

UFBA - Universidade Federal da Bahia
FFCH - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
PPGH - Programa de Pós-Graduação em História
Doutorado em História Social

"A magia de ver hir esquecendo..."

Escrita conventual feminina no Portugal do século XVII

Moreno Laborda Pacheco

Moreno Laborda Pacheco

"A magia de ver hir esquecendo..."

Escrita conventual feminina no Portugal do século XVII

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção de título de doutor em História Social pela
Universidade Federal da Bahia.

Orientadora: Lígia Bellini

Salvador
2013

Pacheco, Moreno Laborda
P116 "A magoa de ver hir esquecendo...": escrita conventual feminina no
Portugal do século XVII / Moreno Laborda Pacheco. – Salvador, 2013.
291 f. : il.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lígia Bellini.

Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, 2013.

1. Historiografia – Portugal. 2. Ordens monásticas e religiosas para
mulheres. 3. Manuscritos – mulheres. 4. Portugal – história – séc.
XVII. I. Bellini, Lígia. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 907.2

Moreno Laborda Pacheco

"A magia de ver hir esquecendo..."

Escrita conventual feminina no Portugal do século XVII

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção de título de doutor em História Social pela Universidade Federal da Bahia.

Salvador, __/__/2013

Banca Examinadora

Leila Mezan Algranti
Universidade Estadual de Campinas

Zulmira C. Santos
Universidade do Porto

Cândido da Costa e Silva
Universidade Católica do Salvador

Evergton Sales Souza
Universidade Federal da Bahia

Lígia Bellini - Orientadora
Universidade Federal da Bahia

Resumo

O século XVII português assistiu ao florescimento de uma escrita conventual feminina concentrada majoritariamente na epistolografia, na lírica e na elaboração de registros de cariz biográfico sobre religiosas crescidas em virtude — as *vidas*. Mas não só. Esta tese se dedica a estudar outra fração dessa produção, mais intimamente ligada a registros memorialísticos de tipo institucional. Obras que, na ausência de um gênero ou de uma categoria taxonômica que as definam, são aqui designadas pelo termo genérico "livros de fundação".

No centro da análise desenvolvida estão o *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* (redigido entre 1630 e 1644) e a *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus das religiosas descalças de Lisboa* (1639-1652). Amparando-se em obras coevas e de perfil semelhante, esta investigação lança luz sobre alguns dos modelos que influenciaram suas autoras, mas sem descuidar dos diálogos que elas estabelecem com outras modalidades de escrita conventual feminina — incluídas aí aquelas de tipo administrativo, ligadas à governança dessas instituições.

Por fim, o destino dessas obras também serve para perceber os múltiplos agenciamentos que interferiam no caminho das religiosas modernas até o prelo, assim como iluminar de que maneira as zonas de interação entre as culturas do impresso e do manuscrito ofereciam um caminho para evitá-los.

Palavras-chave: Escrita conventual feminina. Livros de fundação. Publicação manuscrita. Portugal. Época Moderna.

Abstract

The 17th century in Portugal saw the burgeoning of a feminine conventual writing, which focused mainly on epistolography, on lyric poems and on biographical registries of virtuous religious women – called *vidas*. But that was not all of it. The present work addresses another fragment of this production, closely related to institutional memorialistic registration. In the absence of a genre or a taxonomic category that defines those pieces, they are here designated by the generical expression "livros de fundação".

In the core of the present analysis are two of such works: *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* (1630-1644) and *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus das religiosas descalças de Lisboa* (1639-1652). With the support of contemporaneous pieces and other works with similar structure, this investigation sheds a light on some of the models that inspired their authors, without neglecting the dialogue they have established with other modalities of feminine conventual writing — including the administrative registries, related to the governance of such institutions.

Finally, the trajectories of those pieces help us perceive the multiple interferences in the path of the modern religious women's work to the press. It also illuminates the means in which the interaction between the printing culture and the manuscript culture offered ways to avoid those interferences.

Keywords: Feminine conventual writing. Livros de fundação. Manuscript publication. Portugal. Early modern period.

Sumário

Resumo	5
Notas prévias	9
Introdução	10
O lugar do manuscrito na História do Livro	14
Rastreamento das cópias subsistentes	28
1. A instrução feminina e os usos alargados da escrita conventual	37
A instrução feminina	45
A toma da palavra	59
Variações da escrita conventual feminina	67
2. A forma, que de ordinário se usa	84
"Reparte-se este livro": formatos, disposições e influências dos livros de fundação	91
Começar pelos princípios: o fluxo das narrativas	112
"Justificado com papeis antigos, verdadeiros, & autênticos"	127
3. Os livros de fundação em defesa das comunidades	149
Autoria e obra aberta	149
Os livros de fundação como estratégia de defesa patrimonial	162
Os conventos e a coroa: um diálogo em dois tempos	184
4. Registrar, educar, emendar	211
5. Conclusão	255

Apêndices	257
Referências bibliográficas	269
Fontes manuscritas	269
Fontes impressas	272
Estudos	277

Notas prévias

Duas considerações:

1. Decidi reduzir ao máximo as interferências na transcrição de textos — manuscritos ou impressos — e fontes documentais originais que utilizo ao longo deste trabalho. Mantenho praticamente intactas tanto a grafia quanto a pontuação utilizadas, apenas atualizando o "s" longo — f — e o "u" com valor fonêmico de "v", e vice-versa. Ainda que isso confira um certo grau de aridez ao texto, acredito que, procedendo dessa forma, minimizo as manipulações que toda modificação imputa à interpretação dos excertos trasladados. Atualizo, contudo, e sobretudo por razões de localização e referência, o título das principais obras que analiso, bem como os nomes de suas autoras. Colchetes, quando inseridos em citações, podem representar tanto o desdobramento de abreviaturas pouco intuitivas quanto a adição editorial de comentários ou informações necessárias para a compreensão de passagens específicas.

2. Os termos "mosteiro" e "convento" possuem significados e aplicações distintas. A rigor, o primeiro se refere à casa habitada por homens e mulheres das chamadas "ordens monásticas" e por mulheres das ordens mendicantes (clarissas, dominicanas, carmelitas etc.), ao passo que "convento" se aplica melhor àquelas habitadas por homens das ordens mendicantes. Mesmo ciente disso, no entanto, optei por usar, ao longo de toda a tese, os termos "convento" e "mosteiro" como sinônimos. Por um lado, essa opção parte da própria documentação utilizada neste trabalho, em que, como ficará visível, não há padronização nesses usos. Por outro, ela também se justifica diante de uma tendência de confluência semântica de tais termos no português corrente.

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: 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 através de algumas cópias manuscritas, é *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*. Em sua folha de rosto, a obra é datada de 1630, mas as informações nela incluídas se estendem até o ano de 1644.¹

A carta de frei Acúrsio, apesar de 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, mediante 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" 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

¹ Leonor de SÃO JOÃO. **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**. Setúbal, Manuscrito (Mss.), 1630-1644. Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL), Reservados, Códices 11404, 7686 e 549; Biblioteca Pública Municipal de Setúbal (BPMS), LA V FL-111. Como explico mais pormenorizadamente adiante, todas as citações a esta obra se referem, quando não acompanhadas de indicações mais precisas, ao códice 11404 da BNL.

controle a quem ocupasse o mais alto ofício da casa.² 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 a vida de religiosas que já haviam habitado a casa, para que os seus exemplos animassem todas a fazer os mesmos "progressos na virtude".³ Este trecho exorta as freiras a fazerem uma utilização regular e controlada do *Tratado* de sóror Leonor, assim como nos informa um pouco sobre o uso corrente de textos, pelas religiosas, com uma finalidade pedagógica fundada sobretudo no oferecimento de repertórios de exemplos passíveis de serem imitados.

No século XVII português, diversos títulos foram criados com o objetivo específico de servir como fonte para orientar as atitudes dentro e fora dos claustros. De fato, é possível dizer que as origens deste tipo de literatura remontam às hagiografias e aos modelos de vida de religiosos e beatos, consumidos tanto por leigos quanto por religiosos pelo menos desde a Idade Média. Mais expressivamente a partir do século XVI, 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

² 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". Isabel MORUJÃO. "Livros e leituras na clausura feminina de setecentos". *Línguas e LITERATURAS*, n.XIX (2002), p.111-170, pp.135, 139.

³ Arquivo Distrital de Leiria (ADL), Fundo: Mosteiro de Jesus de Setúbal, Cartas, documento 02, "Fr. Acursio de S. Pedro Leitor jubilado Mno Proval...".

apresentadas por Boccaccio em *De claris mulieribus*".⁴ Mas os séculos seguintes testemunharam um aumento expressivo e capilarizado da produção de obras desse tipo. O grande volume de biografias e autobiografias de vidas devotas produzidas em Portugal (gênero que, a bem da verdade, perdurou até finais do século XIX)⁵ atesta a importância desse costume, assim como aponta para o incremento do público leitor de tais obras. Nesse movimento, a confecção local de textos que ressaltassem a vida exemplar de religiosos e religiosas de diversos conventos ganhou força e se estabeleceu como gênero robusto da literatura religiosa moderna, de tal modo que sua influência contaminou outros gêneros literários também em voga no período. Isso porque, afinal de contas, o *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* não é 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*.⁶ As

⁴ Isabel MORUJÃO. "Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa". *Via Spiritus*, n.15 (2008), pp.163-194, p.164.

⁵ Isabelle POUTRIN. *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*. Madri: Casa de Velázquez, 1995, p.24; Zulmira C. SANTOS. "Entre Malagrida e Pombal: as 'Memórias' da última condessa de Atouguia". *Península*, n.2 (2005), pp.401-416, p.408.

⁶ Maria do SACRAMENTO. *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. BNL, Reservados, Códices 12979 e 10998; Museu Nacional de Arte Antiga (MNAA), Reservados, Códice 26879. As referências feitas a

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, 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.⁷

Mas o que representou para o futuro dessas obras o fato de elas terem permanecido, deliberadamente ou por algum infortúnio, sob a forma manuscrita? Se o desejo original da sóror Leonor de São João de publicar os seus escritos com letras de imprensa fora frustrado, isso não significou que o seu livro esteve fadado ao esquecimento no interior do claustro setubalense ou, como a missiva 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 o suposto propósito da obra 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

esta obra terão por base, neste trabalho, o códice 12979 da BNL. Como no caso do *Tratado* do Convento de Jesus de Setúbal, os motivos para proceder desta forma são explicados mais adiante.

⁷ Diogo BARBOSA MACHADO. *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica e Cronologica*. Tomo III. Lisboa: na Oficina de Ignácio Rodrigues, 1752, p.430; M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fol.2.

supostamente mais triviais do alfabeto. Os livros de fundação, juntamente com as vidas de irmãs e as poesias conventuais, coexistiram 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 de que estes se revestiam, sem ignorar que é em sua materialidade que esses mesmos objetos se tornam tangíveis e se dão 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 para cercá-las. Uma delas, que serve de inspiração para o presente trabalho, exige que observemos alguns dos caminhos recentemente 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".⁸

Reavaliar o papel dos manuscritos não deve significar, de nenhum modo, uma diminuição daquele desempenhado pela imprensa no período. Isso seria insistir numa

⁸ Fernando BOUZA ÁLVAREZ. "Cultura escrita e história do livro: a circulação manuscrita nos séculos XVI e XVII". *Leituras: Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa*, S. 3, n.º 9-10 (2001-2002), pp.63-95, p.68.

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 —, forjaram-se públicos leitores mais vastos, consolidaram-se gêneros, difundiram-se notícias, propagaram-se ideias e desenvolveram-se polêmicas. Em suma, conclui Bouza Álvarez, "consolidou-se uma República das Letras numerosa, activa e plenamente consciente da sua própria existência".⁹

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, por outro 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. A dimensão do manuscrito foi, assim, reduzida sensivelmente, a ponto de este ser frequentemente identificado como sinal dessa vontade não difusionista, mas também de baixa fidelidade com relação ao texto original (ou ao padronizado pelos caracteres móveis) e até mesmo de atraso com relação à marcha

⁹ F. BOUZA ÁLVAREZ, "Cultura escrita e história do livro", p.64.

intelectual da imprensa, muitas vezes tomada como "um dos emblemas que inauguram a Modernidade".¹⁰

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 a sua feição atual. Na apresentação de *O aparecimento do livro*, obra que pode ser considerada 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".¹¹ Ou seja, ainda que a introdução de Marcel Thomas ressaltasse que se tratava de uma obra dedicada ao "livro impresso",¹² 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 alinhados sobre um suporte e umedecidos em tinta. Aliás, reforça essa prioridade 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". No fim das contas, o sabor que a introdução deixa impresso na mente do leitor é o de uma espécie de preparação, um prelúdio para o início de uma composição cuja estrela principal é, afinal, o livro impresso.

¹⁰ Ana Isabel BUESCU. "A persistência da cultura manuscrita em Portugal nos séculos XVI e XVII". *Ler História*, n.45 (2003), pp.19-48, p.19.

¹¹ Henri-Jean MARTIN e Lucien FEBVRE. **O aparecimento do livro**. São Paulo: Hucitec, 1992, p.16.

¹² Marcel THOMAS. "Introdução". In: Henry-Jean MARTIN e Lucien FEBVRE, **O aparecimento do livro**, p.21. "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*." O grifo é meu.

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 bibliográfico. A partir dos anos 60 do século XX (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".¹³ 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.". De outra, ela também possibilitava perceber, a partir da reconstrução da circulação do livro e "de sua posse irregular por grupos sociais diferentes, seu impacto sobre as mentalidades".¹⁴ 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.

¹³ Robert DARNTON. **O beijo de Lamourette. Mídia, cultura e revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.123.

¹⁴ Roger CHARTIER. **A ordem dos livros**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994, pp.33-4. Sobre a abordagem dos *Annales* e sua importância para a história do livro, ver também Adrian JOHNS. **The nature of the book: print and knowledge in the making**. Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp.28 e seguintes.

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 potencial 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 tátil".¹⁵ Como sua sucessora, a era tipográfica teria então operado uma revolução no pensamento do homem, 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.¹⁶ Apesar de, desse modo, McLuhan esboçar uma certa continuidade entre a cultura 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"),¹⁷ McLuhan não encontrou dificuldades em demarcar uma oposição peremptória entre termos-chave 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*, essa 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 esse

¹⁵ Marshall MCLUHAN. **A Galáxia de Gutenberg – a formação do homem tipográfico**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977, p.54.

¹⁶ M. MCLUHAN, **A Galáxia de Gutenberg**, p.46.

¹⁷ Marshall MCLUHAN. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 1995, p.10.

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 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.¹⁸

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, a historiadora norte-americana escreveu convencida de que os novos elementos introduzidos pela arte da impressão se fizeram sentir com brevidade. Entre as consequências mais importantes, ela 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 por meio deles.¹⁹ Outra consequência, 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 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).²⁰

¹⁸ Elizabeth EISENSTEIN. **The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early-modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, pp.xii-xv; 129 e seguintes.

¹⁹ E. EISENSTEIN, **The printing press as an agent of change**, pp.71-72.

²⁰ Um terceiro ponto, crucial em sua perspectiva, residiria nas diversas adaptações que as primeiras gerações de oficiais envolvidos no processo teriam feito. A progressiva preocupação com o que era conveniente para o

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.²¹ 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", constituía uma resposta às duras críticas desferidas

leitor teria orientado o trabalho nas oficinas, e as experiências com o uso de tipos graduáveis, títulos de páginas, notas de rodapé, índices, cabeçalhos ilustrados, referências cruzadas e muitos outros artifícios à disposição do compositor seriam uma espécie de afirmação da "vitória do operador de buril sobre o escriba". Ou seja, de uma nascente cultura do impresso sobre uma cultura baseada no manuscrito. Uma vez que os pensamentos dos leitores seriam guiados pela maneira com que o conteúdo dos livros é arranjado, mudanças no formato e disposição dos mesmos poderiam muito bem levar a mudanças em padrões de pensamento. As consequências dessas experimentações, portanto, resultariam em forças indutoras de transformações muito mais profundas. E. EISENSTEIN, **The printing press as an agent of change**, pp.75-77, 88-89, 139-140, 250 e seguintes.

²¹ 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". Estavam postas sobre a mesa, desde a época, duas alternativas excludentes entre si: a primeira apontava para um modelo baseado na ideia de ruptura e revolução; a segunda tendia a ver as coisas por um viés acumulativo, de evolução agregativa. Decidir-se por esta última, em sua opinião, significava postergar o enfrentamento de uma questão que, mais cedo do que tarde, se tornaria imperiosamente presente e inevitável. Apesar de algumas vozes dissonantes vindas à superfície ainda na época de sua publicação, é possível afirmar que, de maneira geral, a recepção a *Printing press as an agent of change* foi exitosa em diferentes áreas da pesquisa acadêmica, para não mencionar o seu sucesso para além do público universitário. Elizabeth EISENSTEIN. "The advent of printing in current historical literature: notes and comments on an elusive transformation". *American Historical Review*, v.75, n.3 (1970), pp.727-743, p.742; Sabrina Alcorn BARON, Eric N. LINDQUIST, Eleanor F. SHEVLIN (eds.). **Agent of change: print culture studies after Elizabeth L. Eisenstein**. Amherst: University of Massachusetts Press, 2007, pp.1-3.

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.²²

Não foi por qualquer motivo que esse 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 essa importância. Indo mais além, ele se propunha a escrutinar a própria trajetória da ideia de observar o fenômeno dessa forma. Afinal, Johns argumentava, a noção de revolução da imprensa 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.²³ 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.²⁴

²² Na opinião de Eisenstein, uma das principais diferenças entre o seu posicionamento e o de Johns dizia respeito a uma discussão sobre a ocorrência de processos impessoais, postos em andamento com a adoção da tecnologia da imprensa de tipos. Ainda que tenha reforçado a ideia de que as tecnologias e os usos que são feitos delas sejam duas coisas distintas, Eisenstein sublinhou que qualquer tentativa de compreensão desse movimento precisaria levar em conta, para além da inevitável agência humana, as transformações nas tecnologias de comunicação. Entre estas, figurariam a rápida propagação das oficinas tipográficas pelas principais cidades europeias e o aumento concomitante do número de obras produzidas. Dados de mudança quantitativa — "impessoais por natureza" — a que Johns insistia em objetar, taxando-os de "excessivamente abstratos", "a-históricos" e "fora do tempo e do espaço". Elizabeth EISENSTEIN. "Un unacknowledged Revolution Revisited". *American Historical Review*, v.103, n.1 (2002), pp.87-105, pp.88-90; A. JOHNS, *The Nature of the Book*, p.19.

²³ A. JOHNS, *The Nature of the Book*, p.373; Adrian JOHNS. "How to acknowledge a revolution". *American Historical Review*, v.103, n.1 (2002), pp.106-125, p.123.

²⁴ Em lugar de responder nos termos apontados por Eisenstein, Johns afirmou que o debate derivava de dois pontos fundamentais, intimamente relacionados: a discussão acerca do "grau de autonomia que os historiadores deveriam ou não imputar aos leitores de obras impressas" — e manuscritas, poderíamos acrescentar —, e a querela envolvendo a própria noção de "cultura do impresso". Com relação a esta última, tratava-se de desviar a tônica do "impresso" para a "cultura": em lugar de uma história baseada na cultura impressa (*history based on print culture*), Johns sugeria uma história cultural do impresso (*cultural history of print*). A diferença é maior do que um simples jogo de palavras, já que o que está em causa, e Johns tem razão

Ao longo de todo o debate, Adrian Johns faz questão de ressaltar que não está sozinho em sua cruzada contra Eisenstein.²⁵ E ele tem alguma razão em dizê-lo. Como apontado por Leslie Howsam — e por Anthony Grafton, anteriormente²⁶ —, 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 ideias 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.²⁷ Logo, o poder de mudança não residiria numa qualidade intrínseca da tecnologia, mas sim num discurso construído posteriormente e nas ideias que são 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.²⁸ Essa 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.

ao chamar atenção para isto, "é um conceito particular de uma mudança revolucionária em direção a uma cultura impressa unitária". Ao encarar a "revolução" da imprensa como um processo acionado pela troca do manuscrito pelo impresso e explicável a partir de características imanentes a cada uma dessas modalidades de expressão escrita, Eisenstein propôs um modelo que descartava de antemão as múltiplas formas como essas mesmas modalidades poderiam ser concebidas, percebidas e postas em funcionamento. A. JOHNS, **The Nature of the Book**, p.370; A. JOHNS, "How to acknowledge a revolution", p.106-110; Roger CHARTIER. "Da história da cultura impressa à história cultural do impresso". *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, v. XXVIII, n.1 (jan.-jun., 2005), pp. 81-102, pp.85-86.

²⁵ A. JOHNS, "How to acknowledge a revolution", p.110.

²⁶ Anthony GRAFTON. "Introduction". *American Historical Review*, v.103, n.1 (2002), p.84.

²⁷ Leslie HOWSAM. **Old Books and New Histories**. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2006, pp.51; 67.

