. Narrativas e história sebástica na batalha dos três reis. Marrocos, 1578. *História: questões & debates*, Curitiba, v. 45, n. 2, p. 11-28, 2006.

HESPANHA, António Manuel. L'autres raisons de la politique. L'économie de la grâce. In: SCHAUB, Jean-Frédérique (dir.). *Recherche sur l'histoire de l'État dans le monde ibérique (XVe-XXe siècle)*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1993. p. 67-86.

HOWSAM, Leslie. *Old Books and New Histories*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

INFANTES, Víctor. Tipologías de la enunciación literaria en la prosa áurea. Seis títulos (y algunos más) en busca de un género: obra, libro, tratado, crónica, historia, cuento, etc. (III). In: CONGRESO INTERNACIONAL DE LA ASOCIACIÓN INTERNACIONAL SIGLO DE ORO (AISO), 4., 1996, Alcalá de Henares. *Actas [...]*. Alcalá de Henares: Universidade de Alcalá, 1998. v. 2. p. 845-855.

INFANTES, Víctor. Tipologías de la enunciación literaria en la prosa áurea. Seis títulos (y algunos más) en busca de un género: obra, libro, tratado, crónica, historia, cuento, etc. (IV). In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE HISPANISTAS, 13., 2000, Madrid. *Actas [...]*. Madrid: Editorial Castalia, 2000. v. 3, p. 641-654.

- IVARS, Andrés. Una versión castellana de la vida de Santa Coleta, por el P. Marcos de Lisboa. (*Conclusión*). *Archivo Ibero-Americano*, [s. l.], n. 61, p. 385-410, 1924.
- JOHNS, Adrian. *The nature of the book: print and knowledge in the making*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- JOHNS, Adrian. How to acknowledge a revolution. *American Historical Review*, Washington, v. 103, n. 1, p. 106-125, 2002.
- JUSTICE, George. Introduction. In: JUSTICE, George; TINKER, Nathan (ed.). *Women's writing and the circulation of ideas: manuscript publication in England, 1550-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 1-16.
- KAUFMAN, Gloria. Juan Luis Vives on the education of women. *Signs*, Chicago, v. 3, n. 4, p. 891-896, 1978.
- KELLY, Joan. Early feminist theory and the *Querelle des femmes*, 1400-1789. *Signs*, Chicago, v. 8, n. 1, p. 4-28, 1982.
- KING, Kathryn R. Elisabeth Singer Rowe's tactical use of print and manuscript. In: JUSTICE, George; TINKER, Nathan. (ed.). *Women's writing and the circulation of ideas: Manuscript Publication in England, 1550-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 158-181.
- KING, Margaret L. *Women of the Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- LANGELI, Attilio Bartoli. La scrittura come luogo delle differenze. In: CAFFIERO, Marina; VENZO, Manola Ida (a cura di). *Scritture di donne: La memoria restituita*. Roma: Viella, 2007. p. 51-57.
- LIROSI, Alessia. Il manoscritto della Cronica. In: LIROSI, Alessia (ed.). *Le cronache di Santa Cecilia: Un monastero femminile a Roma in età moderna*. Roma: Viella, 2009. p. 31-90.
- LOPES, Fernando Felix. *Colectânea de estudos de história e literatura*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1997. 2 v.
- LOPEZ, Elisabeth. *Culture et sainteté: Colette de Corbie, 1381-1447*. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne, 1994.
- LOVE, Harold. *The culture and commerce of texts: scribal publication in Seventeenth-century England*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1998.
- LOWE, Kate J. P. *Num's chronicles and convent culture in renaissance and counter-reformation Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero de. A sociedade. In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal: no alvorecer da modernidade (1480-1620)*. Lisboa: Estampa, 1993. v. 3, p. 469-509.
- MAROTTI, Arthur F. Manuscript, print, and the social history of the lyric. In: CORNS, Thomas N. (ed.). *The Cambridge Companion to English Poetry: Donne to Marvell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 52-79.

MARQUES, João Francisco. Franciscanos e dominicanos confessores dos reis portugueses das duas primeiras dinastias: espiritualidade e política. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, p. 53-60, 1993. Anexo V - Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII.

MARQUES, João Francisco. As formas e os sentidos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História religiosa de Portugal: humanismos e reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v. 2, p. 449-462.

MARQUILHAS, Rita. *A Faculdade das Letras: leitura e escrita em Portugal no séc. XVII*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

MARTIN, Henri-Jean; FEBVRE, Lucien. *O aparecimento do livro*. São Paulo: HUCITEC, 1992.

MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan. *A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2005.

MCKENZIE, Donald F. *Bibliography and the sociology of texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MCKENZIE, Donald F. *Making meaning: "printers of the mind" and other essays*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2002.

MCKITTERICK, David. *Print, Manuscript and the search for order, 1450-1830*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MCLUHAN, Marshall. *A galáxia de Gutenberg: a formação do homem tipográfico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1995.

MEGIANI, Ana Paula Torres. *O rei ausente: festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581 e 1619)*. São Paulo: Alameda, 2004.

MENDES, Paula Almeida. Entre a aprendizagem da santidade e a predestinação divina: algumas notas sobre a infância e a adolescência em 'Vidas' de religiosas portuguesas (séculos XVII-XVIII). *Via Spiritus*, Porto, v. 19, p. 123-143, 2012.

MONTEIRO, Ofélia M. Caldas Paiva. *D. Frei Alexandre da Sagrada Família: a sua espiritualidade e a sua poética*. Coimbra: Coimbra Editora, 1974.

MORACCHINI, Pierre. Entre Urbanistes et Colettines, les Clarisses de l'Observance dans la France du XVIe siècle. In: MEYER, Frédéric; VIALLET, Ludovic (dir.). *Identités franciscaines à l'âge des réformes*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005. p. 237-254.

MOREIRA, António Montes. Breve história das clarissas em Portugal. In: LAS CLARISAS EN ESPAÑA Y PORTUGAL CONGRESO INTERNACIONAL, 1993, Salamanca. *Actas [...]*. Madrid: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 1994, v. I, p. 211-231.

MORUJÃO, Isabel. Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos séculos XVII e XVIII. *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 7, p. 235-338, 1995.

MORUJÃO, Isabel. Entre a voz e o silêncio: literatura e espiritualidade nos mosteiros femininos. *Rever: revista de estudos da religião*, São paulo, v. 11, n. 1, p. 35-54, 2011.

MORUJÃO, I. Entre o convento e a corte: algumas reflexões em torno da obra poética de Soror Tomásia Caetana de Santa Maria. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, p. 123-141, 1993

MORUJÃO, Isabel. Incidências de “esperança mística” num solilóquio de soror violante do céu “para a agonia da morte”. In: FACULDADE DE LETRAS DO PORTO. Os “últimos fins” na cultura Ibérica dos sécs. XV a XVIII. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, Faculdade de Letras do Porto, 1997. p. 205-235.

MORUJÃO, Isabel. Livros e leituras na clausura feminina de setecentos. *Revista da Faculdade de Letras: línguas e literaturas*, Porto, v. 19, p. 111-170, 2002.

MORUJÃO, Isabel. *Por trás da grade: Poesia conventual feminina em Portugal (sécs. XVII-XVIII)*. 2005. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2005.

MORUJÃO, Isabel. Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa. *Via Spiritus*, Porto, v. 15, p. 163-194, 2008.

NALLE, Sara T. Literacy and culture in Early Modern Castile. *Past and Present: a journal of historical studies*, Oxford, n. 125, p. 66-96, 1989.

NEWMAN, Barbara. *From virile woman to woman Christ: studies in medieval religion and literature*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1995.

OLIVEIRA, António de. *Poder e oposição política em Portugal no período filipino (1580-1640)*. Lisboa: Difel, 1991.

PAIS, Alexandre; CURVELO, Alexandra. Memórias da fogueira: o primitivo Mosteiro da Madre de Deus. In: CASA perfeitíssima: 500 anos da fundação do Mosteiro da Madre de Deus (1509-2009). Lisboa: Museu Nacional do Azulejo, 2009. p. 75-83.

PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva, 1992.

PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

PALOMO, Federico. *A contra-reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

PINHO, Sebastião Tavares de. O primeiro livro “feminista” português (séc. XVI). In: COLÓQUIO “A MULHER NA SOCIEDADE PORTUGUESA” 1985, Coimbra. *A mulher na sociedade portuguesa: visão histórica e perspectivas actuais: colóquio, 20-22 de março de 1985: actas*. Coimbra: Coimbra Editora 1986. v. 2. p. 203-221.

POMATA, Gianna. Storia particolare e storia universale: in margine ad alcuni manuali di storia delle donne. *Quaderni Storici*, Bologna, v. 25, n. 74, p. 341-385, 1990.

- POMATA, Gianna; ZARRI, Gabriella (ed.). I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco. In: CONVEGNO STORICO INTERNAZIONALE, 2000 Bologna. Atti [...]. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.
- POUTRIN, Isabelle. *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*. Madri: Casa de Velázquez, 1995.
- RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho. *A arte da salvação: ascetismo no Portugal da reforma católica (1564-1700)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- RENOUX, Christian. Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation. *Mélanges de l'École française de Rome*, Rome, t. 105, n. 1, p. 177-217, 1993.
- RIBEIRO, Arilda Ines Miranda. *Vestígios da educação feminina no século XVIII em Portugal*. Bela Vista: Arte & Ciência, 2002.
- RIENSTRA, Debra; Kinnamon, Noel. Circulating the Sidney-Pembroke Psalter. In: JUSTICE, George; TINKER, Nathan (ed.). *Women's writing and the Circulation of ideas: manuscript publication in England, 1550-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 50-72.
- RODRIGUES, Maria Idalina Resina. Deambulações e inquietações em torno do Auto da Sibila Cassandra. *Via Spiritus*, Porto, n. 6, p. 193-225, 1999.
- RODRIGUES, Teresa Ferreira. As estruturas populacionais. In: Mattoso, José (dir.). *História de Portugal: no alvorecer da modernidade (1480-1620)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997. v. 3, p. 179-217.
- ROGGERO, Marina. L'alphabétisation en Italie: une conquête féminine?. *Annales: histoire, sciences sociales*, Paris, v. 56, n. 4/5, p. 903-925, 2001.
- ROSE, Mark. The author as a proprietor: Donaldson vs. Beckett and the Genealogy of Modern Authorship. *Representations*, [s. l.], n. 23, p. 51-85, 1988.
- SAENGER, Paul. Rezar com a boca e rezar com o coração: os livros de horas: do manuscrito ao texto impresso. In: CHARTIER, Roger (coord.). *As utilizações do objecto impresso*. Lisboa: Difel, 1998. p. 191-226.
- SANTOS, Zulmira C. Em busca do paraíso perdido: a *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil* de Simão de Vasconcellos, S.J. In: CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir.). *Quando os frades faziam história: de Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2001. p. 145-178.
- SANTOS, Zulmira C. Para a história da educação feminina em Portugal no século XVIII: a fundação e os programas pedagógicos das visitandinas. In: SILVA, Francisco Ribeiro da et al. (org.). *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. v. 3, p. 985-1001.
- SANTOS, Zulmira C. Entre Malagrida e Pombal: as 'memórias' da última condessa de Atouguia. *Península: revista de estudos ibéricos*, Porto, n. 2, p. 401-416, 2005.

- SANTOS, Zulmira C. Sobre livros de cavalarias, leituras e leitores nos séculos XVI e XVII. In: MONGELLI, Lênia Márcia. *E fizeram taes maravilhas...: histórias de cavaleiros e cavalarias*. Cotia: Ateliê Editorial, 2012. p. 545-555.
- SANZ HERMIDA, Jacobo. La continuación de las *Crónicas franciscanas de Marcos de Lisboa: fray Antonio Daza y la Quarta parte de la Crónica General* (Valladolid, 1611). In: CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir.). *Quando os frades faziam história: de Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2001. p. 83-92.
- SARAIVA, António José; LOPES, Óscar. *História da literatura portuguesa*. Porto: Porto Editora, 2001.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A historiografia portuguesa: doutrina e crítica*. Lisboa: Editorial Verbo, 1973. v. 2.
- SHIMIZU, Stacey. The pattern of perfect womanhood - feminine virtue, pattern books and the fiction of clothworking woman. In: WHITEHEAD, Barbara (ed.). *Women's education in early modern Europe: a history, 1500-1800*. New York: Garland, 1999. p. 75-100.
- SILVA, Ana Cristina Nogueira da; HESPANHA, António Manuel. A identidade portuguesa. In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal. o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. v. 4, p. 19-47.
- SOUSA, Ivo Carneiro de. *A Rainha da Misericórdia na história da espiritualidade em Portugal na Época do Renascimento*. 1992. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1992. 3 t.
- SOUSA, Ivo Carneiro de. *A Rainha D. Leonor (1458-1525): poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas. Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (Alguns dados, problemas e sugestões). *Via Spiritus*, Porto, n. 3, p. 163-215, 1996.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: C.I.U.H.E., 2005.
- THOMAS, Marcel. Introdução. In: MARTIN, Henri-Jean; FEBVRE, Lucien. *O aparecimento do livro*. São Paulo: HUCITEC, 1992.
- TORGAL, Luís Reis. Acerca do significado sociopolítico da “Revolução de 1640”. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 5, p. 301-319, 1984.
- TORO PASCUA, María Isabel. Espacio escénico y simbología religiosa em los albores del teatro cortesano. *Via Spiritus*, Porto, v. 7, p. 123-144, 2000.
- TORO PASCUA, María Isabel. La edición de los Cantos morales, espirituales y contemplativos (Lisboa, 1576) de Jacopone da Todi: historia, organización y sentido de un cancionero espiritual y manual de devoción castellano. In: FACULDADE DE LETRAS DO PORTO. *Frei Marcos de Lisboa: cronista Franciscano e Bispo do Porto*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade : Instituto de Cultura Portuguesa, 2002. p. 105-148.