²⁸ Roger CHARTIER. "Texts, Prints, Readings". In: Lynn HUNT (ed.). **The New Cultural History**. Berkeley: University of California Press, 1989, pp.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".²⁹ E, para ele, a palavra "texto" é suficientemente polissêmica para acomodar também manuscritos, filmes, gravações de áudio, imagens estáticas, arquivos gerados por computador e mesmo textos orais.³⁰ Essa abertura de foco não deixa de ilustrar os benefícios de considerar os livros impressos como apenas uma entre todas as variedades possíveis de registro 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"³¹ — 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. Esse é o caso do lamento frequente dos pastores diante do fato de seus sermões, ao circularem por meio de cópias manuscritas ou impressas, perderem a vitalidade que os recobria em seu hábitat original, o das performances orais. Gestos, entonações de voz, responsividade às reações da sua audiência: esses eram alguns dos elementos impossíveis de traduzir num texto escrito.³²

²⁹ Donald F. MCKENZIE. **Bibliography and the sociology of texts**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.15.

³⁰ D. F. MCKENZIE, **Bibliography and the sociology of texts**, pp.39 e seguintes.

³¹ D. F. MCKENZIE, **Bibliography and the sociology of texts**, pp.4-5, 13.

³² Donald F. MCKENZIE. **Making meaning: "Printers of the mind" and other essays**. Amherst: University of Massachusetts Press, 2002, pp.239-241.

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. Esse exercício trouxe à luz casos que exigiram, no mínimo, 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 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".³³ Fernando Bouza Álvarez, por sua vez, refere-se a Manuel de Faria e Sousa, dono de uma produção de mais de 50 livros e que, no entanto e por diversas razões, só havia mandado imprimir 17 deles — a sua *Fortuna* autobiográfica, para citar um exemplo, foi composta sem intenção de publicar.³⁴ Casos como esses — em que figuras relevantes da intelectualidade portuguesa se negaram a imprimir suas obras, que, no entanto, não deixaram de conhecer uma difusão mediante cópias manuscritas — revelam a faceta heterogênea do universo letrado português nos Seiscentos e sugerem que a circulação manuscrita 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 por meio do manuscrito. 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 ser encontrados em versões manuscritas do que impressas. Mais ainda, uma boa quantidade de poetas do

³³ Diogo Ramada CURTO. "A história do livro em Portugal: uma agenda em aberto". *Leituras: Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa*, S. 3, n.ºs 9-10 (2001-2002), pp.13-61, pp.30-31.

³⁴ F. BOUZA ÁLVAREZ, "Cultura escrita e história do livro", p.67. O uso do termo "livro", aqui, deve ser entendido como tomo ou volume, e não como título de um obra.

século XVII escrevia pensando em divulgar dessa maneira os seus trabalhos.³⁵ Claro que as vantagens da imprensa já eram amplamente conhecidas nesse período, mas a produção de cópias manuscritas permitia que os textos circulassem por pequenos grupos e estabelecessem a formação de círculos específicos de autores e leitores das obras copiadas.

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 de divulgação a partir de interesses e objetivos particulares, tendo em mente as consequências distintas que cada uma delas acarretaria.³⁶ 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 esse atalho perigoso —,³⁷ 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

³⁵ Harold LOVE. **The Culture and Commerce of Texts. Scribal Publication in Seventeenth-Century England.** Amherst: University of Massachusetts Press, 1998, p.3.

³⁶ Arthur F. MAROTTI. "Manuscript, print, and the social history of the lyric". In: Thomas N. CORNS (ed.). **The Cambridge Companion to English Poetry - Donne to Marvell.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp.52-79.

³⁷ F. BOUZA ÁLVAREZ, "Cultura escrita e história do livro", pp.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".

circulavam nesses meios.³⁸ 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.³⁹

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 "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".⁴⁰ À medida 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. António Castillo Gómez demonstra como, em Madri, Toledo, Sevilha ou Lisboa — como deixou testemunho Damião de Góis⁴¹ —, 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 desses profissionais, ao lado dos registros de "cédulas, memórias, livros de contas, cartas e bilhetes, guardados em arcas, arquivos ou pequenos arquivos

³⁸ A.F. MAROTTI, "Manuscript, print and the social history of the lyric", pp.56-57; 61. Entre as que o autor elenca, estão a 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.

³⁹ H. LOVE, *The Culture and Commerce of Texts*, p.9.

⁴⁰ F. BOUZA ÁLVAREZ, "Cultura escrita e história do livro", p.80. Uso de itálico como no original.

⁴¹ Damião de GÓIS. *Descrição da cidade de Lisboa*. Lisboa: Frenesi, 2009, p.50.

particulares", sugere o grau de inserção da palavra escrita no cotidiano da época,⁴² ao ponto de ela ter se tornado uma realidade até mesmo para os iletrados.⁴³

Da profissionalização do copiadador de livros às escrituras produzidas no cárcere,⁴⁴ passando pela presença maciça, de alto a baixo na escala social, de textos com orientação mágica,⁴⁵ 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.⁴⁶ Noutras vezes, a modalidade de circulação manuscrita se apropriava de obras já impressas, quando estas rareavam ou havia alguma precariedade na sua difusão.⁴⁷

⁴² António Castillo GÓMEZ. **Entre la pluma y la pared: una historia social de la escritura en los Siglos de Oro**. Madri: Akal, 2006, pp.7-9.

⁴³ Fernando BOUZA ÁLVAREZ. **Communication, knowledge, and memory in Early Modern Spain**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2004, p.39.

⁴⁴ António Castillo GÓMEZ. "Escrito en prisión. Las escrituras carcelarias en los siglos XVI y XVII". *Península*, n.0 (2003), pp.147-170; A.C. GÓMEZ, **Entre la pluma y la pared**, pp.95-153.

⁴⁵ Rita MARQUILHAS. **A faculdade das letras. Leitura e escrita em Portugal no séc. XVII**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000, pp.60-78.

⁴⁶ David MCKITTERICK. **Print, Manuscript and the search for order, 1450-1830**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.11.

⁴⁷ 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". Ana Isabel BUESCU. "Cultura impressa e cultura manuscrita em Portugal na Época Moderna – uma sondagem". In: **Memória e poder**. Porto: Cosmos, 2000, pp.29-48, p.41; Fernando BOUZA ÁLVAREZ. **Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro**. Madrid: Marcial Pons, 2002, pp.16-17.

Rastreando 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 freiras 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*. Essa escolha se explica, basicamente, por duas razões. Em primeiro lugar, esses 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 também é, por isso mesmo, compreender um dos lugares reservados ao manuscrito no Portugal seiscentista e, em particular, aquele que orbitava o universo das clausuras. Mas esses 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 de estas 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 Lisboa (BNL), e uma última, da Biblioteca Pública Municipal de Setúbal (BPMS).⁴⁸ De todas, só a mais recente, o códice 549 da BNL, pode ser datada com alguma segurança: foi mandada fazer em 1784 por fr. Alexandre da Sagrada Família (1737-1818), franciscano formado nos quadros do Convento de Nossa Senhora dos Anjos de Brancanes⁴⁹ e depois nomeado Bispo de Malaca e Timor (1781) e de Angra (1811), e por ele doada à sóror Ana Maria do Amor

⁴⁸ BNL, Reservados, Cod. 549, 7686 e 11404; BPMS, Cód. LA V FL-111.

⁴⁹ Fundado por fr. 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. Manoel de Maria SANTÍSSIMA. **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.** Tomo I. Porto: na oficina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1799, pp.131-162; Manoel GODINHO. **Vida, virtudes, e morte com opiniaõ de santidade do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas.** Lisboa: Na Offic[ina] de Francisco Borges de Sousa, 1762, pp.157-163.

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 fr. 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 outra 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 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 1787.⁵⁰

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.⁵¹ Pelos apontamentos que fr. Alexandre fez desta terceira cópia, aliás, é quase seguro afirmar que se trata do códice 11404 da BNL, já que ambos os exemplares apresentariam a mesma ordenação de suas partes e seriam antecidos por umas armas portuguesas e um dístico (Figura 01). Há, contudo, uma discrepância na quantidade de capítulos na sua quinta e última parte: o exemplar devolvido por fr. Alexandre ao convento só iria até o 18º capítulo, relativo à vida e à 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

⁵⁰ BNL, 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]"; Ofélia M. Caldas Paiva MONTEIRO. **D. Frei Alexandre da Sagrada Família: a sua espiritualidade e a sua poética**. Coimbra: Coimbra Editora, 1974, pp.12-27.

⁵¹ Inocêncio Francisco da SILVA. **Diccionario Bibliographico Portuguez**. Tomo III. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859, p.163.

"Acclamação del Rey D. João 4º".⁵² Essa 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 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 esse respeito⁵³ e, ao fim, a ausência do 18º capítulo na tábua do códice 11404 reste — pelo menos por enquanto — irresolúvel.

As outras cópias localizadas ao longo dessa pesquisa são os códices 7686 da BNL e aquele em posse da BPMS (LA V FL-111). De fato, 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 7686⁵⁴ —, frutos de algumas emendas e acrescentamentos sugeridos ao longo dos seus quase quinze anos de feitura. Esses detalhes fazem desses 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 desta tese. Seria alguma dessas cópias a fonte de onde fr. 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 o tipo de papel), reunidos como à guisa de esboço. Não seria forçoso arriscar, inclusive, que esses códices constituam, na verdade, cópias *de trabalho* sobre as quais a própria Leonor de São João ou outra sua continuadora tentaram ajustar a obra e finalizá-la.

⁵² L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.12v-13.

⁵³ Segundo sóror Ana Maria, a cópia anteriormente pertencente a Gregório de Freitas — e por conseguinte aquela a 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. Ana Maria do AMOR DIVINO. *Memórias Históricas do Real Convento de Jesus de Setúbal*. Setúbal, Mss., 1796-1820, Tomo I (MSLiv 846), fols.124-125; L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* (BPMS, LA V FL-111), fol.40.

⁵⁴ Por esse 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). Ivo Carneiro de SOUSA. *A Rainha da Misericórdia na história da espiritualidade em Portugal na Época do Renascimento*. 1992. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa) - Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, Tomo 2 ("Cartas, textos e outros documentos"), p.625-627.

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 dessas quatro cópias já mencionadas, 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".⁵⁵

Ao longo desta tese, todas as citações ao *Tratado*, quando não anunciadas de outra forma, são referentes ao códice 11404 da BNL. A minha opção por proceder assim reside no fato de a encadernação do códice 7686, como dito anteriormente, ser pouco aclaradora para fins de referência, e de o códice 549 se tratar de uma cópia temporã. Ao mesmo tempo, também levo em consideração o fato de o códice 11404 ser, até onde foi possível rastrear, a primeira versão finalizada a incluir emendas sugeridas para a obra. Não quero, com 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 desse tipo, assim como dos múltiplos agenciamentos que interferiam no processo de sua organização. O códice 11404 parece apenas representar o último estágio do longo vaivém que representou a confecção do *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*. Partir dele para, ocasionalmente, contrapô-lo aos demais é uma opção meramente expositiva.

⁵⁵ A.M. do AMOR DIVINO, **Memórias Historicas do Real Convento de Jesus de Setúbal**, tomo 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 da vida cotidiana do convento. L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.89-98v.

Quanto à *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus* de Lisboa, rastreei três cópias, duas delas em posse da BNL (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 paradeiros são ainda mais obscuras (não há nenhum fr. Alexandre da Sagrada Família a nos guiar nessas paragens). Mesmo que nenhuma delas pareça ser a primeira versão finalizada da obra — ou "monumento primitivo", nos dizeres de Ivo Carneiro de Sousa⁵⁶ —, o códice 12979 carrega um texto nitidamente posterior aos demais. Se não é possível afirmar se o códice 12979 é uma cópia *realizada* posteriormente, é lícito crer que o texto que veicula seja de fato mais recente, sobretudo porque constitui o resultado de obliterações daqueles contidos nos outros dois exemplares detectados. Pela mesma razão apontada anteriormente, 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 BNL. O que torna esse manuscrito peculiar, no entanto, é o fato de ele 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 já foi dito, reportam ao ano de 1652. Essas *vidas*, que abarcam 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 ela já foi atribuída. Para além disso, pelo seus próprios formatos e pela utilização que foi feita delas posteriormente, essas *vidas* sobressalentes também oferecem pistas interessantes para compreender uma certa tradição de escrita praticada no interior do Convento da Madre de Deus de Lisboa.



⁵⁶ I.C. de SOUSA, *A Rainha da Misericórdia na história da espiritualidade em Portugal na Época do Renascimento*, Tomo 2 ("Cartas, textos e outros documentos"), p.866.

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 optaram por utilizar para apresentar seu resultado final e, não menos importante, dos conteúdos que decidiram veicular por meio deles. Uma questão de fundo, essencial para compreender a atividade dessas freiras escritoras, reside no fato de os 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 essas obras num circuito mais ampliado da toma 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 ou mesmo menos ortodoxas, como requisições enviadas ao rei por motivos variados ou a reprodução de fórmulas mágicas com fins protetivos. Ao mesmo tempo, este primeiro capítulo abre espaço para pôr 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 estrutura; por outro, na medida em que uma análise deste tipo inevitavelmente resvala no conteúdo e no temário que preenchem suas páginas, o 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 da busca por uma coerência identitária que definisse melhor as fronteiras

entre as diferentes ordens religiosas. Mas uma componente fundamental nessa tendência, no período estudado, dizia respeito à utilização dos fundos arquivísticos conventuais como fontes para a escrita e, mais 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 das 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 definido a regê-los —, esses 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. Essa propensão se revela em exemplos diversos, seja na construção de um registro dos principais atos de cada abadessado exercido, seja na fixação por escrito dos direitos e privilégios de cada casa ou no azeitamento dos vínculos entre os conventos, a corte e 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 esses 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 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, nesse capítulo, também trato de algumas obliterações sofridas por ambos os textos no seu processo de composição.



Aproveito este espaço para agradecer a todos que, de algum modo, contribuíram para a feitura deste trabalho. A Lígia Bellini, creio, quaisquer palavras de reconhecimento pareceriam insuficientes para lidar com anos de orientação zelosa e de amizade: de fato, agradecimentos não pagam o que a gentileza oferece de bom grado. A Evergton Sales Souza, pelo muito que devo, me permito estender este agradecimento mudo e de viés. Há muito de ambos no que de acertado houver nestas páginas e, para além delas, em quaisquer outras que escrever no futuro.

Durante a trajetória da pesquisa que resultou na redação deste trabalho, em particular, algumas contribuições foram fundamentais. Ao professor Cândido da Costa e Silva, agradeço a atenção com que leu meus primeiros rabiscos e a sapiência de me alertar, com a prudência dos que ensinam sem esmorecer, quais caminhos seguir ou evitar. Ao professor Antonio Luigi Negro, pela sensibilidade de detectar em meu projeto, quando ele ainda estava em seus primeiros estágios, questões que escapavam tanto a mim quanto a seu campo de atuação, mas não a seu bom olho de historiador. Pela recepção no Porto, pelas orientações quanto aos rumos de minhas pesquisas e pela possibilidade de fazer parte de um ambiente acadêmico estimulante, devo imensamente aos professores Zulmira Santos e Pedro Vilas Boas Tavares. Um agradecimento especial vai ao professor José Adriano de Freitas Carvalho, que me franqueou acesso a sua biblioteca particular e encheu-me de referências e ideias que, infelizmente, ocupariam umas duas minhas vidas para tomarem

forma e serem executadas à altura que suas indicações merecem. Aos três, e suas famílias, agradeço a acolhida carinhosa.

Meus agradecimentos também se estendem a instituições. Agradeço ao Museu Nacional de Arte Antiga que, na pessoa de Luis Montalvão, permitiu-me o acesso a parte de acervo do seu Centro de Documentação ainda não disponível ao público. Agradeço, sobretudo, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que patrocinou minhas pesquisas da graduação ao doutorado, e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que permitiu uma temporada de estudos em Portugal por meio de programa de estágio no exterior.

Por fim, este trabalho não se concretizaria sem a ajuda de familiares, colegas e amigos. Agradeço a meus pais, Catarina Laborda e Orlando Pacheco, e também a Natasha Alarcon, Paula Almeida, Camila Amaral, Érica Lôpo de Araújo, Camilla Costa, Leonardo Coutinho, Maria Dias, Camilo Fróes, Carlos Silva Júnior, Amanda Luz, Michael Minihan, Inês Nemésio, Edianne Nobre, Maria Edith Pacheco, Jacira Primo, Rebeca Vivas e Roberto Zahluth.

E, é claro, ao *Coffea arabica* e a todos os envolvidos no seu plantio, processamento, distribuição e preparo. Em especial, à minha avó. A ela dedico este trabalho.

1. A instrução feminina e os usos alargados da escrita conventual

Levando em conta a pluralidade da produção manuscrita e o fato de que os livros compunham uma pequena fração do que saía das casas impressoras — entre libelos, panfletos, petições, letrados, formulários, notas, receitas, certificados e muitos outros tipos de "ephemera" e de "trabalhos impressos" —,⁵⁷ tem-se uma ideia das relações complexas que os modernos mantinham com a palavra escrita, fosse ela manuscrita ou impressa. Esse 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 fr. Acúrsio de São Pedro, que abre a introdução deste trabalho, por exemplo, nos informa que as freiras foram instadas a ler, em Comunidade e a 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, produzido para atender ao edital da Real Mesa Censória de 1769, chamou atenção para a ausência significativa dos manuscritos produzidos por religiosas que, como sabemos por meio de outras fontes, frequentavam as leituras das freiras. Como a autora explica, parte desse

⁵⁷ Roger CHARTIER. "The printing revolution – A reappraisal". In: S.A. BARON; E.N. LINDQUIST; E.F. SHEVLIN (eds.), *Agent of change: print culture studies after Elizabeth L. Eisenstein*, pp.397-408.

silêncio pode ser associada ao receio de informar o público exterior de um protagonismo feminino na escrita "que poderia suscitar, dentro e fora do convento, sentimentos e sensibilidades difíceis de gerir".⁵⁸ Como veremos mais adiante, no quarto capítulo desta tese, 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 até a definição do tipo de conteúdo que deveria figurar nas obras escritas pelas próprias religiosas, a depender se estas seriam 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.⁵⁹

Não são poucos os exemplos de religiosas que fizeram largo uso da escrita no período, tanto no conventos de Jesus de Setúbal e da Madre de Deus de Lisboa quanto na Província dos Algarves ou em todo o Reino, de maneira mais geral. Somente para esta província franciscana, o cronista Jerônimo de Belém cita pelo menos treze religiosas que deixaram no mínimo uma obra manuscrita ou impressa ao longo dos séculos XVI e XVII. Esse 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

⁵⁸ I. MORUJÃO, "Livros e leituras na clausura feminina de setecentos", p.165.

⁵⁹ 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. Isso 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 obras de Alonso Rodrigues que, como se sabe, 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 seu conteúdo ou do conteúdo das livrarias conventuais. I. MORUJÃO, "Livros e leituras na clausura feminina de setecentos", pp.118, 163-165; Pedro Vilas Boas TAVARES. **Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos**. Porto: C.I.U.H.E., 2005, p.77; Leila Mezan ALGRANTI. **Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)**. São Paulo: Hucitec, 2004, p.54; M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fol.94; Maria Thereza de SÃO JOZÉ. **Práticas Espirituaes entre as religiozas na festa e outavas do Natal**. Tomo 3º. Lisboa, Mss., 1724, fol.56v.

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.⁶⁰ Para além das crônicas,⁶¹ Belém atesta também a existência de obras de naturezas diversas, principalmente textos de carácter religioso (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, como aquela dedicada ao Santíssimo Sacramento e à infância de Cristo, entre outras.⁶²

Obviamente, essas 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 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

⁶⁰ Sobre a atribuição da autoria da *Notícia*, bem como de suas continuações no século XVIII, conferir o capítulo 3.

⁶¹ Jerónimo de BELÉM. **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.** Parte Primeira. Lisboa: por Ignácio Rodrigues, 1750, pp.CCXXVII-CCLXIX. Ao lado das duas crônicas coletinas, Belém também cita aquelas 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: Cathalina del SPIRITU SANCTO. **Relacion de como se ha fundado en Alcantara de Portugal junto a Lisboa, el mui devoto Monasterio de N. S. de La Quietacion.** Lisboa: por Pedro Crasbeeck, 1627; A. BAPTISTA. **Fundação do mosteiro de N. Senhora da Esperança de Vila Viçosa.** Vila Viçosa, Mss., 1657; M.T. de SÃO JOZÉ, **Praticas Espirituaes entre as religiozas na festa e outavas do Natal,** 1723, 1724, 1725.

⁶² 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 Deos 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 Jorge Cardoso. J. de BELÉM, **Chronica Serafica,** Parte Primeira, pp. CCXXXVIII e CCLXIV; Jorge CARDOSO. **Agiologio Lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas.** Tomo II. Lisboa: Na Oficina de Henrique Valente D'Oliveira, 1657, pp.47-48.

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, que produziu uma obra intitulada *Historia da vida, prerogativas, e louvores do Glorioso S. João Evangelista*, publicada em 1628.⁶³ Outra Maria Magdalena, esta de Jesus, 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 Deos e Vidas de algumas Religiosas insignes...* do mesmo convento. Outros escritos seus, no entanto, ultrapassaram essa inclinação, como *Meditações sobre as Antifonas, Comentarios mysticos sobre os Psalmos e Preparação para se receber o Santissimo Sacramento*.⁶⁴ Os textos dessa religiosa indicam que, a par de entabular discussões de cunho religioso a partir de exemplos edificantes contidos no costume de construir biografias, algumas religiosas comentaram a liturgia católica de maneira mais aberta e direta. Mesmo que seus escritos sobre tais assuntos não tenham vindo à luz através das 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.⁶⁵

A associação entre vida claustral feminina e 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

⁶³ D. BARBOSA MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, Tomo III, p.425; Maria MAGDALENA. *Historia da vida, prerogativas, e louvores do Glorioso S. João Evangelista*. Lisboa: por Antonio Alvarez, 1628.

⁶⁴ D. BARBOSA MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, Tomo III, p.426.

⁶⁵ Trata-se das sóroras Maria Michaela dos Anjos, que entrou no Convento de Jesus em 1679, e Isabel Auta de São Joze, que fez profissão em 1684. D. BARBOSA MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, Tomo III, p.428; J. de BELÉM, *Chronica Serafica*, Parte Primeira, pp.CCLXIV, CCLIX.

"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 nas figuras dos confessores e diretores espirituais —, o claustro não deixou de representar "um dos principais refúgios da escritura feminina".⁶⁶ Por certo, é lícito crer que, em alguma medida e sem se deixar levar pelo raciocínio de que a reclusão claustral representava um universo completamente isolado de interferências exteriores,⁶⁷ 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.⁶⁸ Essa formação, por sinal, não estava limitada apenas ao letramento e à escritura feminina, mas incluía uma série de atividades que estimulou 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".⁶⁹

⁶⁶ Antonio Castillo GÓMEZ. "La pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada". *Via Spiritus*, n.6 (1999), pp.103-119, p.103.

⁶⁷ I. MORUJÃO, "Livros e leituras na clausura feminina de setecentos", p.112.

⁶⁸ Lígia BELLINI. "Penas, e glórias, pezar, e prazer': espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime". In: Lígia BELLINI, Evergton Sales SOUZA, Gabriela dos Reis SAMPAIO (Orgs.). **Formas de crer. Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI**. Salvador: Edufba-Corrupio, 2006, pp.81-105, pp.87-88.

⁶⁹ Silvia EVANGELISTI. **Nuns. A history of convent life 1450-1700**. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp.67-68, 99-173; Gianna POMATA e Gabriella ZARRI (eds.). **I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco**. Atti del Convegno storico internazionale: Bologna, 8-10 dicembre, 2000. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; Gabriella ZARRI e Nieves BARANDA. "Presentazione - Presentación". In: G. ZARRI e N. BARANDA (a cura di). **Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc.XV-XVII**. Firenze University Press - Uned: Firenze, 2011, pp.1-11, pp.1-3; K.J.P. LOWE. **Nun's Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.263-394; Charlotte WOODFORD. **Nuns as historians in early modern Germany**. Oxford: Clarendon Press, 2002, p.32; Sara CABIBBO. "Perspectives pour une histoire institutionnelle et culturelle des espaces religieux féminins dans l'Italie moderne". In: Silvia MOSTACCIO (ed.). **Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente**. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2010, pp.13-27; L.M. ALGRANTI, **Livros de devoção, atos de censura**, esp. pp.23-74. A ideia de que os conventos representavam ambientes de maior liberdade para a 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

A determinação de como se dava essa formação e de quais trajetórias permitiam que a essas mulheres fossem oferecidas as ferramentas necessárias a 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,⁷⁰ 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 oferecidas pelos conventos em que "havia uma atmosfera cultural suficientemente consolidada" para tanto.⁷¹ Ou seja, nos dois polos que delimitavam, espacial e relacionalmente, o universo das mulheres e das escrituras femininas: "a família e o convento".⁷²

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 por meio das leituras que faziam de livros devotos — o que indica que

= Eu não gostava; mas a Mana N. (era huma freira, que presente estava) me dizia, *que isto cá dentro era melhor do que se cuida lá fora, por que há mais liberdade que lá fora*". A.M. do AMOR DIVINO, **Memórias Históricas do Real Convento de Jesus de Setúbal**, tomo I (ANTT, MSLiv 846), fol.110 (grifo meu).

⁷⁰ Os primeiros estabelecimentos com essa finalidade só surgiram 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). Zulmira C. SANTOS. "Para a história da educação feminina em Portugal no século XVIII: a fundação e os programas pedagógicos das visitandinas". In: F. R. da SILVA, M. A. CRUZ, J. M. RIBEIRO, H. OSSWALD (Orgs.). **Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos**. Volume 3. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, p.985-1001; Arilda Ines Miranda RIBEIRO. **Vestígios da educação feminina no século XVIII em Portugal**. Bela Vista: Arte & Ciência, 2002, pp.51-56.

⁷¹ Isabel MORUJÃO. *Por trás da grade: Poesia conventual feminina em Portugal (Sécs. XVII-XVIII)*. 2005. 677f. Tese (Doutorado em Letras, na especialidade de Literatura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, pp.64-67; María del Mar GRAÑA CID. "Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI". In: Antonio Castillo GÓMEZ (comp.). **Escribir y leer en el siglo de Cervantes**. Barcelona: Gedisa, 1999, pp.211-240, p.225.

⁷² Marina CAFFIERO. "Per una storia delle scritte delle donne". In: Marina CAFFIERO e Manola Ida VENZO (a cura di). **Scritture di donne. La memoria restituita. Atti del Convegno. Roma, 23-24 marzo 2004**. Roma: Viella, 2007, pp.9-27, p.17.

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 permissividade paterna com o acesso a obras desse tipo. A d. Margarida de Noronha (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 pelos irmãos, "que tinham mestre de casa".⁷³ Na falta de recursos para contratar um mentor particular para sua filha, a mãe de Antónia da Trindade, 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.⁷⁴ Nessa mesma instituição e também disfarçada em trajes de varão, estudou sóror Auta da Madre de Deus, por sua vez com a conivência de seu 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".⁷⁵ Já Auta da Madre de Deus, pelo que nos conta Jerónimo de Belém, não pôde seguir adiante com o segredo que manteve "occulto por tantos anos". Após a morte do pai e revelada sua condição, foi então cooptada pela rainha d. Leonor, que a admitiu entre suas criadas e com quem tinha particular gosto em rezar o Ofício Divino — "preferindo-a às mais na estimação, pela sua grande sciencia, e docilidade de genio". Mais tarde, visitando o Convento da Madre de Deus de Lisboa com a

⁷³ I. MORUJÃO, *Por trás da grade*, p.64-65.

⁷⁴ Damião de FROES PERYM. **Theatro heroino, abcdario historico, e catalogo das mulheres illustres em armas, letras, acçoens heroicas, e artes liberais**. Tomo I. Lisboa Occidental: na officina da Musica de Theotonio Antunes Lima, 1736, p.67.

⁷⁵ Tanto o caso de Auta da Madre de Deus como o de Antónia 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 Heroino* também inclui um verbete sobre Auta da Madre de Deus, apontando-a, no entanto, como natural de Lisboa. D. de FROES PERYM, **Theatro heroino**, pp.48-50; 67-68; 123; Gianna POMATA. "Storia particolare e storia universale: in margine ad alcuni manuali di storia delle donne". *Quaderni Storici*, v.74, n.2 (1990), pp.341-385, p.350.

mesma rainha, e "atrahida esta 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".⁷⁶

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.

É importante ter em mente, no entanto, que se o claustro de fato permitiu essa maior achega 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, estavam submetidas diretamente aos frades da Primeira Ordem de São Francisco,⁷⁷ e é possível ver a interferência destes em suas escritas por meio 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 essas indicam que escritos masculinos e femininos devem ser postos em perspectivas distintas, quando estudados. Alguns textos de mulheres, de fato, não possuíam

⁷⁶ A sóror Auta 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. J. de BELÉM, **Chronica Seráfica**, Parte Primeira, p.CCXXXVI-CCXXXVII; M. do Sacramento, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fols.126-126v.

⁷⁷ "Clara indigna serva serva (sic) de xpõ e plãta do bêavêturado padre nosso sam francisco: promete obediência e reverência ao snõr papa Inocência e aos seus soçessores canonicamête entrâtes é a Igreja de Roma. E assi como é o pncípio da sua cõverssam ella cõ suas irmãs jûtamente prometeo obediência a sam frãncisco: asi a promete inteiramênte guardar aos seus soçessores. E as outras freiras sejam theudas de obe[de]cer sempre aos soçessores de sam frãncisco: e aa Irmã clara e aas outras abbadessas a ella socedêtes canonicam^{te} electas." BNL, Reservados, Cód. 7684, "Começasse ha confirmaçã da pmeira Regra das freiras pobres de scta clara", 1531, fols.II-IIv.

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 discricção e à humildade.⁷⁸ São 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 duração⁷⁹ 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 que discorriam sobre o estatuto dos casados ou sobre a própria instituição do casamento, e que, conseqüentemente, também terminavam por tratar dos comportamentos, louváveis ou censuráveis, de maridos e mulheres, 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.

⁷⁸ I. MORUJÃO, *Por trás da grade*, pp.36-37.

⁷⁹ Lígia BELLINI. **A coisa obscura. Mulher, sodomia e inquisição no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1989, pp.51-55.

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 cabia "Negoçar. Tractar. Ganhar. Defêder. Demãdar. e fazer outras cousas q sã neçesarias pa mãter sua casa. E aa molher cõvem guardar tudo e mãdar cõçertar sua casa: ter comer: e mesa prestes a seu marido".⁸⁰ A harmonia no governo do lar também recebeu uma menção por Diogo de Payva d'Andrada em seu *Casamento Perfeito*, de 1630, em que o autor lembra que o equilíbrio ideal na matéria só é atingido com disciplina na divisão das tarefas e com 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". Na verdade, prosseguia Andrada, 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".⁸¹

⁸⁰ "E ainda dizem os Theologos que lhe a de lavar os pes e a cabeça: mas esto entendese de Amor mas nam de Neçesidade". João de BARROS. **Espelho de Casados**. Porto: Vasco Diaz Tanco de Frexenal, 1540, fols.XXXIIV-XXXIII; Maria de Lurdes Correia FERNANDES. "Ausência do marido e 'des-governo' da casa na época dos descobrimentos. Algumas imagens da literatura e da tratadística moral ibérica". *Cadernos Históricos* (Separata), VII(1996), pp.79-93, p.80.

⁸¹ Andrada 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". Diogo de Payva D'ANDRADA. **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 nações do mundo : com varias sentenças, & documentos de Autores Gregos, & Latinos, declarados em Portugues; tudo em ordem ao mesmo intento**. Lisboa: por Jorge Rodriguez, 1630, pp.54-55.

"Os maridos, que em tudo querem mandar, são dignos de reprehensão 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 conformidade doméstica dependia da divisão das tarefas. Mas, um tanto mais afinado com a marca antifeminina que revestia a cultura ibérica de maneira alargada,⁸² também argumentava que essa 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": "Pergunto: Não se rira V.m. se vira ir hum elefante carregado com hum grão de trigo na tromba? Sim por certo; e logo louvara a Deos, se o visse levar no bico a huma 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 femiaes", como "serem prezadas de melhor marmelada, boas caçoulas, consoadas pontuaes, labores exquisitos, panno delgado, e coizas semelhantes". "Cevadas" essas suas práticas, as mulheres atavam-se aos negócios caseiros e "não lhe lembraõ outros" que não lhes convinham bem. E enfadavam-no "humas, que se mettem em eleiçoens de governos, julgar de brigas, praticar desafios, mover demandas" e "outras, que se prezaõ de entender versos, abocanhaõ em linguagens alheias, trataõ questoens de amor, e de fineza, decóraõ perguntas para gentes discretas, trazem memorial de motes difficultozos".⁸³ Em suma, que "nos cuidados, e emprego dos homens não se mettaõ 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 Andrada e codificada no rifão "Do homem a praça, da mulher a caza".⁸⁴

⁸² Charles R. BOXER. **A mulher na Expansão Ultramarina Ibérica. 1415-1815. Alguns factos, ideias e personalidades**. Lisboa: Livros Horizonte, 1977, pp.121-130.

⁸³ Francisco Manuel de MELO. **Carta de guia de casados**. Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1765, pp.85, 94, 118-119.

⁸⁴ Como Andrada, Melo também abre espaço para que as mulheres "sisudas" dessem — "modestamente" — seu parecer em algumas questões. F.M. de MELO, **Carta de guia de casados**, pp.84-85; 114.

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, e de mulher que sabe latim". Para além do gracejo, Melo apontava que o núcleo da questão não residia no fato de uma mulher ter alcance suficiente para saber o latim e nem no latim em si mesmo, mas naqueles "outros saberetes" que vêm envoltos nele e deslocam a mulher do espaço que deveria ocupar.⁸⁵ Assim, a célebre afirmação, também dele e também presente em seu *Carta de guia*, a de que "o melhor livro he a almofada, e o bastidor",⁸⁶ deve ser encarada não só como um repúdio ao acesso desbragado a livros por mulheres ou como uma ode sarcástica ao recolhimento puro e simples tradicionalmente associado à domesticidade, uma vez que o trabalho com a agulha era considerado 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.⁸⁷ A estas Melo não negava o acesso à instrução — apesar de afirmar que ainda ficava "com escrupulo sobre a lição, 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

⁸⁵ F.M. de MELO, *Carta de guia de casados*, p.116.

⁸⁶ F.M. de MELO, *Carta de guia de casados*, p.123.

⁸⁷ 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". Roger CHARTIER. *Inscrever e apagar. Cultura escrita e literatura (séculos XI-XVIII)*. São Paulo: Unesp, 2007, pp.211-212; 235-249. Ver também: Stacey SHIMIZU. "The pattern of perfect womanhood - feminine virtue, pattern books and the fiction of clothworking woman". In: Barbara WHITEHEAD (ed.). *Women's education in early modern Europe: a history, 1500-1800*. New York and London: Garland, 1999, pp.75-100, pp.75-80.

feminino em fazê-lo, Melo afirma que, pelo contrário, por "aquella sua [das mulheres] agilidade no perceber, e no discorrer, em que nos fazem vantagens [entenda-se: a nós, homens], he necessario temperalla com grande cautela": "Assim pois não nos he licito privarmos as mulheres do subtilissimo metal de entendimento, com que as forjou a natureza: podemos, se quer, desviar-lhe as occasioens de que o agucem em seu perigo, e nosso damno. Façamos senhor N. o que podemos".⁸⁸

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 das pelo menos três centúrias seguintes.⁸⁹ Ainda que não sejam muito diretos os vínculos entre as 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,⁹⁰ há diversos exemplos de

⁸⁸ F.M. de MELO, *Carta de guia de casados*, pp.113-114.

⁸⁹ 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. Joan KELLY. "Early feminist theory and the *Querelle des femmes*, 1400-1789". *Signs*, v.8, n.1 (1982), pp.4-28, pp.9-11; Margaret L. KING. *Women of the Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press, 1991, pp.187-188; 220 e seguintes; Julie CAMPBELL. *Literary Circles and Gender in Early Modern Europe. A cross-cultural approach*. Aldershot: Ashgate, 2006; M. del M. GRAÑA CID. "Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI", pp.221-222.

⁹⁰ 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 o casamento e a favor dele, 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*

textos e autores que exploraram temas e variações caros aos contendores daquela disputa. Por um lado, os mais propensos a defender a condição feminina parecem persistir em uma tendência de produzir e difundir textos que oferecessem espécies de 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*.⁹¹ De uma galeria de exemplos de mulheres ilustres foi composta a primeira 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 homens", a saber, a "Doctrina & Saber, o "Conselho", a "Fortaleza", a "Devação & temor de Deos", a "Liberalidade", a "Clemencia & misericordia", a "Castidade", o "Amor conjugal"

bem casar, acenam para uma complementaridade dialogal, 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 faltem 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 posteriores. 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". M. de L.C. FERNANDES, **Espelhos, Cartas e Guias**, pp.58, 113-114; Maria de Lurdes Correia FERNANDES. "Cartas de sátira e aviso: em torno dos folhetos *Malícia das mulheres* e *Conselho para bem casar* de Baltasar Dias". *Península*, n.1 (2004), pp.161-181, pp.166-167; Cristóvão da COSTA. **Tratado en loor de las mugeres. Y de la Castidad, Onestidad, Constancia, Silencio, y Iusticia: Con otras muchas particularidades, y varias Historias**. Veneza: por Giacomo Cornetti, 1592.

⁹¹ 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, sob o título de *Espelho de Cristina*, por ordem da rainha d. Leonor. Sebastião Tavares de PINHO. "O primeiro livro 'feminista' português (séc. XVI)". In: "A mulher na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais". Actas do Colóquio, volume II. Coimbra, 20 a 22 de março de 1985. Coimbra: Coimbra Editora, 1986, pp.203-221, p.214; M.L. KING, **Women of the Renaissance**, pp.183; 224-225; Christine de PISAN. **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 endereça 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 comuũ. Lisboa: por Herman de Campos, 1518.

e, por fim, a "Ouçiosidade".⁹² 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 nesses catálogos anteriormente centrados sobre aquelas retiradas dos clássicos da Antiguidade greco-romana e das Escrituras.⁹³ Assim, se Ruy Gonçalves ancora-se sobretudo em Safo, Cassandra, Sara, Judite etc., Duarte Nunes de Leão, em *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, tornavam 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

⁹² 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 derecho 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 (uma vez que já havia "tantos que escreveram em o contrário"). Gonçalves lembra ainda que o redige na condição de jurista que era — fora lente na Faculdade de Leis de Coimbra e, depois, advogado da Casa de Suplicação —, e não como teólogo: "porq fóra do derecho tem as molheres muytos privilegios & prerogativas : por amor da bem avêturada & 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". Ruy GONÇALVES. **Dos privilegios & praerogativas q ho genero feminino tẽ por derecho comũ & ordenações do Reyno mais que ho genero masculino**. Lisboa: João de Barreira, 1557, pp. 4; 32; Sebastião Tavares de PINHO. "O primeiro livro 'feminista' português (séc. XVI)". In: "A mulher na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais". Actas do Colóquio, volume II. Coimbra, 20 a 22 de março de 1985. Coimbra: Coimbra Editora, 1986, p.204.

⁹³ 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. Essas duas obras, aliás, também se comunicam com a intenção de, por meio 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 essa altura já viam frutificar o investimento "na santidade como meio e forma de afirmação do seu prestígio, nomeadamente, político". Maria de Lurdes Correia FERNANDES. "Introdução". In: Luis dos ANJOS. **Jardim de Portugal**. Porto: Campo das Letras, 1999, pp.15; da mesma autora, "História, santidade e identidade. O *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso e o seu contexto". *Via Spiritus*, n.3 (1996), pp.25-68, p.32.

nas forças corporais, eram dotadas "na subtileza dos engenhos para as letras e outras artes".⁹⁴

A raridade das que alcançavam esse 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 cõfusão a muitos homens q nas scholas aprêderão muitos annos, e nellas tomarão graos".⁹⁵ Nessa passagem, Leão faz eco a uma afirmação do próprio Ruy Gonçalves, que se estende sobre esse particular na primeira parte de seu *Dos privilegios & praerogativas...*, 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 sufficiête 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 poderẽ aprender: & antigamente eram doctrinadas na grãmatica & nas mais artes liberáes, & dahi nação serẽ ellas as que acharã casi todas as artes.⁹⁶

Ambos os trechos repisam um tópico recorrente⁹⁷ e, enfim, ainda que um pouco mais distantes na forma, ressonam o conteúdo veiculado por João de Barros na resposta ao

⁹⁴ Duarte Nunes de LEÃO. **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. M. de L.C. FERNANDES, "Introdução". In: L. dos ANJOS, **Jardim de Portugal**, pp.16.

⁹⁵ D.N. de LEÃO, **Descrição do Reino de Portugal**, fol.151.

⁹⁶ R. GONÇALVES, **Dos privilegios & praerogativas**, pp.8-9.

⁹⁷ Está presente também, por exemplo, em Cristóvão da Costa: "Con la mesma ceguedad y passion las tratais de inutiles, & inhabiles. Lo qual si Iuzgarais sin ella yo soy cierto, dixerades lo contrario. Porque vierades gran numero de mugeres que han sydo en estremo avâtajadas en letras y en Armas (como os mostrare) y aun oydia

quarto ponto da carta de seu "amigo" de Salamanca, que discorria sobre a "simpleza" da mulher. Negando que a mulher saiba pouco, Barros inicia por argumentar que "muitas ouve e ha oje ã dia q sabẽ mais q seus maridos e q se ellas nã 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 tinha origem na superioridade das mulheres, exatamente, e sim na inferioridade de determinados homens. Mas, mais adiante, 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 nã 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 nã falta. E se me diserẽ q ha muitas q nã 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: nã ha ãnhũa q pa algũa cousa nã ap[ro]veite.⁹⁸

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 dessas obras abertamente defensoras do engenho feminino, esses 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 tempo⁹⁹ — ou, como visto, o próprio Francisco Manuel de Melo.¹⁰⁰ E é

si ubiera escuelas de mugeres como las ay de hombres, sin duda avria mucho que nos hechassen en verguença". C. da COSTA, **Tratado en loor de las mugeres**, fol.91v.

⁹⁸ J. de BARROS, **Espelho de Casados**, fols.XLVv-XLVIv.

⁹⁹ Martim Afonso de MIRANDA. **Tempo de agora em dialogos**. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1622, fols.71-73; 111-115v.