TRIGUERO, Carmen Soriano. La reforma de las clarisas en la corona de Aragón (SS.XV-XVI). *Revista de Historia Moderna*, Alicante, n. 13/14, p. 185-198, 1995.

URBANO, Carlota Miranda. Maffeo Barberini, Urbano VIII, ou o papa poeta. *Humanitas*, Coimbra, n. 59, p. 165-184, 2007.

VALENSI, Lucette. *Fábulas da memória: a batalha de Alcácer-Quibir e o mito do sebastianismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

VINCENT-CASSY, Cécile. *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle: culte et image*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011.

VOINIER, Sarah. Dedicatória y poder en unas crónicas históricas del siglo XVII. In: ARREDONDO, María Soledad; CIVIL, Pierre; MONER, Michel (ed.). *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. p. 283-292.

VELOSO, Carlos José Rodarte de Almeida. Imagem e condição da mulher na obra de autores portugueses da 1.ª metade do séc. XVII. In: COLÓQUIO "A MULHER NA SOCIEDADE PORTUGUESA" 1985, Coimbra. *A mulher na sociedade portuguesa: visão histórica e perspectivas actuais: colóquio, 20-22 de março de 1985: actas*. Coimbra: Coimbra Editora, 1986. v. 2. p. 251-270.

VON TIPPELSKIRCH, Xenia. *Sotto controllo: lecture femminili in Italia nella prima età moderna*. Roma: Viella, 2011.

WEAVER, Elissa B. Le muse in convento: la scrittura profana delle monache italiane (1450-1650). In: SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella. *Donne e fede: Santità e vita religiosa in Italia*. Roma: Laterza, 2009. p. 252-276.

WHITEHEAD, Barbara. Introduction. In: WHITEHEAD, B. (ed.). *Women's education in early modern Europe: a history, 1500-1800*. New York and London: Garland, 1999. p. X-XII.

WOODFORD, Charlotte. *Nuns as historians in early modern Germany*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

WOODMANSEE, Martha. The genius and the copyright: economic and legal conditions of the emergence of the 'author'. *Eighteenth-Century Studies*, Baltimore, v. 17, n. 4, p. 425-448, 1984.

WOLF, Daniel R. A feminine past? Gender, genre, and historical knowledge in England, 1500-1800. *The American Historical Review*, Washington, v. 102, n. 3, p. 645-679, 1997.

ZARRI, Gabriella. Memoria individuale e memoria collettiva. Gli scritti di Lucia da Narni (†1544) e la loro conservazione. In: ZARRI, Gabriella; BARANDA, Nieves. (ed.). *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Firenze: Firenze University Press; Madrid: Uned, 2011. p. 73-86.

ZARRI, Gabriella; BARANDA, Nieves. Presentazione - Presentación. In: ZARRI, Gabriella; BARANDA, Nieves. *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Firenze: Firenze University Press; Madrid: Uned, 2011. p. 1-11.

# ***Apêndice***

---



Figura 1 – Armas portuguesas feitas à pena







Figura 4 – Santos franciscanos em portada



Fonte: Livro da fúdação ampliação & sitio do Convento de N. Srã da Piedade da Esperança da Cidade de Lix<sup>o</sup>: o qual mandou escrever a Abbadeca soror Francisca dos Anjos no anno de. 1620. Sendo Ministro Provincial dos frades menores da observantia o muito Reverêdo Padre Frey Hieronimo da madre de D's. (1620-1750).