¹⁰⁰ C.R. BOXER, **A mulher na Expansão Ultramarina Ibérica**, pp.127-128; Carlos José Rodarte de Almeida VELOSO. "Imagem e condição da mulher na obra de autores portugueses da 1.ª metade do séc. XVII". In: "A

exatamente no reverso da medalha, nos discursos eivados do antifeminismo mais declarado, que é possível captar outros rumores da *Querelle des femmes* em Portugal. O próprio João de Barros, que, como se sabe, teve contato com textos inseridos nela, como a *Sylva nuptialis* de Nevizan, constrói sua caracterização dos vícios da mulher, que constitui parte do núcleo argumentativo contra o casamento presente na carta de seu suposto amigo salamantino,¹⁰¹ baseando-se no tipo de argumentação 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, ao passo que 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 nã fez logo a molher: mas fycou per derradeyro com as outras cousas mays bayxas" —, da sua natureza vã e mutante e de sua incapacidade em realizar funções que demandassem competência e probidade — "Nem podem ellas teer ofiço de Tabalyam, nem de porteyro, nem outro nhũ oficio publico. por sua inscõstança 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".¹⁰²

mulher na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais". Actas do Colóquio, volume II. Coimbra, 20 a 22 de março de 1985. Coimbra: Coimbra Editora, 1986, pp.251-270, pp.266-267.

¹⁰¹ *Espelho de Casados* está estruturado em quatro partes, sendo a primeira delas ocupada por essa 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. J. de BARROS, **Espelho de Casados**, 1540.

¹⁰² J. de BARROS, **Espelho de Casados**, fols.IX-XIV; XVII-X[V]III.

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 sobretudo 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 em oferecer 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 separavam dos homens —,¹⁰³ a instrução não 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".¹⁰⁴ 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 esse caminho. No entanto, às que apresentam tal vocação 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 acyete en el fuego, dándoles á ellas avisos, y añadiendo sagacidad á la malicia natural que algunas tienen" —, Vives acredita que é justamente uma boa formação que as afasta de suas tendências transviadas. Como não há terra que não se

¹⁰³ As duas obras de Vives que se debruçam sobre a questão, publicadas com alguns anos de diferença, são a *Institutio Foeminae Christianae* (que veio à luz em 1523, mas conheceu impressões em castelhano já em 1528 e 1529), e a *De Officio Mariti*, de 1528. Entre ambas, Maria de Lurdes Correia Fernandes detecta algumas diferenças de tom e ênfase, sobretudo na atenuação, em *De Officio*, da responsabilidade feminina na guarda da fidelidade conjugal. M. de L.C. FERNANDES, **Espelhos, Cartas e Guias**, pp.89-90; 109-112.

¹⁰⁴ 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. M. de L.C. FERNANDES, **Espelhos, Cartas e Guias**, pp.89; 109-112; 122-123.

torne estéril sem as mãos de um bom lavrador, árvore que não definhe sem podas ou cavalo que não se corrompa sem o freio e as mãos do cavaleiro, não pode haver mulher boa "si le falta crianza y doctrina".

A 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".¹⁰⁵ 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.).¹⁰⁶

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.¹⁰⁷ A

¹⁰⁵ J.L. VIVES. **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 bienaveturadamete cõ su marido. y si fuere biuda lo q deve de hazer. Agora nuevamete corrigido y emẽdado y reduzido en buen estilo Castellano.** Zamora: por Pedro Louans, 1539, fols.IIIv-IXv.

¹⁰⁶ J.L. VIVES, **Instructiõ dla muger christiana**, fols.X-XIVv ("Capitulo V. Quáles libros se deben leer, y cuáles no"); Marcel BATAILLON. **Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI.** Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1950, p.634; Gloria KAUFMAN. "Juan Luis Vives on the education of women". *Signs*, n.4 (1978), pp.891-896, p.894; M. de L.C. FERNANDES, **Espelhos, Cartas e Guias**, pp.124-125.

¹⁰⁷ M. de L.C. FERNANDES, **Espelhos, Cartas e Guias**, pp.125-127. Outra fonte de críticas a obras desse tipo encontrava espaço, numa abordagem menos preocupada com a 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*. Zulmira C. SANTOS. "Sobre livros de cavalarias, leituras e leitores nos

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".¹⁰⁸ 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 Payva de Andrada, que sugeria que elas gastassem algumas horas na lição de livros devotos — "q he a lição mais conveniente, & accomodada pera toda a gête 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".¹⁰⁹ Francisco Manuel de Melo atestava essa 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.¹¹⁰

É interessante notar que, no caso relatado por Francisco Manuel de Melo, a hospeda era uma 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

séculos XVI e XVII". In: Lênia Márcia MONGELLI. **E fizeram taes maravilhas... Histórias de Cavaleiros e Cavalarias**. Cotia: Ateliê Editorial, 2012, pp.545-555.

¹⁰⁸ J.L. VIVES, **Instructiõ dla muger christiana**, p.30.

¹⁰⁹ D. de P. D'ANDRADA, **Casamento perfeito**, pp.184-185.

¹¹⁰ "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 apozento, 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 apear a 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 aprendizes da doutrina, que taõ bem estudaraõ". F.M. de MELO, **Carta de guia de casados**, pp.124-126.

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.¹¹¹

Mas o controle e a supervisão das leituras femininas eram uma constante também fora de ambientes domésticos. O regimento das órfãs do Castelo 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 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.¹¹² 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" e outros que "expressa" ou "tacitamente" contivessem " vaidades, ou carnalidades, ou cousas de pessoas mundanas". Isso porque, para o crescimento "no santo exercicio da Oração", era de vital importância ler os livros corretos. Entenda-se, os "santos, & devotos".¹¹³

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 juriconsulto e moralista italiano dos Quinhentos sintetizou,

¹¹¹ Nieves BARANDA. "L'éducation des femmes dans l'Espagne post-tridentine". S. MOSTACCIO (ed.), **Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux**, pp.29-63, pp.45-46.

¹¹² L.M. ALGRANTI, **Livros de devoção, atos de censura**, p.55.

¹¹³ **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: na Oficina de Miguel Deslandes, 1693, p.84.

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".¹¹⁴

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 ou não ser ensinada essa habilidade em direção a reflexões sobre *qual* tipo de livros e *como* as mulheres deveriam lê-los,¹¹⁵ o domínio da capacidade de escrever constituía um problema distinto, definido por suas especificidades e incitador de outros desdobramentos. Se esse 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 de 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 fr. 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

¹¹⁴ "(...) in una donna la chiave, che apre, e mette a pericolo la lor pudicitia, & honestà, come per esperientia si è veduto in molte". Giovanni D. THOMAGNI. **Dell'eccellentia de l'huomo sopra quella de la donna**. Veneza: por Giovanni Varisco, 1565, fol.149v. Como citado em Xenia VON TIPPELSKIRCH. **Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna**. Roma: Viella, 2011, p.157.

¹¹⁵ M. de L.C. FERNANDES, **Espelhos, Cartas e Guias**, pp.126.

de suas estirpes.¹¹⁶ Esse 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.¹¹⁷ O temor desses religiosos tinha razões mais profundas do que a possibilidade de troca de palavras furtivas e indecorosas e comunicava-se, em verdade, com o papel medular do pensamento paulino na gênese dessa perspectiva moderna que via a instrução feminina com olhos desconfiados. Sobre tudo quando dela poderia resultar um uso público da palavra.¹¹⁸

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 — "(...) 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".¹¹⁹ Ao "docere autem mulieri non permitto" também recorreu um comissário do Santo Ofício espanhol para sacramentar seu parecer desfavorável à publicação de um manuscrito de Isabel Ortiz — um "librico de doctrina christiana" —, numa apreciação que, antes de profundar sobre a matéria tratada ou os modos de abordá-la (que por sua parte também foram objeto de impugnação), parece ter se escorado principalmente no sexo de sua autora e ainda mais na

¹¹⁶ Marina ROGGERO. "L'alphabétisation en Italie: une conquête féminine?". *Annales HSS*, n.4-5 (2001), pp.903-925, p.912.

¹¹⁷ "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". Maria Dolores Pérez BALTASAR. "Saber y creación literaria: los claustros femeninos en la Edad Moderna". *Cuadernos de Historia Moderna*, n.20 (1998), pp.129-143, p.134; Francisco GIMENO BLAY. "Analfabetismo y alfabetización femeninos en la Valencia del Quinientos". *Estudis*, n.19 (1993), pp.59-101, pp.59-62.

¹¹⁸ S. EVANGELISTI, *Nuns*, p.68-69. "Durante a instrução a mulher conserve o silêncio, com toda submissão. / Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela conserve, pois, seu silêncio. / Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. / E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. / Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade", 1 Timóteo 2, 11-15; "Como acontece em todas as Igrejas dos santos, estejam caladas as mulheres nas assembléias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a Lei. / Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; não é conveniente que uma mulher fale nas assembléias", 1 Coríntios 14, 34-35. Para a transcrição das passagens bíblicas, utilizo a tradução brasileira contida em *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1991.

¹¹⁹ J.L. VIVES, *Instructiō dla muger christiana*, fol.IXv.

ousadia de uma mulher que buscava, por meio da imprensa, fazer um uso aberto da palavra, acrescentando sua própria voz num campo de produção simbólica estritamente reservado aos homens da Igreja.¹²⁰ Um dos confessores de Maria de Ágreda, 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".¹²¹

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, essa 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, 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".¹²²

¹²⁰ 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»". A.C. Gómez, **Entre la pluma y la pared**, pp.157-159, 180-181.

¹²¹ A. C. GÓMEZ, "La pluma de Dios", p.111; S. EVANGELISTI, **Nuns**, pp.73-74.

¹²² A "vaidade" é aqui entendida em sua primeira acepção, como "vacuidade, inconsistência", de onde deriva o seu segundo sentido, ligado à ostentação. Fernando Taveira da FONSECA. "Notas acerca do pensamento religioso sobre a mulher". In: "A mulher na sociedade portuguesa". Actas do Colóquio (separata). Coimbra, 20 a 22 de março de 1985. Coimbra: Coimbra Editora, 1986, pp.5-24, pp.9-12.

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

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 cabeça; 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 seguia adiante, indicando que, como as mulheres têm menos juízo, discurso e prudência, além de serem mais "humedas, y vaporosas" — "y lo que es humedo mas facilmente recibe figuras varias, que le imprimen" —, elas se tornavam o alvo predileto para o demônio, que as ludibriava mediante falsas imaginações, revelações e visões. O problema se agravava na medida em que, fossem essas mulheres "distraydas, habladoras, locas, amigas de enseñar, y predicar à los demas", as ilusões seduzissem terceiros. Em especial, os "hombres muy doctos, y cuerdos" que a essas opiniões se entregassem e dessem crédito.¹²³

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".¹²⁴ Daí o sentimento, generalizadamente compartilhado à

¹²³ Gaspar NAVARRO. *Tribunal de superstición ladina*. Huesca: por Pedro Bluson, 1631, fols.32-32v. 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. I. POUTRIN, *Le voile et la plume*, pp.60-61. Por razões parecidas, Vives contraindicava que mulheres fossem mestras: "Por tâto 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 dexo embovecer, y persuadir del demonio. Por todos estos respectos, y por otros algunos q se callan no es bien que ella enseñe. Item porque aviêdose puesto en la cabeça alguna falsa opinion, no la traspasse enlos auditores còel auctoridad que tiene de maestra: y traya alos otros en su mismo error: en especial que en el mal de grado siguen los discipulos al maestro". J.L. VIVES, *Instructiõ dla muger christiana*, fol.X.

¹²⁴ Natalie Zemon DAVIS. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, pp.107-108.

época, de que o exercício do poder por mulheres era algo indesejado e potencialmente subversivo.¹²⁵

Mesmo o reconhecimento público que algumas mulheres 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 que observamos os lugares-comuns empregados para caracterizar as realizações femininas. Ainda no século XVIII, um leitor assíduo de livros de fundação escritos por religiosas, como Jerónimo de Belém, 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 anteriormente, 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 um tópico 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 emprezas 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 differentes 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.¹²⁶

¹²⁵ M. KING, *Women of the Renaissance*, pp.159-160.

¹²⁶ J. de BELÉM, *Chronica Serafica*, Segunda Parte, p.575. Belém utiliza o mesmo termo — "débil" — e repete, com alguma variação, o exposto por Fernando da Soledade quando trata da mesma fundadora: "Tomou Deos por instrumento desta admiravel fabrica o braço de hũa mulher, q supposto era poderosa pela qualidade, não se esperava com tudo tanto alento, nem tão alto espirito de hum sexo tão debil". Fernando da SOLEDADE. *História Serafica e Chronologica da Ordem de S. Francisco da Província de Portugal*. Tomo III. Lisboa: na oficina de Manuel e Joseph Lopes Ferreyra, 1705, p.424.

A comparação entre os sexos, aqui, não é casual nem fruto da imaginação do cronista. Na 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 masculinos como femininos:¹²⁷ Deus operaria por meio dos fracos e dos néscios para confundir os fortes e os sábios.¹²⁸ Essa saída retórica não é desconhecida da própria cronística feminina: Antonia Baptista, no livro que redigiu sobre a fundação do Convento da Esperança de Vila Viçosa, ainda que a coloração de gênero perca lugar diante da diferença de "qualidade" dos envolvidos, utilizava argumento semelhante para justificar o fato de a casa ter sido fundada por uma Isabel Cheirinha, viúva natural da vila, e não pelas poderosas mãos de d. Isabel de Bragança, que posteriormente a tomou sob sua proteção:

Sempre foi estilo 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^a q por elles se conhessa ser obras de sua devina mão, dandosse aqla a sua omnipotensia, e não a fragilidade do subiecto por q as obra, ou a q da auxilio p^a as obras, como se ve em muitos lugares da escriptura sagrada.

asim se ouve cõ este sancto conv^{to} da speransa, q posto q pera o acreditar com o mûdo avia a devina providensia escolhido hua s[enho]ra (de tão alto e real sangue q mereço ser duquesa da grade e illustre casa de bargãnsa) p^a padroeira sua cõtudo seguindo seu antigo custume lhe deu mais humildes prinsipios quãto ao mûdo...¹²⁹

¹²⁷ 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 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. João 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. J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano*, Tomo I, "A quem ler", s/p; M. MAGDALENA, *Historia da vida, prerogativas, e louvores do Glorioso S. João Evangelista*, s/p.

¹²⁸ Constance FUREY. "'Intellects inflamed in Christ': Women and spiritualized scholarship in Renaissance Christianity". *The Journal of Religion*, v.84, n.1 (2004), pp.1-22, p.3.

¹²⁹ A. BAPTISTA, *Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa*, fols.1-1v. "Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; e, o que é fraqueza no mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte; / e, o que no mundo é vil e desprezado, o que não é,

O "Ao Lector" de Maria do Baptista ao 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.¹³⁰

Para além de referências derivadas de grãos de mostarda e do rebaixamento calculado que frequentava com regularidade os aparatos prefatoriais destinados a angariar a boa vontade dos leitores (*captatio benevolentiae*),¹³¹ outra saída retórica para acomodar feitos pouco apropriados às mulheres era 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.¹³² Essa alternativa consistia basicamente em explicar e exaltar as façanhas de mulheres na medida em que elas se revelavam despojadas de suas marcas de feminilidade, fossem seus feitos no campo das armas, da governança ou das letras.¹³³ 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

Deus escolheu para reduzir a nada o que é, / a fim de que nenhuma criatura se possa vangloriar diante de Deus", 1 Coríntios 1, 27-29; "Por esse tempo, pôs-se Jesus a dizer: 'Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelaste aos pequeninos'", Mateus 11, 25.

¹³⁰ Maria do BAPTISTA. **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 Craesbeeck, 1618, "Ao Lector", s/p.

¹³¹ Gérard GENETTE. **Paratexts. Thresholds of interpretation.** Cambridge: University of Cambridge Press, 2001, p.196 e seguintes.

¹³² Barbara NEWMAN. **From Virile Woman to WomanChrist. Studies in medieval Religion and Literature.** Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1995, pp.3 e seguintes.; Alessia LIROSI. "Il manoscritto della *Cronica*". In: A. LIROSI (ed.). **Le cronache di Santa Cecilia. Un monastero femminile a Roma in età moderna.** Roma: Viella, 2009, pp.31-90, pp.73-74.

¹³³ M. KING, **Women of the Renaissance**, pp.190 e seguintes.

esquerdo por um mal contagioso;¹³⁴ 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.¹³⁵ No campo da produção livresca, d. Bernarda de Lacerda, na sua *Hespaña libertada*, explorou a épica, gênero reconhecidamente de "maior dificuldade e conteúdo 'varonil'".¹³⁶ E adquiriu fama e respeito por ter igualado "con la pluma", nos dizeres de Antonio de Sousa de Macedo que corroboram o paralelismo sugerido acima, "los grandes hechos que los mayores hombres hizieron con las armas".¹³⁷

Numa licença que escreveu para a *Historia da vida, prerogativas, e louvores do Glorioso S. João Evangelista*, impressa por sóror Maria Magdalena e citada em nota há pouco, fr. Thomas da Rocha também fez uso dessa figura retórica, mas a aliou a outros tópicos reincidentes nas loas feitas a escritos femininos, 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 mulheres ensinar na Igreja de Deos*, entende-se em scholas publicas, porque a vergonha, & pejo tão louvado nas mulheres, 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 mulher de Sello, Anna mulher de Phanuel, & 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 mulheres 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

¹³⁴ Jorge CARDOSO. **Agiologio Lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas**. Tomo I. Lisboa: na Oficina Craesbeeckiana, 1652, p.220.

¹³⁵ J. de BELÉM, **Chronica Serafica**, Parte Terceira, livro XIV, p.185.

¹³⁶ Nieves BARANDA. "Mujer, escritura y fama: la Hespaña Libertada (1618) de Doña Bernarda Ferreira de Lacerda". *Península*, n.0 (2003), pp.225-239, p.238;

¹³⁷ Antonio de Sousa de MACEDO. **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: por Jorge Rodrigues, 1631, fol.70.

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.¹³⁸

Variações da escrita conventual feminina

O domínio do letramento por mulheres, quando tornado público, era sujeito a elogios e reprovações.¹³⁹ Porém, ao mesmo tempo, o ambiente conventual propiciava uma vivência cotidiana com a escrita muitas vezes pautada por uma utilização que poderíamos chamar de corriqueira, trivial. Uma utilização 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.¹⁴⁰ 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), por outro — aquilo que Attilio Bartoli Langeli chamou de "alfabetismo di sola lettura"¹⁴¹. Algumas das religiosas, apesar de os indícios apontarem que isso 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 —

¹³⁸ M. MAGDALENA, **Historia da vida, prerogativas, e louvores do Glorioso S. João Evangelista**, s/p (grifos meus).

¹³⁹ Isabel MORUJÃO. "Entre a voz e o silêncio: literatura e espiritualidade nos mosteiros femininos". *Rever*, ano 11, n.1 (2011), pp.50-52.

¹⁴⁰ Roger CHARTIER. "As práticas da escrita". In: Roger CHARTIER (org.). **História da Vida Privada 3: da Renascença ao Século das Luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp.113-159, pp.113-114; Sara T. NALLE. "Literacy and culture in Early Modern Castile". *Past and Present*, n.125 (1989), pp.66-96, pp.95-96.

¹⁴¹ Attilio Bartoli LANGELI. "La scrittura come luogo delle differenze". In: M. CAFFIERO e M.I. VENZO (a cura di), **Scritture di donne**, pp.51-57, p.53.

que "foi freira leiga por que não sabia ler" e, por isso, rezava o Ofício Divino "por contas".¹⁴² Outras, como no caso de sóror Auta da Madre de Deus, que vimos anteriormente, dominavam suficientemente o latim para escrever e publicar nessa língua.¹⁴³

Obviamente, 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 tais exercícios, também é certo que diferentes rituais e práticas de leitura permitiam que interagissem mulheres de graus de instrução variados. Leituras coletivas abriam caminho para que as leitoras 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

¹⁴² M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fols.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 por meio de contas era a única diferença a separar letradas de leigas, determinação que encontrava respaldo na Primeira Regra de Santa Clara. BNL, Reservados, Cód. 7684, "Começasse ha confirmaçã da pmeira Regra das freiras pobres de scta clara", fols.IIIv-III. O *Tratado* de sóror Leonor registra o caso de uma religiosa, "Soror Brites da Ressurreição", que, cegando em idade avançada, também passou a seguir assim o Ofício Divino. L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.197.

¹⁴³ Ver pp.41-43. 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", M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus** (MNAA, Res.26879), fol.294v; "que lhe aumentava muito a devoção no Ofício Divino entender o que rezava", M.T. de SÃO JOZÉ, **Praticas Espirituaes entre as religiozas na festa e outavas do Natal**, Tomo 2º, fol.33.

não exatamente lendo-o —, e o mesmo podia suceder nas lições espirituais".¹⁴⁴ Para as dotadas de uma capacidade limitada de decifração do texto 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 de que a abertura de novos horizontes.¹⁴⁵ 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.¹⁴⁶

Além dos livros de fundação, das biografias e autobiografias e de comentários sobre a liturgia produzidos por essas mulheres, indicações inequívocas de um uso extensivo da escrita dentro dos claustros, tipos diversos de registros dão testemunhos de outros usos do letramento dentro dos 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

¹⁴⁴ L.M. ALGRANTI, **Livros de devoção, atos de censura**, pp. 50-1; 55-6. 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 cumprir suas atividades diárias e, dentro dessa lógica, fixar os momentos apropriados para essas 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 dos beatérios, mais ou menos institucionalizados, surgidos ao redor de carismas particulares. Antonio Castillo GÓMEZ. "Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco". *Via Spiritus*, n.7 (2000), pp.99-122.

¹⁴⁵ X. VON TIPPELSKIRCH, **Sotto controllo**, p.11.

¹⁴⁶ José Adriano de Freitas CARVALHO. "Do recomendado ao lido. Direção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII". *Via Spiritus*, n.3 (1996), pp.7-56, pp.15 e seguintes.

determinada 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 a assinatura de dez religiosas da casa (interessante notar que sóror Leonor de São João, autora do *Tratado*, assinou como porteira da instituição, cargo que ocupava à época).¹⁴⁷ No período, esse 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.¹⁴⁸ No entanto, como consta no próprio documento, somente a abadessa e as religiosas que compunham o número das discretas deram sua rubrica.¹⁴⁹

Há motivos para crer que o número das que poderiam assinar seus nomes 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 fr. 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 o cargo de vigária, enquanto a que assinou ocupando esse posto em 1610 governava o mosteiro. Contando com essas, que aparecem nas duas relações, seis freiras, ao

¹⁴⁷ ADL, Fundo: Mosteiro de Jesus de Setúbal, 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", fols. 15, 35 e seguintes. Trata-se de um documento, explorado com mais detalhe no segundo capítulo desta tese, destinado a comprovar a existência de adro na dita igreja e solucionar uma querela entre os poderes da Igreja, representada pelo Convento e 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.

¹⁴⁸ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.30v.

¹⁴⁹ 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". *Constituições geraes...*, pp.113-114.

todo, assinaram ambos os registros. As posições das outras quatro, falecidas nesse ínterim, foram ocupadas por diferentes religiosas, o que nos permite visualizar também suas assinaturas (Figura 02).¹⁵⁰ São, portanto, pelo menos 14 freiras que sabiam assinar seu nome e que, baseando-se na ideia de que a assinatura representava um dos últimos graus de aquisição de letramento, também dominavam minimamente a leitura.

Para o Convento da Madre de Deus de Lisboa, esses registros prosaicos são um pouco mais generosos. O mesmo "Memorial" escrito por fr. Rodrigo de S. Thiago inclui uma dezena de fólios relativos à casa e, ao contrário do referente ao Convento de Jesus de Setúbal, esse trecho não parece ter sofrido modificações posteriores. Portanto, é possível enxergar a própria grafia das religiosas que o subscreveram. Nesse registro, a maioria das assinaturas indica que suas donas faziam largo e regular uso dessa habilidade (Figura 03).¹⁵¹

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 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 conseguiam vê-los, também podiam ser vistas, o que ameaçava,

¹⁵⁰ 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 fr. Rodrigo de S. Thiago. No anno de 1615, e 1616**", fol.268v; L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.227-234v.

¹⁵¹ ANTT, OFM, Província dos Algarves, livro 22, "**Memorial da Santa Província...**", fol.282v.

nas palavras utilizadas no próprio documento, a satisfação da obrigação de sua regra, que pede que não sejam vistas nem ouvidas e que conservem recolhimento e clausura.¹⁵²

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 quase 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 que as religiosas voltaram a expressar, por escrito (e por mais de uma vez), sua apreensão diante do poder de d. Margarida de Távora.¹⁵³

A 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. 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".¹⁵⁴

¹⁵² ANTT, Convento da Madre de Deus de Lisboa, doc. 33.

¹⁵³ ANTT, Convento da Madre de Deus de Lisboa, docs. 35 e 36.

¹⁵⁴ É provável que o surto referido seja o que se deflagrou pelo reino a partir de 1578, na senda aberta pela organização, pela movimentação e pelo 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. Teresa Ferreira RODRIGUES. "As Estruturas Populacionais". In: José MATTOSO (dir.) e Joaquim Romero de

Como consta na *Notícia*, a doença se alastrava pela região, fazendo "arder" suas 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*".¹⁵⁵ Alertando a abadessa do que ouvira, deram-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, no momento em que obra era redigida, esses papéis ainda guarneciam as "portas, e genellas" do convento.¹⁵⁶

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.¹⁵⁷ 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.¹⁵⁸ 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 alterado 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.

MAGALHÃES (coord.). **História de Portugal: No alvorecer da Modernidade (1480-1620)**, volume 3. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, pp.196-197.

¹⁵⁶ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fols.12-12v (grifos como no original).

¹⁵⁷ Êxodo 12, 5-23.

¹⁵⁸ Deuteronomio 6, 4-9; R. MARQUILHAS, **A faculdade das letras**, p.62; Francisco BETHENCOURT. **O imaginário da magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.41.

A atitude exitosa de isolar o edifício com esses *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,¹⁵⁹ 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 à querer bem"), garantir alguma graça particular e até mesmo sua salvação pessoal, ou simplesmente assegurar sua integridade física por meio de simpatias que ofereciam proteção a toda sorte de sevícias possíveis — esse é o caso de uma carta em particular, que pede genericamente por imunidade "contra todos os perigos que podem acontecer nesta vida". Entre os cobertores que arderam no leito de uma religiosa "velha, & antiga" do Mosteiro do Salvador de Lisboa, que havia adormecido em oração, foi encontrada, intacta, uma nômima com "a reliquia da capa" de S. Domingos "e hum escudo vermelho cõ a figura do Sanctissimo Sacramento, Calix & hostia de papel, que por devoção trazia esta Religiosa".¹⁶⁰

O conteúdo gráfico e textual desses objetos é variado o suficiente para que impeça qualquer tentativa de construir uma tipologia amparada exclusivamente nele. Mas, no que

¹⁵⁹ 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. Paul SAENGER. "Rezar com a boca e rezar com o coração. Os Livros de Horas: do manuscrito ao texto impresso". In: Roger CHARTIER (Coord.). **As utilizações do objecto impresso**. Lisboa: Difel, 1998, pp.191-226, p.224.

¹⁶⁰ M. do BAPTISTA, **Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa**, p.116.

diz respeito ao 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 por meio 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".¹⁶¹

É claro que a utilização feita pelas religiosas da Madre de Deus de Lisboa impõe 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,¹⁶² 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.¹⁶³ Essa 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 prenunciassem nenhum tipo de benefício pessoal a eles, 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.¹⁶⁴ Segundo Francisco Bethencourt, a crença na operacionalização do oculto e na capacidade de intervir no rumo dos acontecimentos por meio 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

¹⁶¹ R. MARQUILHAS, **A faculdade das letras**, p.65.

¹⁶² 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". José Pedro PAIVA, **Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)**. Coimbra: Minerva, 1992, p.37.

¹⁶³ *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." J. P. PAIVA, **Práticas e crenças mágicas**, p.50-51.

¹⁶⁴ R. MARQUILHAS, **A faculdade das letras**, p.72.

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.

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.¹⁶⁵ A primeira delas, intimamente relacionada ao engenho humano, tal como Raphael Bluteau define os termos da "magia artificial", procede da possibilidade de, por meio da "arte" e da "indústria humana", realizar coisas que pareçam superiores às forças da natureza.¹⁶⁶ 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 essa 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.¹⁶⁷

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

¹⁶⁵ F. BETHENCOURT, **O imaginário da magia**, p.173.

¹⁶⁶ 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. F. BETHENCOURT, **O imaginário da magia**, pp.172-173; Raphael BLUTEAU. **Vocabulario portuguez & latino, aulico, anatomico, architectonico...** Volume V. Lisboa: na officina de Pascoal da Sylva, 1716, pp.13-14.

¹⁶⁷ F. BETHENCOURT, **O imaginário da magia**, pp.146-147.

perceptível: esses 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.¹⁶⁸ No entanto, a produção desses 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) 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 sentíraõ logo muitas Freiras vexadas do demonio.¹⁶⁹

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

¹⁶⁸ J.P. PAIVA, *Práticas e crenças mágicas*, pp.117, 123-125, 150-151.

¹⁶⁹ J. de BELÉM, *Chronica Serafica*, Segunda Parte, p.616-619.

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 Príncipe S. Miguel em o seu dia em Setembro, sua Missa, e pregação, e tudo o mais que as Abadessas puderem".¹⁷⁰ 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 fosse pela intervenção deste que aquele permanecesse isento 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, ele também mereceu a redação de um pequeno texto na folha de rosto de um exemplar da regra de Santa 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.¹⁷¹

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

¹⁷⁰ 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. F. BETHENCOURT, **O imaginário da magia**, p.144; Daniel 10, 13 e Apocalipse 12, 7-9.

¹⁷¹ "Dia da Exaltação da Santa Cruz 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 seia 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 selebrarem 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. BNL, Reservados, Cód. 7684, "Começasse ha confirmaçã da pmeira Regra das freiras pobres de scta clara".

puramente casual. A cópia da regra em questão, um códice datado de 1531, constituía, pelo contrário, peça importante do acervo da casa. Por um lado, fica 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.¹⁷² Porém, ao mesmo tempo, é difícil considerar que esse 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, 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 em vez daquela mitigada, observada nos conventos urbanistas e que, do ponto de vista da reforma observante, seria fruto de

¹⁷² O referido códice inclui, para além da Primeira Regra, o Privilégio da Pobreza de Inocência 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 da Madre de Deus de Lisboa. Ivo Carneiro de Sousa argumenta que as duas versões, ainda que no geral se apresentem fundamental e estruturalmente emparelhadas — a despeito de a versão 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 em suas transposições linguísticas). O códice 7684, anteriormente pertencente ao Convento de Jesus de Setúbal e citado aqui, no entanto, erode em alguma medida a tendência de observar esses 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 desse códice, vale ainda acrescentar, é idêntico ao presente em outro 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. BNL, Reservados, Cód. 7684, "Começasse ha confirmaçã da pmeira Regra das freiras pobres de scta clara"; I.C. de SOUSA, *A Rainha da Misericórdia*, pp.547-619; Saul António GOMES. "Uma regra de Santa Clara de Assis de inícios do séc. XVI". *Leiria-Fátima*, Ano II, n.5 (1994), pp.139-159.

desvios do intuito original da santa de Assis.¹⁷³ Como Boureau sugere, as "práticas reais de leitura" dos franciscanos — que envolviam a leitura, obviamente, mas também expedientes tão diversos como 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.¹⁷⁴



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 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.

¹⁷³ 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 dessa regra que funcionou a maior parte dos conventos portugueses ligados à Segunda Ordem Franciscana. René-Charles DHONT. **Clare among her sisters**. Youngstown, Ohio: Catholic Publishing Company, 1987, pp.157-160.

¹⁷⁴ Alain BOUREAU. "Adorações e devorações franciscanas. Interesses e utilizações dos opúsculos hagiográficos". In: R. CHARTIER, **As utilizações do objecto impresso**, pp.27-83, pp.30-33.

Não é difícil encontrar diversos exemplos de mulheres que adquiriram autoridade e renome por meio de seus escritos. Para o caso ibérico, Santa Teresa de Ávila representou um verdadeiro ponto de inflexão, atuando como modelo para que outras se dedicassem a escrever, sobretudo a partir dos anos 80 do século XVI e ao longo da centúria posterior, com a intensificação da atividade impressora.¹⁷⁵ 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 de chegar aos limites da ruptura ou da transgressão para tornar públicos seus trabalhos com a pena.¹⁷⁶ Não à toa, Pedro Vilas Boas Tavares detecta, entre fins do XVI e começos do XVII, uma ampliação do gosto social por manifestações extraordinárias e do interesse pela literatura de revelações e visões, que desembocou, por sua vez, "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".¹⁷⁷

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 imposta pelo sistema de gêneros e, mais especificamente, o papel subalterno que representavam na Igreja.¹⁷⁸ Mesmo que, pelo menos teoricamente,¹⁷⁹ os textos das místicas modernas também passassem pelo crivo de

¹⁷⁵ A. C. GÓMEZ, "La pluma de Dios", p.104; Electa ARENAL e Stacey SCHLAU. "Stratagems of the Strong Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent". *Tulsa Studies in Women's Literature*, n.9 (1990), pp.25-42, p.26; M. del M. GRAÑA CID, "Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI", p.231.

¹⁷⁶ N. BARANDA, "Mujer, escritura y fama", p.232.

¹⁷⁷ Pedro Vilas Boas TAVARES. "Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (Alguns dados, problemas e sugestões)". *Via Spiritus*, n.3 (1996), pp.163-215, p.186.

¹⁷⁸ A.C. GÓMEZ, "La pluma de Dios", p.110; A.C. GÓMEZ, **Entre la pluma y la pared**, pp.160 e seguintes; Pedro Vilas Boas TAVARES. **Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos**. Porto: C.I.U.H.E., 2005, pp.138-139.

¹⁷⁹ Não foram raros os casos, contudo, em que religiosas 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": "algunas personas siervas de Dios, que porque se ven con un poco de oracion, y con alguna

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 a 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.¹⁸⁰

De alguma maneira, no entanto, a história dos livros de fundação redigidos por religiosas portuguesas da primeira metade do século XVII nos conta da trajetória de mulheres cujos escritos não se orientavam tanto para a transmissão de saberes alcançados pela iluminação divina. Revelações, êxtases e outras manifestações extraordinárias aparecem sempre, nessas 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 nessa tarefa apoiava-se na habilidade de redigir seus textos, baseá-los em matérias de reconhecida importância e construir um aparato

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 gobernar y regir aun a sus maestros". Diego PÉREZ. **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: por Luys Manescal, 1613, pp.172-173. Para alguns exemplos, ver: Lígia BELLINI. "Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo". *Estudos Ibero-americanos*, n.XXXII (2006), pp.187-203; S. EVANGELISTI, **Nuns**, pp.75 e seguintes.

¹⁸⁰ I. MORUJÃO, *Por trás da grade*, pp.48-49.

referencial que permitisse a verificação das versões apresentadas, em que alusões aos próprios arquivos conventuais jogavam um papel importante.

Nessa 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 estímulo¹⁸¹ — da escrita feminina e inevitavelmente imprimiram em suas obras sinais indeléveis da força dos textos que circulavam entre os conventos da província de que faziam parte.

¹⁸¹ Elissa WEAVER. "Le muse in convento. La scrittura profana delle monache italiane (1450-1650)". In: Lucetta SCARAFFIA e Gabriella ZARRI. **Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia**. Roma: Laterza, 2009, pp.252-276, p.257.

2. A forma, que de ordinário se usa

No prólogo do seu *Livro de fundação do Santo Convento de Nossa 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, nessas 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 isso ao operar em duas vertentes. Na primeira delas, ligada às coisas do espírito, sua intenção era 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, mais alargadamente, resgatar do esquecimento os princípios da casa, que, naquele momento, de tão deslembrados, nem mesmo as religiosas mais antigas conseguiam recordar — "(...) [o] serviço de vos deixar alguã lux dos principios de tão 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. E a própria trajetória histórica da comunidade, tal como disposta no livro de Baptista, indicava que não faltaria quem desejasse defraudá-la de suas prerrogativas.¹⁸²

¹⁸² A. BAPTISTA, *Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa*, fols.VI-VII.

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 "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, no que diz respeito à sua vida tanto 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 da utilização, por religiosas do Portugal Moderno, de suas habilidades de escrita para dar forma a uma obra marcadamente preocupada com o registro de uma memória institucional e que, ao fazê-lo, manipula diretamente a história de sua comunidade. Junto a esses 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.¹⁸³ Se somarmos a esse número as que

¹⁸³ Isabel MORUJÃO. "Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos séculos XVII e XVIII (impressos)". *Lusitânia Sacra*, 2ª Série, n.7 (1995), pp.235-338. São elas: M. do BAPTISTA, **Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa**; C. del SPIRITU SANCTO, **Relacion de como se ha fundado (...) el muy devoto Monasterio de N.S. de la Quietacion**; Maria Madalena de SÃO PEDRO. **Notícias fielmente relatadas dos custosos meyo por onde veyo a este Reino de Portugal a Religião Brigítana 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; Maria Benta do CÉU. **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**

permaneceram, propositadamente ou por algum infortúnio, sob forma manuscrita,¹⁸⁴ temos a conformação de um repertório marcadamente heterogêneo, mas com aproximações suficientes que permitem traçarmos um esboço de suas características mais comuns.

De antemão, é possível afirmar que as permanências e as continuidades entre essas 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 de sua instituição. Essas 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

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.

¹⁸⁴ O recenseamento das crônicas manuscritas produzidas por religiosas no Portugal Moderno é um trabalho ainda por fazer. Aquelas 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 anteriormente, do *Tratado* do Convento de Setúbal, da *Notícia* da Madre de Deus e da *Crónica da fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro, e memorial da Infanta Santa Joana filha del Rei dom Afonso V*, uma obra precursora de que trataremos adiante, são as seguintes: **Livro da fûdação 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 (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; Brites do MENINO JESUS. **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).

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 a 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.¹⁸⁵

Em regra geral, cada um dos livros de fundação reflete prioritariamente o contexto específico 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, por leituras e pelas orientações dos frades seus superiores. Essa 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. Essas obras se encaixam, nesse sentido, naquilo que Natalie Zemon Davis chamou de "small-scale religious history", 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. Essa 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

¹⁸⁵ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols. 63-69. Silvia Evangelisti também afirma essa primazia do microcosmo conventual como foco principal dos anais e crônicas de religiosas que estudou. Silvia EVANGELISTI. "Memoria di antiche madri. I generi della storiografia monastica femminile in Italia (secc. XV-XVIII)". In: Cristina Seguro GRAIÑO (ed.). *La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres*. Madri: Asociacion Cultural Al-Mudayua, 1992, pp.221-249, p.234.

histórica mais explorada por mulheres ao longo dos séculos XVI e XVII europeus,¹⁸⁶ e, tanto em uma como em outra atividade, suas autoras assumiram um papel de agente ativo na identificação e na seleção dos eventos dignos de memória e em sua transmissão por meio da escrita.¹⁸⁷

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.¹⁸⁸ 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 das já elencadas, 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,¹⁸⁹ 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

¹⁸⁶ Natalie ZEMON DAVIS. "Gender and genre: Women as Historical Writers, 1400-1820". In: Patricia H. LABALME (ed.). **Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past**. New York - London: New York University Press, 1984, pp.160-162. Segundo Davis, a da 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.

¹⁸⁷ Gianna POMATA. "Storia particolare e storia universale: in margine ad alcuni manuali di storia delle donne". *Quaderni Storici*, n.74 (1990), pp.341-385, p.351

¹⁸⁸ C. WOODFORD, **Nuns as historians in Early Modern Germany**, p.IX.

¹⁸⁹ M. CAFFIERO, "Per una storia delle scritture delle donne a Roma in età moderna e contemporanea", pp.12-13.

conjunto do tema, que acumule também a preocupação em ir além das fronteiras nacionais.

De publicação recente, *Memoria e comunità femminili* contribui, de fato, para a colocação das coisas nessa perspectiva, ao passo que revela as contaminações — estilísticas e temáticas — entre gêneros supostamente distintos da escritura conventual feminina. Como Zarri e Baranda chamam atenção no prefácio bilíngue que assinam juntas para a edição, em trecho em espanhol — que se supõe, por isso mesmo, ter sido redigido por Nieves Baranda —, 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 essa posição, que terminam por instaurar um certo "reequilíbrio de poderes" — "assim se constrói uma memória feminina, que se jamais podemos qualificar de subversiva, transmite uma genealogia própria, que outorga um espaço de poder às mulheres".¹⁹⁰ No que tange aos livros de fundação, que buscam a uniformização da memória conventual, essa 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 tal 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 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 uma das historiadoras seiscentistas estudadas pela autora, em

¹⁹⁰ "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". G. ZARRI e N. BARANDA, "Presentazione - Presentación", p.5.

biografia escrita sobre o duque de Newcastle, 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".¹⁹¹

Uma história escrita em pequena escala, portanto, também podia redundar numa aparência de maior rigor na narrativa de eventos que preenchem suas páginas e, nesse 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, como já foi sugerido.¹⁹² 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 pretendidos para estes, e os exemplos de livros de fundação que buscaram o prelo, exitosa ou frustradamente, e muitos dos conteúdos por eles veiculados muitas vezes apontam para uma vontade de difusão mais alargada.

De 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 com as regras socialmente aceitas de sua ordenação e expressão — aos modos esperados, enfim, do discurso histórico.¹⁹³ Da mesma forma, os livros de fundação aqui estudados não consistiam em experimentações insólitas de religiosas de conventos portugueses, completamente alheias a obras com traços semelhantes e construídas a partir de uma formulação puramente autóctone. Na verdade, uma breve sondagem de seus formatos lança luz sobre a existência de um modelo, ainda que não totalmente conformado ou rigidamente construído, a conduzir a pena das autoras e, conseqüentemente, a guiá-las numa espécie de aprendizado da escrita histórica.

¹⁹¹ N.Z. DAVIS, "Gender and genre", p.157.

¹⁹² Cf. Marie-Louise COOLAHAN. **Women, Writing, and Language in Early Modern Ireland**. Oxford: Oxford University Press, 2010, p.79.

¹⁹³ N.Z. DAVIS, "Gender and genre", pp.154-155.