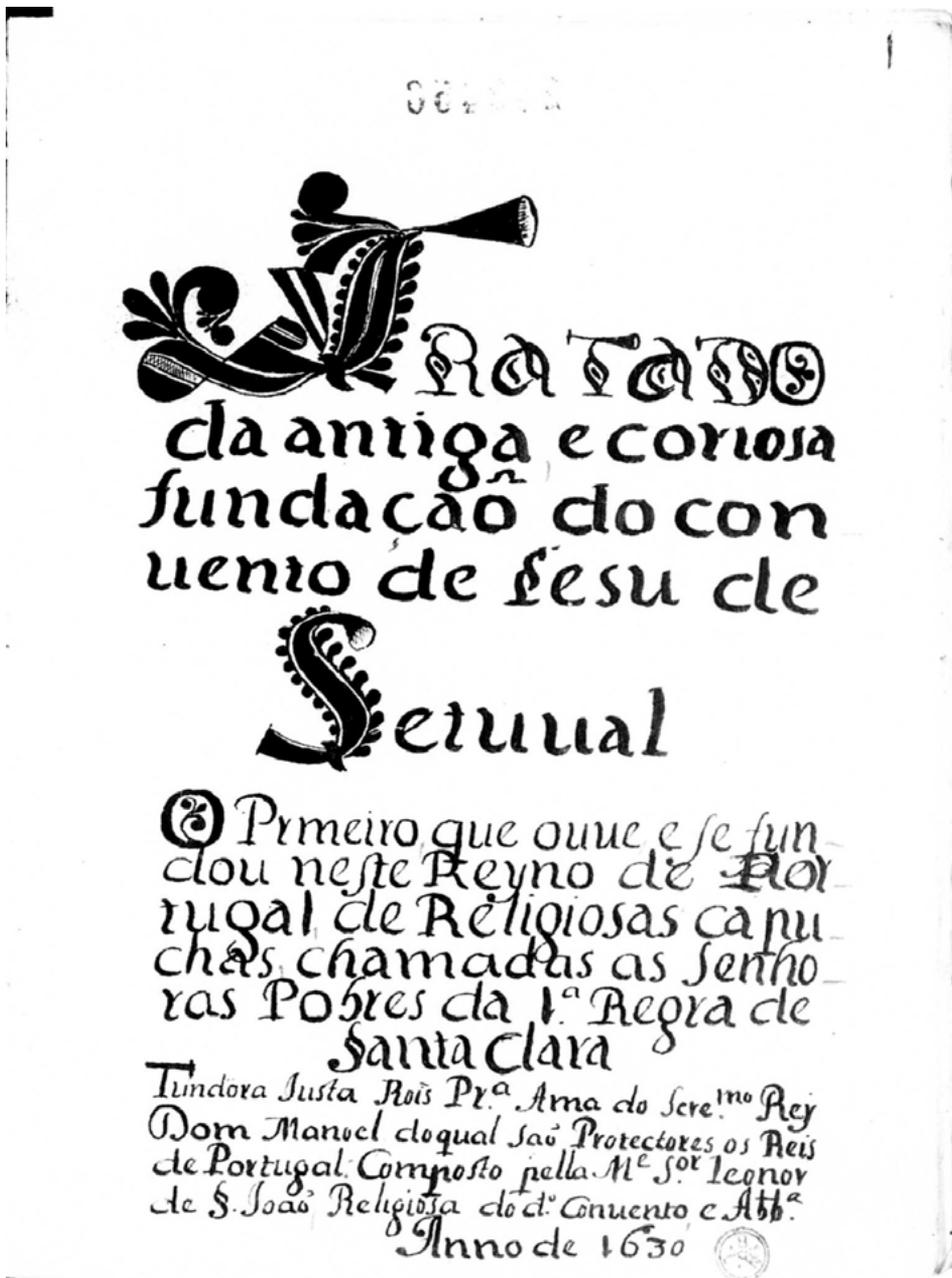
Figura 5 – Folha de rosto de uma cópia remanescente do *Tratado*

Figura 6 – Representação da Província de Portugal



Figura 7 – Em detalhe, o selo da Província de Portugal

PRIMA PARS.

55



Fonte: Gonzaga (1587, p. 55, detalhe 14).

Figura 8 – Em detalhe, o selo da Província dos Algarves



Fonte: Gonzaga (1587, p. 57, detalhe 30).

Figura 9 – Representação da Província dos Algarves



Fonte: Belém (1750, pt. I).