"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 Capitulos deste livro", que aparece mais adiante. De fato, essa apresentação, que figura logo após um desenho à pena das armas portuguesas¹⁹⁴ e a 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 cinco partes..." — e o que figurava em cada uma delas — "(...) a primeira trata da fundação e antiguidade deste convento...", "a seg.^{da} p[art]e he huma lembrança das santas e louvaveis ceremonias" etc.¹⁹⁵

Como sóror Leonor de São João deixou o manuscrito pronto para publicação, "com todas as licenças para se dar ao prelo",¹⁹⁶ 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 já aludimos, seguiam aprovações de frades da província franciscana a que o convento estava submetido,¹⁹⁷ uma dedicatória ao pretense padrinho da publicação, uma breve introdução escrita pela autora, algumas poesias compostas em louvor a ela mesma e à fundadora do convento, além da sobredita "Taboa dos capítulos". 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 este 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

¹⁹⁴ As armas, no desenho (Figura 01), estão representadas encimadas por uma coroa, ladeadas por dois anjos e motivos florais e acompanhadas, em sua base, por um dístico latino: *Quot numeras, o liber, annos tot iungis honores / Eminent in gnatis clarae et idem iubar* — Quantos anos enumeras, ó Livro, tantas honras e junto a eles põe-te? / Eleva-se em natural brilho e semelhante esplendor.

¹⁹⁵ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.2-3.

¹⁹⁶ J. de BELÉM, *Chronica Seráfica*, Parte Primeira, p.CCLIX.

¹⁹⁷ Escritas pelo próprio Provincial da Província dos Algarves à época, fr. Luis de São Jerônimo, e, a seu pedido, por outro frade, Francisco Cochilla.

convento, como 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 descrições que parecem ter mais a ver com episódios políticos do que com a trajetória da casa propriamente dita, 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.¹⁹⁸ A segunda parte, por sua vez, é orientada unicamente a dar conta dos diversos costumes e rituais mantidos pelas religiosas dentro do 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 capítulos XIII e XV cuidam de descrever meticulosamente as procissões e orações — "gerais e particulares" — que, de costume, ali se faziam.¹⁹⁹ Também faz parte de seu escopo retratar hábitos mais diretamente ligados à vida administrativa do convento, 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, nessa parte, 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 viagem para a Índia ou na retirada de espinhas de peixe de gargantas.²⁰⁰

¹⁹⁸ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.40-44v e 51-53.

¹⁹⁹ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.112-117.

²⁰⁰ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.171-177.

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 também conta, ao fim, com alguns adendos feitos após a finalização de uma primeira versão preliminar do texto, já que incluem 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".²⁰¹ Para além destes, os aditamentos também incluíam um capítulo dedicado à aclamação de d. João IV, uma transcrição de uma última licença conseguida para impressão em 1644,²⁰² 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].^{os} de nuestro seraphico P.S. Francisco en pleitos de los griegos" em 1636.²⁰³

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, já que o texto está escrito sob a forma de diálogos supostamente transcritos a partir de conversações que teriam sido mantidas pelas religiosas entre 1638 e 1652.²⁰⁴ Nos preâmbulos, não traz nenhuma marca ou paratexto que sugira a intenção de publicá-lo. Não há nada além de um pequeno introito

²⁰¹ Este é o caso, por exemplo, das eleições de Maria de Nazaret (capítulo XVIII), Maria de S. Jozeph (cap. XX) e Margarida da Encarnação (cap. XXI), que ocuparam o ofício entre 1633-1637, 1637-1640 e 1640 em diante, respectivamente. Na "Tabuada 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. L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.273v-289.

²⁰² No códice 11404 da BNL, esta licença aparece datada de 1646 (no exemplar da BMPS aparece 1644, e no 7686 da BNL não há referências a essa licença), o que parece erro de copista, já que ela teria sido emitida por fr. Martinho de Santo Antônio durante seu provincialato, que durou até outubro de 1645. J. de BELÉM, **Chronica Serafica**, Parte Primeira, pp.CCXV-CCXVI.

²⁰³ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.289-300.

²⁰⁴ 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. M.T. de SÃO JOZÉ, **Praticas Espirituaes entre as religiozas na festa e outavas do Natal**, 1723, 1724, 1725.

assinado por sua autora anônima, "A menor de VV. RR., e a maior serva de todas", seguido de uma lista com os nomes das religiosas/personagens presentes em cada um de seus diálogos e de duas pequenas notas. A primeira destas deixa claro que os nomes citados ao longo do manuscrito são fictícios — "por parecer inconveniente" utilizar os verdadeiros —, ao passo que a segunda explicita que essas práticas teriam tido lugar em "uma casa que está junto do Antecoro, onde é lugar do presépio".²⁰⁵ Esta última informação é valiosa, pois não se trata de mera localização espacial. Ela também demarca a lógica cristológica em que se baseia toda a confecção do manuscrito, já que seus oito diálogos giram em torno de momentos de reflexão baseados em passagens da vida do Cristo, numa clara homologia com o calendário litúrgico. Os quatro iniciais são diretamente associados ao ciclo natalino, sendo o primeiro deles localizado exatamente em dia de Natal ("Prática primeira em dia de Natal") e os três seguintes em suas oitavas. Os demais 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 (...)".²⁰⁶

A *Notícia* não carrega sequer uma 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

²⁰⁵ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.2v-3.

²⁰⁶ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, 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". Luís de Sá FARDILHA. "Uma introdução à História Seraphica... na Província de Portugal". In: José Adriano de Freitas CARVALHO (dir.). *Via Spiritus – Quando os frades faziam História*. Porto: 2001, pp.103-119, p.115.

segue um fluxo orientado por perguntas e respostas e em que os temas das conversações não são prefixados. Ao contrário, estes são trazidos à tona pelas interferências das próprias religiosas/personagens, no mais das vezes por meio 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 essa assimetria do início ao fim, chegando a incluir uma 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.^a Ora M[adr].^{es} abreviem V.V.RR. a Pratica q são horas de lhedarmos fim.

Novissa. Ainda VV.RR. não disseram quem era a M.^e Soror Gracia.

Vigaria. A Novissa como nunca fala com nosco parece-me que folgara de estar-mos aqui até pella manhã...²⁰⁷

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.^a escrever livro na forma, que de ordinario se uza, valho-me do costume que nesta caza hã de se ajuntar a comunid.^e 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 (...).²⁰⁸

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 presente na maioria absoluta daqueles produzidos por

²⁰⁷ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.168-168v.

²⁰⁸ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fol.2v, grifo meu.

mulheres.²⁰⁹ Isso 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"²¹⁰ —, influência que não passa despercebida 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 descurar 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 o tema daquela em particular ou instar 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.²¹¹

À possível contaminação dialógica na confecção da *Notícia* também é preciso somar a longa tradição, entre franciscanos e clarissas, de estimular a vulgarização da instrução religiosa mediante comparações populares, exemplos e dramatizações.²¹² Sobre este último ponto em particular, ainda é necessário ressaltar a popularidade adquirida pelas

²⁰⁹ Constitui raro exemplo de texto em que a autora não se rebaixa ao apresentar sua obra: Cecília do ESPIRITO SANTO. **Colóquios com Cristo Crucificado de um pecador 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".

²¹⁰ "(...) são os dialogos escritos em prosa, com figuras introduzidas, que disputê & tratem materias proveitosas, politicas, engraçadas, & cheas de galantaria: sêdo a primeira figura da obra o Autor delle, & esse q vâ 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, incluye em sy a lição de todos os outros modos de escrever, como são os da historia verdadeira, & fingida, das artes liberaes, & mechanicas, das sciencias, e disciplinas necessarias; das profissoes 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". Francisco Rodrigues LOBO. **Corte na Aldeia, e Noites de Inverno**. Lisboa: Antonio Alvarez, 1649, p.18.

²¹¹ As intrigas, de caráter jocoso, envolvendo as personagens Leonarda, Jacinta e Luduvina se repetem nos dois primeiros diálogos, por exemplo. M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fols.26-26v; 34.

²¹² María Isabel Toro PASCUA. "Espacio escénico y simbología religiosa em los albores Del teatro cortesano". *Via Spiritus*, n.7 (2000), pp.123-144, p.125.

representações teatrais de carácter religioso — mas não só²¹³ — montadas em igrejas, em 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 em especial, 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.²¹⁴ No que tange à formação das futuras religiosas, mais especificamente, o carácter dialógico da *Notícia* poderia ainda inspirar dramatizações entre as noviças — costume recreacional de fundo propedêutico difundido em conventos do renascimento italiano, por exemplo²¹⁵ —, 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 e 25 fólios manuscritos) e perfeitamente acomodável em sessões de leitura comunitária.²¹⁶

Mesmo que sob um formato marcadamente distinto e de maneira por vezes 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 Setúbal. A

²¹³ As representações dentro dos espaços conventuais foram de tal forma difundidas que mereceram uma interdição nas *Constituições Geraes* de 1639, que proibiu 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. **Constituições Geraes...**, p.94. Para uma perspectiva mais alargada sobre as interações entre a representação dramática e a liturgia católica no Portugal Moderno, bem como sobre as sucessivas tentativas de moralizá-las ou coibi-las, ver João Francisco MARQUES. "As formas e os sentidos". In: João Francisco MARQUES, António Camões GOUVEIA (coords.) e Carlos Moreira AZEVEDO (dir.). **História Religiosa de Portugal**. Volume 2: Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp.449-462.

²¹⁴ 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 conscienciosa, sem dúvida, já que o auto se desenrola em torno de temas ligados ao desposório com Cristo e à Natividade. Ivo Carneiro de SOUSA. **A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p.626; Maria Idalina Resina RODRIGUES. "Deambulações e inquietações em torno do Auto da Sibila Cassandra". *Via Spiritus*, n.6 (1999), pp.193-225, pp.222-225.

²¹⁵ Gabriella ZARRI. "Memoria individuale e memoria collettiva. Gli scritti di Lucia da Narni (†1544) e la loro conservazione". In: G. ZARRI e N. BARANDA, **Memoria e comunità femminili**, pp.73-86, p.78.

²¹⁶ Lígia BELLINI. "Cultura escrita, oralidade e género em conventos portugueses (séculos XVII e XVIII)". *Tempo*, n.29 (2011), pp.211-233, p.232.

sua primeira parte, por exemplo, intitulada "Pratica primeira em dia de Natal",²¹⁷ centra as atenções na memória da fundação da casa, ao recapitular as diligências feitas pela rainha d. Leonor em prol da instituição do convento, o papel que outros monarcas desempenharam na sua manutenção e a valorização das imagens e relíquias que compunham o seu acervo e que tanta devoção despertavam. A segunda parte — "Prática segunda, na primeira oitava do Natal"²¹⁸ — cuida de expor uma série de práticas mantidas pelas religiosas no dia a dia do convento, tais como os rigores regrais 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 diferentes assuntos, sejam eles relativos às devoções a santos que povoavam a espiritualidade da casa, a episódios específicos sobre doenças que assolaram a comunidade ou a diferentes percalços que a comunidade enfrentou.

Pode-se afirmar, portanto, que, ainda que apresentem diferenças marcantes, os dois manuscritos têm preocupações semelhantes. Essencialmente, 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 mesmo período.

Para a Província dos Algarves da Regular Observância,²¹⁹ o *Memorial da Santa Província dos Algarves* de fr. Rodrigo de S. Thiago, citado no capítulo anterior, apresenta

²¹⁷ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.4-27v.

²¹⁸ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.28-53v.

²¹⁹ 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 a partir do desmembramento da Província de Portugal, até então a única no reino e desde 1517 cingida 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 de 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 referido também por Francisco Gonzaga. J. de BELÉM, *Chronica Serafica*, Parte Primeira, pp.CLXVIII-CLXIX; CLXXIX; CCVIII; 11-19. FRANCISCO GONZAGA. *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiusque*

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 utilizado 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 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. Essas 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..."²²⁰

progressibus, de Regularis Observanciae institutione, forma administrationis ac legibus, admirabilique eius propagatione. Roma: Dominici Basae, 1587, p.1005.

²²⁰ ANTT, OFM, Província dos Algarves, Província, livro 22, "Memorial...", s/p. 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 trasladasse 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 Bisp, 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

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. Essa indicação parece se confirmar pelo fato de o trabalho ter sido recomendado por um mandado do Vigário Geral de toda a Ordem Franciscana, 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 villa de Madrid* — obra que, diga-se de passagem, sóror Leonor de São João leu e citou em seu *Tratado*.²²¹

Haveria, desse modo, um projeto em andamento de constituir para a Província dos Algarves uma história nos moldes das que se fazia 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)²²² e entusiasta

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 tombo 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 tresladado: *ad extensum* = com as mesmas cláusulas, e palavras. Todos os Breves, por grandes, e dilatados que sejam, tresladados da mesma sorte que estiverem, e com as confrontações dos selos, ou fixos, ou pendentos com que se acharem...".

²²¹ Fr. Fernando Felix LOPES, O.F.M. *Colectânea de Estudos de História e Literatura*. 2 vols. Lisboa: 1997. Volume 2, pp.46-7; J. de BELÉM, *Chronica Serafica*, Parte Primeira, p.CCLVIII; BARBOSA MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, Tomo III, p.655; Juan CARRILLO. *Relacion Historica de la Real Fundacion del Monasterio delas Descalzas de S. Clara de la villa de Madrid. Con los frvtos 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*. Madri: Por Luis Sanchez, 1616; L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.27-27v.

²²² J. de BELÉM, *Chronica Serafica*, Parte Primeira, pp.CCXIII-CCXIV.

da biblioteca do Convento de São Francisco de Xabregas,²²³ 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 1615.²²⁴ Mais ainda dizer que o mesmo religioso, quando exercia o primeiro dos provincialatos que ocupou,²²⁵ 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 forçoso pensar que tal requisição serviu de estímulo para a composição do *Tratado*, já que, "pela pressa" com que a sóror teria atendido ao pedido, a relação "se lhe deu imperfeita".²²⁶ Especialmente se sóror Leonor tivesse notícia de que o texto enviado terminou servindo de base para o *Memorial* de fr. 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.²²⁷ Assim, o *Tratado* também podia acumular uma função corretiva, já que era

²²³ J.A. de F. CARVALHO, "Do recomendado ao lido", p.19; J. de BELÉM, **Chronica Serafica**, Segunda Parte, p.148.

²²⁴ 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 essa 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 Todi, por exemplo, ganhou uma edição em castelhano, em 1576, por iniciativa do próprio fr. Marcos. José Adriano de Freitas CARVALHO. "Ao Leitor". In: Marcos de LISBOA. **Crônicas da Ordem dos Frades Menores**. Primeira Parte. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, s/p. Sobre a importância das *laudes* de Jacopone, dentro do intuito divulgador de fr. Marcos de Lisboa, ver: María Isabel Toro PASCUA. "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: **Frei Marcos de Lisboa: Cronista Franciscano e Bispo do Porto**. Atas do colóquio, Porto, Outubro de 2001. *Revista da Faculdade de Letras*, Anexo XII(2002), pp.105-148, especialmente pp.109-110.

²²⁵ 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 de sóror Leonor de São João. Ana Maria do AMOR DIVINO. **Memórias Históricas do Real Convento de Jesus de Setúbal**, tomo I (ANTT, MSLiv 846), fols.20-21.

²²⁶ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.7v.

²²⁷ A difusão do *Memorial* de fr. Rodrigo e, por conseguinte, da primeira relação de 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 Santhiago, 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

anunciado como uma espécie de reparação a uma sua versão anterior. Porém, o importante é perceber, por ora, que 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 ofícios de Leitor de Teologia no Colégio de Coimbra, em 1632, e 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 fólho intitulado *Tratado da Provincia dos Algarves*, sobre 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.²²⁸ Outra amostra, mais avançada no século XVII, foi a de fr. João de Santo Estevão — que foi "Leytor Jubilado, Guardião do Collegio de Coimbra, Definidor, 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*

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 tratarem-se da mesma obra. ANTT, OFM, Província dos Algarves, Província, livro 22, "**Memorial...**", fols.263-268v; J. CARDOSO, **Agiologio Lusitano**, Tomo I, pp.114-115; J. de BELÉM, **Chronica Serafica**, Parte Primeira, pp.CCLIII-CCLIV, CCLXVIII.

²²⁸ 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 Settembro de 1641*, ambos publicados em Lisboa por Antonio Alvares. J. de BELÉM, **Chronica Serafica**, Segunda Parte, 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**. Tomus Primus. Madri: em Joaquim de Ibarra, 1783, p.679. **Bibliotheca Hispana Nova**. Madri: Ibarra, 1783, J. CARDOSO, **Agiologio Lusitano**, Tomo II, pp.694-695; João de SANTO ANTONIO. **Bibliotheca Universa Franciscana, sive alumnorum trium ordinum S.P.N. Francisci...** Tomus Secundus. Madri: Typographia Causae V. Matris de Agreda, 1732, p.145.

*Algarbiorum, Erecciones Conventum Fratrum, & Monialum, Compendium que rerum notabilium &c.*²²⁹

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".²³⁰ 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.²³¹

A *Historia serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província 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, tratam de narrar a história da ordem de São Francisco em Portugal desde a sua chegada no reino, com a própria presença do santo, em 1213-1214, até meados do século XV.²³² Como

²²⁹ J. de BELÉM, *Chronica Serafica*, Segunda Parte, p.CCLIII.

²³⁰ L. de S. FARDILHA, "Uma introdução à História Seraphica...", p.105.

²³¹ Jacobo SANZ HERMIDA. "La continuación de las *Crónicas* franciscanas de Marcos de Lisboa: fray Antonio Daza y la *Quarta parte de la Crónica General* (Valladolid, 1611)". In: José Adriano de Freitas CARVALHO (dir.). *Via Spiritus – Quando os frades faziam História*. Porto: 2001, pp.83-92, pp.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 segūda* 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 India 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. José Adriano de Freitas CARVALHO. "As 'Crónicas da Ordem dos Frades Menores' de fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado". In: José Adriano de Freitas CARVALHO (dir.). *Via Spiritus – Quando os frades faziam História*. Porto: 2001, pp.9-81, p.26; Diogo Ramada CURTO. "Historiografia e memória no século XVI". In: **Cultura escrita (séculos XV a XVIII)**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007, pp.91-118, pp.108-109.

²³² 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. Manuel da

nota Fardilha, do ponto de vista estrutural ela foi redigida a partir de monografias relativamente autônomas, provavelmente inspiradas no *De origine seraphicae religionis* de Francisco Gonzaga, organizado de modo semelhante.²³³ Cada uma destas, dedicada 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 relaciona;
4. memórias biográficas de frades ou freiras veneráveis que se encontram de alguma forma ligados ao convento.²³⁴

ESPERANÇA. **Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal.** Primeira Parte. Lisboa: na officina Craesbeckiana, 1656, pp.41-44. A segunda parte da obra foi publicada por Esperança em 1666 (Manuel da ESPERANÇA. **Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal.** Segunda Parte. Lisboa: por Antonio Craesbeeck de Mello, 1666). 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: Fernando da SOLEDADE. **História Serafica Cronologica da Ordem de S. Francisco da Provincia de Portugal.** Tomo III. Lisboa: na officina de Manuel Joseph Lopes Ferreyra, 1705; Tomo IV. Lisboa: na officina de Manoel Joseph Lopes Ferreyra, 1709; Tomo V. Lisboa Occidental: na officina de Antonio Pedrozo Galram, 1721.

²³³ 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 Clastra, 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 Oriëntalis") — e, estas, entre os institutos submetidos a sua jurisdição. F. GONZAGA, **De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae**, passim.

²³⁴ L. de SÁ FARDILHA, "Uma introdução à História Seraphica...", p.110.

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 que concorreram para ela, os eventos dignos de nota, seus frades ou freiras de vulto. Na base desse trabalho, estava o sempre reiterado desejo de louvar a província de que faziam parte — Esperança a de Portugal, fr. Rodrigo a dos Algarves —, fosse por meio do enaltecimento de suas casas conventuais ou, mais precisamente, da 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 regnal.

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 observar 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 desse 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* já referidos, as religiosas dividiram suas obras em grandes blocos narrativos, normalmente denominados "livros" ou "partes". Esses 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 ao 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.

Esse 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.²³⁵ 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

²³⁵ 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 próprias religiosas do mosteiro. Isso 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 primeira 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). António Gomes da Rocha MADAHIL (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, pp.XXV-XXVII.

que "contém o nascimento princípio e fundamento deste Mosteiro e Casa de Jesus Nosso Senhor desta vila de Aveiro" guarda aproximações notáveis com as escritas na vaga memorialística do século XVII. Esse códice quinhentista também está montado sobre uma organização estrutural repartida em quatro partes, assim dispostas: a primeira delas é dirigida aos passos fundamentais tomados na criação e no 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 constitui a mais extensa delas (fols. 48v-115), é inteiramente dedicada à Infanta Santa Joana, ilustre moradora que ingressou no "conventinho" em 1472;²³⁶ 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 esses trechos orientados a listar as religiosas sejam muito diferentes do que a crónica do XVII tornou corrente,²³⁷ 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 faleceu, a estrutura global da *Crónica* do Mosteiro de Jesus de Aveiro permanece muito próxima 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 sua fundação propriamente dita, objeto da primeira delas, aos triênios das abadessas, assunto tratado na quinta e última partes, passando por

²³⁶ 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 destêro, teriam de-certo ficado sepultados no justificado esquecimento que acompanhou as orgines de tantas outras casas congêneres da Província" — a caracterização do desterro como voluntário, obviamente, é de responsabilidade de Madahil. A.G. da R. MADAHIL (ed.), **Crónica da fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro**, p.XI.

²³⁷ A.G. da R. MADAHIL (ed.), **Crónica da fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro**, p.238. Ao contrário do que é comum encontrar no século XVII, esses registros raramente se encontram desenvolvidos 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 desse tipo de registro em relação ao gênero das biografias monásticas desenvolvidas nos séculos seguintes. G. ZARRI e N. BARANDA, "Presentazione - Presentación", p.3.

descrições dos costumes do convento, 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 elaborar uma lista das religiosas que ocuparam a prelazia e de 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 a contar "as vidas e virtudes de alguãs religiosas exemplares deste sancto convento".²³⁸ 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 por que passaram na vida ou à hora da morte. O terceiro e último, por sua vez, é inteiramente dedicado a "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* da Esperança de Vila Viçosa dedica um trecho em separado a apenas uma de suas religiosas, com destaque para as revelações que obteve no decurso de sua vida e dos milagres que foram operados mediante sua intercessão.

Como se pôde 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

²³⁸ A. BAPTISTA, *Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa*, livro 2, fol.1.

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 lhe parecesse mais conveniente ou deixassem contaminar, 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 de o primeiro desses grandes compartimentos conter, quase 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, 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 pela 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 à casa 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.²³⁹

²³⁹ 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 os seguintes: XI, XII, XIII e XIII (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).

O mesmo procedimento se repete nas 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, de 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 essa divisão em grandes blocos, as autoras dedicavam um trecho isolado, habitualmente aquele em que se iniciava a composição, para relatar a fundação da instituição propriamente dita. Mesmo a *Notícia* do Convento da Madre de Deus Lisboa, que, como já foi dito, 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 do convento e centrando o foco no papel que os padroeiros — também monarcas, como no exemplo do Convento de Jesus de Setúbal — desempenharam na sua manutenção, 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, já que se pode argumentar que sua obra não é exatamente uma história de seu mosteiro, também conhecido como "das Flamengas", e

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.²⁴⁰ 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.²⁴¹ Tanto que, reflexo dessa prioridade, as circunstâncias da fundação ocupam apenas dois de um total de treze capítulos que perfazem a *Relacion*. 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 esse peso relativo menor da *fundatio* dentro da obra, o respeito à cronologia persiste, já que os capítulos dedicados a ela (o XI e o XII)²⁴² são antecedidos por outros que necessariamente obedecem ao preceito da antiguidade, remontando a um longo período de deslocamentos e de repetidas perseguições sofridas na "Alemanha Baixa".

²⁴⁰ António Montes MOREIRA. "Breve história das clarissas em Portugal". In: "Las clarisas en España y Portugal". Actas II/1 do Congreso Internacional. Madri: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 1994, pp.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 a 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 no exílio, na Espanha. M.-L. COOLAHAN, **Women, Writing, and Language in Early Modern Ireland**, pp.78-82.

²⁴¹ "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, debaxo del Principe de Orange; hize un summario breve de todo, el qual communicandose a diversas personas, ha causado grand devocion, y edificacion; y parecio bien se hiziessen otros exemplares, y se diesen à Impression para gloria de Dios, y de nuestro Padres S. Francisco, y de nuestra Madre S. Clara...". C. del SPIRITU SANCTO, **Relacion de como se ha fundado (...) el muy devoto Monasterio de N.S. de la Quietacion**, "A la serenissima señora infanta Sor Margarita de la Cruz...", s/p.

²⁴² "Como se ha començado 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, **Relacion de como se ha fundado (...) el muy devoto Monasterio de N.S. de la Quietacion**, fols.23-25v.

Começar pelos princípios: o fluxo das narrativas

A escolha por iniciar as narrativas pela fundação parece natural, se vista de uma perspectiva que procura encontrar na cronística feminina uma lógica de apresentação inicial da casa religiosa a seu leitor. Porém, na verdade, é possível observar 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 erigidos, 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. Ao mesmo tempo, a maneira como esesa 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.

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, esse 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 em aquele lugar se edificaria "hum Convento, donde m.^{tas} almas se salvem, e Deos seja bem servido".²⁴³

Essa não era a única profecia que teria previsto a fundação, de acordo com o *Tratado* de sóror Leonor. No Convento de Gandia de onde partiram as sete primeiras religiosas fundadoras de Setúbal, um frade leigo, "companheiro do Padre Confeçor do mesmo Convento (...) huma noite na Igreja em oração, diante do altar", viu sair de sob o 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 mistério lhe fosse revelado e, assim, soube que "daquella Santa Caza, e debaixo da proteção, 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, de Setúbal, de Valência, de "Castelhão de Ampurias", "de hum lugar chamado Caza da Rainha em Arrioxa" e de Madri.²⁴⁴

Até mesmo o desenho arquitetônico dos edifícios do Convento de Jesus estava inserido 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" e, anos mais tarde, veria o seu desenho original corresponder exatamente ao desejado por d. Justa Rodrigues, fundadora da comunidade de Setúbal.²⁴⁵

²⁴³ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.17-17v.

²⁴⁴ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.27-28.

²⁴⁵ "(...) 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 presente, 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,

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, uma passagem em que a religiosa/personagem Febronia explicita a anterioridade sagrada do solo 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...²⁴⁶

A essa 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 mudéjares 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 Avaro 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 cordões do nosso P.^e 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.²⁴⁷

ora não mais, Senhora, esse he o Convento, que me foi mostrado e sonhos nas Italias, e o trago debuxado". L. de SÃO JOÃO, *Tratado da curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.17-18.

²⁴⁶ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.8-8v.

²⁴⁷ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.8v-9; Alexandre PAIS e Alexandra CURVELO. "Memórias da fogueira. O primitivo Mosteiro da Madre de Deus". In: *Casa perfeítissima: 500 anos da fundação do Mosteiro da Madre de Deus (1509-2009)*. Lisboa: Ministério da Cultura, Instituto dos Museus e da Conservação e Museu Nacional do Azulejo, 2010, pp.75-83, p.75.

A respeito de sua invocação, já que a decisão da rainha d. Leonor em chamá-lo 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.

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...".²⁴⁸

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.²⁴⁹

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

²⁴⁸ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fol.10v.

²⁴⁹ "Acordado, pois, Jacob do seu sono, disse: Na verdade o Senhor está neste lugar; e eu não o sabia. / E temeu, e disse: Quão terrível é este lugar! Este não é outro lugar senão a casa de Deus; e esta é a porta dos Céus", Gênesis, 28:10-22.

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 hūas altas brenhas espessas, & grādes mattos". Essas 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 imagem de Nossa Senhora "com o Minino 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, ao passo que 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".²⁵⁰

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 [a Cidade de Lisboa], andando hum senhor destes Reynos cō seus monteiros caçando no lugar onde està agora fundado este Mosteiro, que era cuberto de altas mattas, &

²⁵⁰ M. do BAPTISTA, *Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa*, pp.1-4v.

muita penedia. A Cruz estava encravada na terra até os pés do sancto Crucifixo ao pé 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 tinham as abelhas lavrados muitos favos de mel...²⁵¹

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 — de que a autora, que entrou no claustro em 1586 e publica seu livro em 1618, fora testemunha²⁵² — explicam em parte a necessidade dessa 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 qualquer lugar, afinal, senão "no meyo da claustra". A breve suspensão no percurso orgânico da narrativa principal — a das imagens, lembremos —, aparentemente sem importância, diz muito sobre o modelo de narrativa histórica empregado no *Livro da fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa*. Essa 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.²⁵³

²⁵¹ M. do BAPTISTA, *Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa*, fol.3v, grifo meu.

²⁵² D. BARBOSA MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, Tomo III, pp.419-420.

²⁵³ 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? M. do BAPTISTA, *Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa*, fol.87.

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, até depois" se "recolher à 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".²⁵⁴

Para Manuel da Esperança, portanto, o que definiria as crônicas ou anais seria o seu apego à ordem dos tempos, uma noção muito aproximada daquela 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: "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 por año', 'día por día'"; segundo Covarrubias, "dispuesta por sus años, y discurso de tiempo".²⁵⁵

²⁵⁴ M. da ESPERANÇA, **Historia Serafica**, Primeira Parte, "Declarações importantes aos que lerem esta obra", s/p.

²⁵⁵ Víctor INFANTES. "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: María Cruz García de ENTERRÍA y Alicia Cordón MESA (eds.). **Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)**. Alcalá de Henares, 22-27 de julho de 1996. Alcalá de Henares:

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 seguir obedientemente a linha cronológica, especialmente quando se tratava de seguir a vida de um varão ilustre?²⁵⁶

... 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 seguides 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.²⁵⁷

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 Esperança de Vila-Viçosa e do Mosteiro de Salvador são "livros de fundação", e o das flamengas de Alcântara é uma "relação". Essa 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";²⁵⁸

Universidade de Alcalá, 1998, t. 2, pp. 845-855, p.846; Sebastian de COVARRUBIAS. **Tesoro de la lengua castellana, o española**. Madri: Por Luis Sanchez, 1611, p.242.

²⁵⁶ Nuno da Silva GONÇALVES. "Baltasar Teles, Cronista da Companhia de Jesus". In: José Adriano de Freitas CARVALHO (dir.). *Via Spiritus – Quando os frades faziam História*. Porto: 2001, pp.95-100, p.99.

²⁵⁷ Baltasar TELES. **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: por Pedro Craesbeeck, 1645, "Prologo, e advertencias necessarias ao Leitor", s/p.

²⁵⁸ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal...**, fols.5, 7v.

Antonia Baptista se refere ao seu "livro de fundação" como um "tratado";²⁵⁹ Maria do Baptista chama seu "livro de fundação" de "relação";²⁶⁰ Cathalina del Spiritu Sancto trata sua *obresita* ora como "historia", ora como "tratado".²⁶¹ Isso sugere que, também à luz de Victor Infantes, a oscilação terminológica é uma componente inerente ao próprio contexto em que as obras 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 a sua significação retórica.²⁶² 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 desse 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.²⁶³ 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

²⁵⁹ A. BAPTISTA, *Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa*, fols.VIv, 30v.

²⁶⁰ M. do BAPTISTA, *Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa*, "Ao Lector", s/p.

²⁶¹ C. del SPIRITU SANCTO, *Relacion de como se ha fundado (...) el muy devoto Monasterio de N.S. de la Quietacion*, Dedicatória "a la Serenissima Señora infanta sor Margarida de la Cruz", s/p; fols.4-4v.

²⁶² V. INFANTES. "Tipologías de la enunciación literaria en la prosa áurea... (III)"; "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: Florencio Sevilla ARROYO e Carlos Alvar EZQUERRA (eds.). *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Volume III. Madri: Editorial Castalia, 2000, pp.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 Bernard GUENÉE. "Histoires, annales, chroniques — Essai sur les genres historiques au Moyen Âge". *Annales* v.28, n.4 (1973), pp.997-1016.

²⁶³ O único denominado "crônica", a bem da verdade, é a já citada *Crónica da fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro*. Mas, ao que parece, esse título foi-lhe sugerido já no século XX, pelo próprio António Gomes da Rocha Madahil, seu transcritor e intérprete.

dominavam. Aplicar o termo a suas próprias composições seria abrir o flanco a possíveis detrações, já que, "according to the humanists, only humanistic history was truly deserving of the name".²⁶⁴ 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, a historiadora inglesa prefere crer que a não identificação das obras como partícipes 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 essa tendência aparece de maneira generalizada também entre autores homens.²⁶⁵

Essa 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 isso indique qualquer tipo de distinção prática entre eles.²⁶⁶ Também Marina Caffiero — e Alessia Lirosi, seguindo sua senda — acentua a dificuldade em delinear uma "modellistica precisa" dos "libri del convento" — "altrimenti

²⁶⁴ K.J.P. LOWE, *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, pp.7-8.

²⁶⁵ K.J.P. LOWE, *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, pp.17-25.

²⁶⁶ E. WEAVER. "Le muse in convento", p.259.

detti 'cronache', o 'annali' o 'memorie' o 'libri giornale'".²⁶⁷ Ambas, no entanto, ressaltam os traços comuns desse tipo de literatura, e um deles diz respeito ao papel jogado por eles 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";²⁶⁸ "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".²⁶⁹

Em boa medida, esses 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 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 notaveis" 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.^a fundadora desta caza e o principio que teve, quaes os protectores, e finalm.^{te} as mt.^{as} Religiozas, que em virtudes notaveis, exemplos, e obras maravilhozas nelle floreceraõ, cõ otras m.^{tas} couzas, que este Convento tem assi de Reliquias, como couzas particulares e devotas...²⁷⁰

Mais adiante, a autora deixa, inclusive, depoimento particular dessa sensação de esquecimento paulatino, ao contar que os eventos que ela mesma testemunhou, desde que

²⁶⁷ Marina CAFFIERO. "Le scritture della memoria femminile a Roma in età moderna: la produzione monastica". In: Giovanni CIAPELLI (org.). **Memoria, famiglia, identità tra Italia ed Europa nell'età moderna**. Bolonha: Il Mulino, 2009, pp.235-268, p.246; A. LIROSI, "Il manoscritto della *Cronica*", p.43-44.

²⁶⁸ E. WEAVER, "Le muse in convento", p.259.

²⁶⁹ M. CAFFIERO, "Le scritture della memoria femminile a Roma in età moderna", pp.245-246.

²⁷⁰ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.7.

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.^{tas} couzas destas, depois que tomei o habito, que foi no Mayo de 1585 Vespora de São Ioaõ ante portã latinã, e quando as conto ja parecem sonhos, quis que durassem verdades tão certas..."²⁷¹

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.^{to} 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.^a 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 taõ vivo em nosso pensam.^{to}, me faz emprender o p.^a que presto menos, que p.^a nada, prestando taõ pouco p.^a tudo, que he dar alguã luz do muito, que o silencio tem em trevas.²⁷²

Essas 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 já perdidas ao tempo em que escreviam.²⁷³ Esse 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) dessa mesma memória: a escrita e a

²⁷¹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.7.

²⁷² M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.2-2v.

²⁷³ A imagem das trevas também é utilizada por Manuel da Esperança, que anuncia ter cavado "até o centro da mesma antiguidade descobrindo muitas minas preciosas, q ella nos occultava", e por Baltasar Teles: "Deo tambem esta nobre arvore [o braço português da Companhia de Jesus] fruitos de bençãm, & muy bem affesoados, nos muitos Religiosos de rara virtude, & admiravel vida, que nella se criãram. Porém, toda esta grandeza, & toda esta fermosura estava como escondida debaixo da terra, sem se verem seus ramos, sem brilharem suas flores, sem se lograrem seus fruitos; porque, por lhe faltar a luz do prêlo, estavam as cousas desta provincia como nas trevas do esquecimêto; e ficavam estas vidas como sepultadas, & sem vida, por nam terem a alma da impressãm". B. TELES, *Chronica da Companhia de Iesu, na Provincia de Portugal*, Primeira Parte, "Prologo, e advertencias necessarias ao Leitor", s/p; M. da ESPERANÇA, *Historia Serafica*, Primeira Parte, "Declarações importantes aos que lerem esta obra", s/p.

confeção 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 um tópico 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.²⁷⁴

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 esse tipo de registro: "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 fazião memoria das vertudes de suas cõpanheiras por q em todas as avia de sorte q por comuas nao reparavão em ellas mais q p^a a porfia as imitar...";²⁷⁵

Febronia: Sabeis vos filha de que isso nasceo, de serem nos principios todas tão santas geralm^{te}. que se não fazia cazo de nenhuã particular, e despois havendo alguãs coriozas, de que couzas muy notaveis das que já estavaõ no Ceo, quizeram fazer relação, tiveraõ outras por maior humild^e. não se fazer, e assim ficou esta caza quazi sem memoria de sua fundação,

²⁷⁴ Este tema é retomado, por exemplo, por Jerónimo 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 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. J. de BELÉM, *Chronica Serafica*, Parte Primeira, "Prologo", s/p.

²⁷⁵ A. BAPTISTA, *Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa*, fol.VI.

e das m^{tas}. santas que nella tem vivido, pois essa que se guarda no Archivo he tão limitada como sabeis.²⁷⁶

Trechos dessa natureza normalmente acompanhavam 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.²⁷⁷

Se nós tiveramos vista do Catalogo do Ceo em que se achão os nomes dos Servos de Deos na terra, mais certa; & abundante podéra ser esta Historia. Mas como ella depende de tradições, & memoriaes antigos, do que temos grande falta, de necessidade ha de sair diminuta, & com aquela incerteza, que fé humana padece.²⁷⁸

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:²⁷⁹

²⁷⁶ 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 alguma memoria de sua fundação, e das Religiosas Santas, que d'aqui foraõ p^a. o Ceo".²⁷⁶ Mas, existindo ou não essa outra memória, a *Notícia* é apresentada, antes de mais, como o preenchimento de uma lacuna: total, no caso da inexistência; parcial, caso ela existisse de forma "limitada". M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fols.2, 5.

²⁷⁷ M. da ESPERANÇA, **Historia Serafica**, Primeira Parte, p.412.

²⁷⁸ M. da ESPERANÇA, **Historia Serafica**, Segunda Parte, p.368.

²⁷⁹ No Convento de Jesus de Setúbal, a confiar no relato de Ana Maria do Amor Divino, os papéis importantes 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". A.M. do AMOR DIVINO, **Memorias Historicas do Real Convento de Jesus de Setúbal**, tomo I (ANTT, MSLiv 846), fols.118-119v. Leonor de São João lembra, inclusive, que às recém-

... e por senão 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...²⁸⁰

... por que ainda que no Archivo haja algũs papeis, q de tudo daõ noticia, não he em forma, que os possamos ler quando queremos.²⁸¹

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. Nesse 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.²⁸² 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.²⁸³

O relato coletado oralmente não era desprezado, enfim, mas o apelo a ele era sopesado porque, no limite, era considerado menos credível. Não teria Manuel da Esperança, no mesmo momento em que enalteceu as "testemunhas de vista", dado mostras

professas era vedada a presença na casa do despacho "sem expressa licença" das abadessas. L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.97v.

²⁸⁰ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.7-7v.

²⁸¹ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fols.2, 5.

²⁸² K.J.P. LOWE, **Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy**, pp.24-25.

²⁸³ D.R. WOOLF. "A feminine past? Gender, genre, and historical knowledge in England, 1500-1800". *The American Historical Review*, v.102, n.3 (1997), p.645-679, p.652-653.

dessa disparidade ao afirmar que os relatos orais também são dignos de crédito por serem "como outra escritura"?²⁸⁴

"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",²⁸⁵ assim como no caso de fr. Rodrigo de S. Thiago, o que indica que esses 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.²⁸⁶ 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

²⁸⁴ M. da ESPERANÇA, *Historia Serafica*, Primeira Parte, "Ao Lector", s/p.

²⁸⁵ L. de SÁ FARDILHA, "Uma introdução à História Seraphica...", p.106.

²⁸⁶ "Em Italia acheý algũs livros das Hystorias da ordem os quaes não ha em Hespanha, nem creyo que se acharaõ em as Provincias Citramontanas"; "(...) se tuvo toda la diligencia possible en buscar los memoriales antiguos y modernos por los convento, y las informaciones fidedignas, porque no fuesse escripto sino lo muy averiguado y cierto. Y no aviendo yo podido yr a Alemaña, 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". Marcos de LISBOA. **Tercera Parte de las Chronicas de la ordem de los frayles Menores del seraphico padre sant Francisco**. Salamanca: en casa de Alexandre de Canova, 1570, "Annotacion de fray Marcos de Lisboa al Devoto Lector", s/p; José Adriano de Freitas CARVALHO. "As 'Crónicas da Ordem dos Frades Menores' de fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado". In: José Adriano de Freitas CARVALHO (dir.). *Via Spiritus – Quando os frades faziam História*. Porto: 2001, pp.31-32; José Adriano de Freitas CARVALHO. "Les Chroniques de Marc de Lisbonne ou la ré-écriture d'une fidélité". In: Alain DUBREUCQ *et alii*. **Écrire son Histoire. Les communautés régulières face à leur passé**. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne, 2005, pp.611-623, p.612.

com as referidas por outros autores — ora corroborando-os, ora apontando suas incongruências ou seus lapsos.²⁸⁷

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 existente que pudesse ser consultada e confrontada com o texto que produziam ou que, minimamente, transmitisse a confiança, no leitor, dessa possibilidade. Nesse 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, respectivamente²⁸⁸ — e 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, eclesiásticas²⁸⁹ ou encabeçadas pelo Estado.²⁹⁰

²⁸⁷ "Com esta resolução, & lembrado do dito do santo Iob, *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 Anotnio: 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 Sès 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 papeis, & pergaminhos, mas tambem os livros da livraria commum, refeitório, & coro, onde encontrei com memorias de mão, que escrevião os frades quando o ser curioso não era avaliado por offensa da virtude". M. da ESPERANÇA, **Historia Serafica**, Primeira Parte, "Declarações importantes aos que lerem esta obra", s/p.

²⁸⁸ F.R. LOBO, **Corte na Aldeia, e Noites de Inverno**, pp.10-16; Zulmira C. SANTOS. "Em busca do paraíso perdido: a *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil* de Simão de Vasconcellos, S.J.". In: José Adriano de Freitas CARVALHO (dir.). *Via Spiritus – Quando os frades faziam História*. Porto: 2001, pp.145-178, pp.159-160.