Figura 10 – Exemplos de interferências nos textos

Terceira Parte

A Reliquia e Imagé do glorioso S. Luis. Bp<sup>o</sup>. tem o brado  
 Mariauisa: a qual em todas as doenças as Reliquias experimenta  
 Bemmy estando desconfiada dos medicos com áchaques, e enfermida-  
 dades muy perigozas, e notaveis, que parecia acada momento dar  
 a Alma, não faltando algú em que deixasse com de me apiedar, com  
 comer o que remedeava minha agonia por breue espaço. E querendo hu-  
 dia, Confessar, e Comungar, não oite antes des cuidando se deixandome  
 sem o Ordinario Remedio por ser dada Meja noite, não quiz aflej-  
 tar, abraçandome com o sancto Bispo thepedi me acordine, e elle Vou  
 de tantos faoures pera comigo que pude Estar em jeju, confesandome  
 muy deuagar, e Comungando ás dez horas do dia, sentindo  
 notavel melhora, Vendo me qual outro loizano necessitada da  
 morte há Vida; não sendo menos a peena do Remedio, a que affa-  
 queza me obrigava, que os mais que com advença padecia, mas  
 de tudo em breue me aclei bem, por intercessão do sancto, com espanto  
 de toda a Comunnidade;

Algúas nobres pessoas de Sta Villa em suas necessidades, de Partos,  
 outras de Infermidades, o pedem contando as misericordias que  
 D<sup>s</sup>. por sua intercessão obra.

As Reliquias dos sanctos Corne, e Damiao, por muitas vezes tem  
 deprimido sezões, e outras Infirmitades e ánes  
 malagres;

Figura 11 – Mais exemplos de interferências nos textos

quarta Parte

conheci alguns que isto me contaraõ, e que era tam continua no  
 Choro que nelle lhe deu o mal da morte, hum dia de todas as sanctas  
 acabando de comungar na era de mil quinhentos oitenta e qua-  
 tro; em vida desiaõ cheirava a perfumes da Ceo; e depois de seu  
 transito que foi glorioso em sete de novembro da mesma Era, a bou-  
 pa de sua cama ficou com o mesma cheiro, hu cordaõ velho de que  
 usava tem feito tantas maravilhas e maravilhas de parto que são in-  
 finitas; e na terra, e fora della, traziaõ penhores d'ouro, e prata  
 co' is pacias a fim delho emprestarem.

Atõ aqui tratei do que a chei em papeis, e soube das Religiozas  
 antigas, e das mais; todas dignas de se agora ofazeri do que vi, e  
 experimentei depois que tomei o habito.

Na era de mil quinhentos oitenta e cinco, em que entrei neste  
 Conu. achei em cama seita co'simada a Madre Soror Meia  
 das chagas, mui nobre filha de Nuno gl'z da Parada, e de Meia  
 nunez d'Aluarenga; pella continuacao da Cama, tinha as qua-  
 dris em chagas que outras lhe curavaõ, passando Continuas  
 dores com grande paciencia; tinha sido mui abstera nos ieiun's  
 de paõ, e agoa, a speras de castanhas, e Celicias, sendo particular

**E**ste livro foi produzido em formato 180 x 240 mm e utiliza as tipografias Playfair Display e DTL Dorian, com miolo impresso na Edufba, em papel Alta Alvura 75g/m<sup>2</sup> e capa em Cartão Supremo 300g/m<sup>2</sup>, impressa na Gráfica 3.

Tiragem: 400 exemplares.

## *coleção atlântica*

A vida religiosa portuguesa foi marcada, na primeira metade do século XVII, pela ascensão de um tipo de escrita que buscava registrar a trajetória histórica de conventos e mosteiros. *A Mágoa do Esquecimento* examina dois desses textos, redigidos por religiosas do Convento da Madre de Deus de Lisboa e do Convento de Jesus de Setúbal, ambos de clarissas. Neste livro, fruto de pesquisa de doutorado, Moreno Pacheco busca entender quais modelos serviram de referência para as religiosas que se lançaram na empreitada, mas não descuida dos contextos e interesses particulares que estiveram presentes no momento de sua escrita ou atualização. Ao mesmo tempo, ao examinar as fronteiras entre a divulgação por meio manuscrito ou impresso, esta investigação lança luz sobre as possibilidades de difusão de ideias e matérias sensíveis, por parte das autoras da Época Moderna.



ISBN 978-65-5630-047-4



9 786556 300474