²⁸⁹ No *Tratado* de sóror Leonor, é possível detectar alguns avanços da preocupação de 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. L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, 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

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, 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 taõ dignas de eterna memoria (...) andavaõ espalhadas no Cartorio das couzas notaveis, que neste Convento sancto, e religioso, aconteceraõ, seguiraõ, e guardaraõ".²⁹¹ E, mais exaustiva e detidamente, são inúmeras as passagens em que, no correr do texto, ela faz referência explícita a que tipo de documentação utilizou, como nos caso 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 pendente"²⁹² —, ou às

confusão, 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. J. de BELÉM, **Chronica Seráfica**, Parte Primeira, "Prologo", s/p.

²⁹⁰ 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". Diogo Ramada CURTO. **O discurso político em Portugal (1600-1650)**. Lisboa: Universidade Aberta, 1988, pp.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. F. BOUZA ÁLVAREZ. **Communication, Knowledge, and Memory in Early Modern Spain**, pp.67-68. Sobre os esforços de organização da Torre do Tombo ao longo dos governos filipinos em Portugal, ver Joaquim Veríssimo SERRÃO. **A Historiografia Portuguesa: doutrina e crítica**. Volume II. Lisboa: Editorial Verbo, 1973, pp.21-29.

²⁹¹ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.7-7v.

²⁹² L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.18v.

escrituras que comprovaram tratativas e doações de faixas de terra pertencentes ao convento.²⁹³

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 a consagração dos alicerces — sem descurar 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.²⁹⁴ 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 da Costa²⁹⁵ — ou de algumas missivas trocadas com abadesas, 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 Valencia, antiga religiosa do Convento de Jesus de Setúbal, "donde se foi por não entender a lingoa portugueza".²⁹⁶

Em diversas passagens, ainda, o acesso à documentação relevante não se restringia àquelas preservadas nos próprios arquivos conventuais. Ainda na primeira parte de seu

²⁹³ "(...) 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 Convº. (...) 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". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.58v-59.

²⁹⁴ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, 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.

²⁹⁵ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.151-167.

²⁹⁶ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.141v-148.

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".²⁹⁷

De maneira semelhante, a *Notícia* da Madre de Deus apresenta, ao longo de todo o manuscrito, diversas passagens em que são feitas alusões diretas aos papéis presentes no "arquivo" do Convento da Madre de Deus de Lisboa. 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 de fato havidas entre as religiosas.²⁹⁸ Assim acontece, por exemplo, 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 obediencia aos Prelados, e Religiozas, q obedecessem nisto ao que a Raynha lhes mandasse...²⁹⁹

Nos cupientes tuum laudabile; propositum suum debitum consequi effectum, suis in hac parte supplicationibus inclinati quibus cumque

²⁹⁷ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.68.

²⁹⁸ Ao que parece, essa constante referência ao arquivo e o caráter muitas vezes documental do texto também geraram desconfianças 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 Religiozas 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". M.T. de SÃO JOZÉ, **Praticas Espirituaes entre as religiozas na festa e outavas do Natal**, Tomo 1º, 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.", s/p.

²⁹⁹ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fol.38v-39.

monialibus quicumque monasteriorum dicti ordinis per te nominandis in virtus[?] sancte obedienie, 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 earumdem 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.³⁰⁰

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 preziozas prendas temos da Paixão de nosso senhor. O Santo Espinho tãobem he Reliquia de muita estima.

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

Eufrazia. Ainda o não sey.

Abb^a. 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...³⁰¹

... Eu Gomez Vaaz capellão e esmoller de Sua Sn^ar Raynha e Notário Apostólico autoritat applic este estormento publico ffiz e asynei de meu signal. (...) em dez dias do mes de dizembro quinta feira...³⁰²

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:

³⁰⁰ BNL, Mss.249, n.20, Breve Julio II 1508, "Licencia para poder la fundadora traer las religiosas que quisiere de otros conveto a este".

³⁰¹ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fols.15v-16 (grifo meu).

³⁰² BNL, Mss.255, n.14, "Instrumento do espinho".

Abb^a. 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^o. 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 Mostr^o. 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...³⁰³

Em outras, o fato de haverem sido utilizados esses 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 Rigores 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...³⁰⁴

Alexandra. E da Me. Soror Antonia de JESUS, sabemos nos mais que o nome, e que quando fez profissaõ, 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 *sô 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 tentação...³⁰⁵

Vigaria. Quero contara VV. RR. da M^e. 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^a. Manoel, em secular chamava-se D. Brites...³⁰⁶

³⁰³ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fols.129v-130.

³⁰⁴ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fol.41v (grifo meu).

³⁰⁵ Trata-se de religiosa homônima da citada mais acima. M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fols.55v-56 (grifo meu).

³⁰⁶ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fol.103v-104 (grifo meu).

O recurso de adaptação e de reutilização de *vidas* avulsas previamente produzidas pelas próprias religiosas, atividade da qual há ainda referências expressas na *Notícia*,³⁰⁷ 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.³⁰⁸ Mas não esgota os recursos utilizados 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 sórores retratadas:

Jacinta. (...) Hũa couza ouvi contar de huã velha, a que achei muita graça, diz que [a M.^e 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 thè o Refeitorio, e achou-o já 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 algũa que vos offerecer.

Abb.^a 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 já tempo de silencio andava por aquellas partes, e a velha ficou contentissima, e eu morta de rizo.³⁰⁹

Macharia. (...) e como a M.^e 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.³¹⁰

³⁰⁷ "Metildes. A M.^e Soror Mariana do Lado nos contava, que principiara a escrever a vida da M.^e 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.^a. tudo a impossibilitou". M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fol.57.

³⁰⁹ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fol.56v.

³¹⁰ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fol.78.

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, insuficientes — "o que mais sinto he não achar por inteiro as Relações..."³¹¹ —, resignou-se a somar, ao pouco que pôde prospectar entre os papéis que lhe restavam (entre os quais constava uma "Relação do Conv.º 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.ª Soror Joanna da Concepção, e a M.ª Soror Inés de São Fran^{co}. irmã de Fran^{co}. de Caiola que foi minha mestra na escolla, e era taõ antiga que tinha feito tres Abbadias e tinha sido codiscipula na mesma escolla da dita Soror Maria da Trindade...³¹²

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 contém 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 é credor de sua própria experiência — "(...) agora o farei do que *vi e experimentei* depois q tomei o habito".³¹³ Neste último, diversas passagens abrem espaço para o uso da primeira pessoa. Assim acontece nos trechos dedicados às sórores Ines de São Francisco — "que a conheci muito velha sendo nossa Mestra" — e Bernardina de JESU — "e como eu ainda q moderna

³¹¹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.181-181v.

³¹² L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.190-190v.

³¹³ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.202 (grifos meus).

dezejava alcançar das outras o que por mi não sabia adquirir, tratava particularmente com ella..." —, que conheceu logo após sua chegada à casa, mas também àquelas a quem assistiu, como abadessa, à hora da morte. Este é o caso de Eufrazia de Santa Catarina: "(...) eu que antão era Abb.^a lhe perguntei como estava dizendolhe que esperava em Deos lhe havia dar m.^{tos} annos de vida para a servir; Respondeo; M.^e darvolosha elle a vos, que eu vou acabando meo curso, e cuido se não ha de acabar por aqui vossos trabalhos..."³¹⁴

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. Ao passo que esta se refere sobretudo aos inícios das casas e a suas relações com o meio exterior — "hechos colectivos e precisos", "con necesidad de objetivación" —, 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 o habitaram e sobre quem não foram produzidos testemunhos escritos. Sobressai no recurso à oralidade, portanto, uma componente de subjetividade característica da escritura religiosa feminina,

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"³¹⁵

³¹⁴ 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 fólios, e as 44 do segundo bloco chegam para preencher outros 30. L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.203v, 214, 239v.

³¹⁵ Nieves BARANDA. "Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna". In: G. ZARRI e N. BARANDA, **Memoria e comunità femminile**, pp.169-185, p.171.

É possível estender essa 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 retirado. A sua importância como 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 esse tipo de produção textual uma pretensão de objetividade, pelo menos em toda sua extensão.³¹⁶ A tinta de "erudição antiquária", nesses momentos, cede lugar a um ímpeto memorialístico de tipo biográfico (e, mais ainda, hagiográfico) que não era estranho à historiografia renascentista e barroca e que, apesar de se ancorar em representações de tipo icônico e normativo que de certa forma limitavam a atuação feminina à esfera da exceção — "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 atemporalis,

³¹⁶ É importante notar, aqui, a particularidade dos trechos dedicados à sóror Maria das Chagas, no livro de fundação do Convento da Esperança de Vila Viçosa, de Antonia Baptista, que foram baseados em depoimentos escritos de duas religiosas suas confidentes: "a vida da m^e m^a das chagas q em este conv^{to} da speranza floreceo em nossos tempos e acabou louvavelmente sua carreira, escrevo não so pello q vi e exprimêtei, mas oq cõtaõ e juraraõ em huã inquirissãõ de suas vertudes todas as q a conheçeraõ, particularm^{te} as m^{es} soror joanna bap^{ta} e isabel dos anjos q a trataraõ familiarmente m^{tos} annos, e do descurço de sua vida alcansaraõ m^{tas} e raras vertudes ã q se asignalou". A essa inquirição, feita sob os auspícios de confessores que a obrigaram 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^e m^a das chagas". Este último não deixa dúvidas quanto ao motivos de tanta fundamentação: o desejo da comunidade de ver sua religiosa canonizada. A. BAPTISTA, **Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa**, livro tersseiro, fols.I-IV; 69v-72; 72v-78v e 84-87v.

immagini didascaliche di virtù" —, não deixam de demarcar um espaço de reivindicação e acesso, por mulheres, à esfera do que era digno de memória.³¹⁷

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, & autêticos", tirados todos do Cartorio, onde os descobriu "com trabalho". E o que não ia justificado dessa forma, Baptista continuava, tinha "por fundamento antigas tradições, com rezões notorias, & evidentes".³¹⁸ Mesmo fr. Manuel da Esperança, apesar de todo o seu rigor arquivístico aludido anteriormente, 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 mereciam 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, o 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".³¹⁹

Da mesma maneira, prescindir de documentação credível e amparar-se em tradições particulares às casas conventuais, no caso dos livros de fundação, respondia, por um lado, aos propósitos de fixar as lembranças transmitidas oralmente e exaltar o estilo de

³¹⁷ G. POMATA, "Storia particolare e storia universale: in margine ad alcuni manuali di storia delle donne", p.347-348.

³¹⁸ M. do BAPTISTA, **Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa**, "Ao lector", s/p.

³¹⁹ L. de SÁ FARDILHA, "Uma introdução à Historia Seraphica...", pp.107-110.

vida religiosa praticado em seu interior. Mas, ao mesmo tempo, também aponta 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 por entabular discussões com outros autores. De acordo com Lígia Bellini, esses elementos podem apontar para a imbricação de tais 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 oralizantes³²⁰ 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.³²¹ Desde a descrição da maneira como religiosas foram expulsas da França³²² — "ainda se tem

³²⁰ L. BELLINI, "Cultura escrita, oralidade e gênero em conventos portugueses (séculos XVII e XVIII)", pp.232-233.

³²¹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.26v-30; J. CARRILLO, *Relacion Historica de la Real Fundacion del Monasterio delas Descalzas de S. Clara de la villa de Madrid*, fols.17v-29v.

³²² 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 esse

por tradição antiga serem deitadas no mar pellos hereges em hum casco de barco sem vellas, nem remos á inclemencia e rigor dos elementos" — e chegaram a Barcelona — "guiadas pello Snor /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 tinhão 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 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 no momento em que Carrillo se equivoca quanto à invocação do Convento de Jesus de Setúbal seu texto se torna 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 em relação ao deslize.³²³

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

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 Valencia (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. Andrés IVARS. "Una versión castellana de la vida de Santa Coleta, por el P. Marcos de Lisboa. (*Conclusión*)". *Archivo Ibero-Americano*, n.LXI (1924), pp.385-410, pp.394-395; León AMORÓS. "El Monasterio de Santa Clara de Gandía y la familia ducal de los Borjas". *Archivo Ibero Americano*, n.80 (1960), pp.441-486, pp.467-473; Elisabeth LOPEZ. **Culture et sainteté. Colette de Corbie, 1381-1447**. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne, 1994, pp.356-358. F. da SOLEDADE, **Historia Serafica**, Tomo III, pp.428-429.

³²³ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, 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", J. CARRILLO, **Relacion Historica de la Real Fundacion del Monasterio de las Descalzas de S. Clara de la villa de Madrid**, fol.18.

e aquelas da mão direita do Cristo, como no Apocalipse de São João, ou 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..."³²⁴

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.³²⁵ 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".³²⁶ Sem aclarar se fazia referência, por exemplo, à *Chronica do felicissimo Rei Dom Emanuel*, de 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.³²⁷

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

³²⁴ J. CARRILLO, *Relacion Historica de la Real Fundacion del Monasterio de las Descalzas de S. Clara de la villa de Madrid*, fols.18v-19.

³²⁵ 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. Anthony GRAFTON. **The footnote: a curious history**. Cambridge: Harvard University Press, 1999, pp.148-189.

³²⁶ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.27v.

³²⁷ Damião de GÓIS. *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel*. Primeira Parte. Lisboa: em casa de Francisco Correa, 1566, fol.5.

religiosa no Convento de Jesus³²⁸ —, 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 suficientes que apontem para essa suposição ou, no limite, que sugiram 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 postos "os olhos em mulher, fora das Rainhas" — continência fundamentada e corroborada pelo costume que manteve de, depois que ficara viúvo de d. Maria, dormir com os príncipes d. João e d. Luís em sua câmara.³²⁹ 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

³²⁸ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.200v.

³²⁹ "(...) dis a chronica, e hum certo, que tendo poca idade athe aos quarenta annos jejuou a paõ e agoa todas as sextas feiras, e dos quarenta em diante mui poco 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". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.54-54v; "Todalas sextas feiras do ãno jejuou atte idade d quarêta ãnos, a paõ, & 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". D. de GÓIS, **Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel**, Quarta Parte, fols.107-107v.

matéria religiosa, também são mencionados seu afeiçoamento aos estudos, o costume que mantinha de administrar sacramentos como um cura ordinário e sua iniciativa para que criassem livros em que fossem assentados os nomes daqueles que se batizassem ou contraíssem núpcias.³³⁰

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",³³¹ da liberação para que os comendadores da Ordem de Cristo pudessem casar-se, da isenção dos próprios cavaleiros e demais religiosos do pagamento de sisas.³³² 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 sorte, pelo fluxo intenso de riquezas e cimentado pelo casamento

³³⁰ "(...) 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 Alcobaca (...) 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 asim ordenou nella Livros para memoria dos que se baptizavaõ, e cazavaõ" L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.49; "(...) & dahi se foi pera Evora, onde ha Rainha pario ho Infante dõ Afõso, ahos xxij dias dAbril de mil, & quinhões (sic), & nove. A este Príncipe mandou ho Papa Leão deçimo ho capello de Cardeal (...). Foi assaz docto na lingoa latina, & q estimava muito homês 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". D. de GÓIS, **Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel**, Segunda Parte, fol.70

³³¹ "(...) 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". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.55v; "Houve dispensaçam do Papa pera se em seus Regnos çelebrar ha festa do Anjo custodio no terceiro Domingo de Iulho, & no mesmo dia ordenou que se fizesse hũa proçissam tam solemne quomo ha do Corpo de Deos". D. de GÓIS, **Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel**, Quarta Parte, fol.110v.

³³² L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.55v-56v; D. de GÓIS, **Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel**, Quarta Parte, fol.110v.

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.³³³

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, sua barba e 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 envolveu 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 centrado no fausto, na exteriorização grandiloquente do evento e no comparecimento de figuras importantes, algumas discrepâncias factuais tornam difícil estabelecer essa 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

³³³ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, 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 Gibaltar, 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 vassalos, & outros cõfederados, & amigos, cõ muita riqueza douro, prata, speçiarías (...) casado ha terçeira vez, cõ hũa das mais fermosas Prinçesas da christandade". D. de GÓIS, *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel*, Quarta Parte, fol.104.

delas.³³⁴ E, ainda assim, mesmo descontados esses 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 Leonor 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.³³⁵ 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. Antonio Daza que, a bem da verdade, cobre em seu escopo cronológico o século XVI, matéria principal do *Tratado*.

À *Quarta Parte de la Crónica 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 registro, como a redução e a 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

³³⁴ Garcia de RESENDE. *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: por Antonio Alvarez, 1622, fols.130v-133; 143-150; L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.42-44v; 51-53.

³³⁵ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.293.

VIII, dos mártires do Japão.³³⁶ É de Antonio Daza que provêm todas essas informações, e de onde saem, também, os números apresentados no balanço que Leonor inclui, ao final do *Tratado*,

das grandezas com que Deos a emnobreço [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...³³⁷



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 fronteiras e contornos identitários das diferentes ordens a que pertenciam.³³⁸ A eles se recorre, sobretudo, como fontes de informação tomadas prontamente como legítimas.

³³⁶ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.255; 270v.

³³⁷ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.292-292v e seguintes.

³³⁸ 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. Isso 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 particularmente a pena de Antonio Daza, ou se Santo Inácio havia sido beneditino, contenda em que tomou parte Baltasar Teles, entre outras. J. SANZ HERMIDA, "La continuación de las *Crónicas* franciscanas de

Isso não quer dizer, no entanto, que as religiosas escritoras sejam necessariamente leitoras 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*,³³⁹ 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.³⁴⁰ Mas, nesses casos, tratava-se não de imiscuir-se em contendas que se situassem para além de suas competências, e sim de reparar uma suposta distorção na transmissão da memória de seu convento.

E encontra-se no manejo da memória de suas respectivas casas conventuais o propósito maior da confecção dos livros de fundação. Esse 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 preladas 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

Marcos de Lisboa", pp.86-91; B. TELES, **Chronica da Companhia de Iesu, na Provincia de Portugal**, "Ultima advertencia, acerca do que se diz de nosso sancto Padre Ignacio, na historia Benedictina Lusitana", s/p.

³³⁹ "(...) foi a negligencia tanta q nenhuã [outra religiosa] deixou escrita e assim so direi o q lêmbra por q ate ã jardim de portugal se acha cõ mil erros a q della se conta, ao author deste livro se mādou huã relassaõ desta e outras mtas religiosas aquellas de q escreveo foi cõ os mesmos erros q irei aclarãdo ã o q dellas escrever". A. BAPTISTA, **Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa**, livro 2, fol.1; Luis dos ANJOS. **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, pp.561-563.

³⁴⁰ Jorge Cardoso menciona a polêmica envolvendo a memória da infanta d. Catarina, fazendo referência, inclusive, ao livro de Maria do Baptista e sua influência nos textos de Luis dos Anjos e Luis de Sousa. No entanto, Cardoso não subscreve a sua ideia de que o corpo da infanta não teria sido trasladado a Santo Elói. J. CARDOSO, **Agiologio Lusitano**, Tomo III, pp.731-733; M. do BAPTISTA, **Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa**, fols.73v-78v, esp. 75v; L. dos ANJOS, **Jardim de Portugal**, pp.266-269; Antonio Caetano de SOUSA. **Historia Genealogica da Casa Real Portugueza**. Tomo II. Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1736, pp.655-657.

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 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.

3. Os livros de fundação em defesa das 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, essas obras parecem funcionar como uma espécie de condensador de uma memória oral e também de uma variedade de escritos de caráter memorialístico que as precedem. Da forma como se mostram e são justificadas, elas são apresentadas 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 foram redigidos dão mostras de que suas autoras souberam adaptá-los e utilizá-los para fins mais estendidos. Nessa 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 Lix.^a*, escrito concomitantemente a um outro dedicado exclusivamente às fazendas daquela casa e ao qual, bem ao modo de auxílio documental, ele

faz referências constantes.³⁴¹ Como o mesmo manuscrito atesta, o primeiro impulso 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 1626,³⁴² era a de "que se fizesse este livro para as Abbadessas fazerem assentar nelle as Religiozas qdo fizerem profisão, 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 Religiosas q nelle forão Abbadessas até o presente, e das virtudes das fundadoras, e de algumas, 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".³⁴³

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.³⁴⁴ Porém, ao mesmo tempo, eles buscavam eternizar a imagem de um poder exercido no momento da escrita, por meio do enaltecimento da

³⁴¹ A administração dos conventos era motivo de preocupação no período, e as *Constituições Geraes* de 1639 expressam esse 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". **Constituições geraes...**, p.133.

³⁴² C. del SPIRITU SANCTO, **Relacion de como se ha fundado (...) el muy devoto Monasterio de N.S. de la Quietacion**, s/p.

³⁴³ 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 fûdação ampliação & sitio do Convento de N. Srã da Piedade da Esperança da Cidade de Lix^a**, fol.1.

³⁴⁴ C. WOODFORD, **Nuns as historians in early modern Germany**, pp.54 e seguintes.

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 figurava no título do livro de fundação — ainda que ela não o tivesse escrito —, apresentado numa portada ricamente ilustrada, preenchida com elementos caros às identidades franciscana e clariana, como representações de São Francisco e Santo Antônio, bem como do cibório empunhado que marcava a imagem da Santa Clara milagreira (Figura 04).³⁴⁵

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 enquanto ocupavam ou já haviam exercido a prelazia. Como vimos anteriormente, somente aos mais altos 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, ao passo que 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

³⁴⁵ Livro da fũdação ampliação & sitio do Convento de N. Srã da Piedade da Esperança da Cidade de Lixª, s/p.

esta autora, 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.³⁴⁶ 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 05).³⁴⁷ 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, como facilitar uma possível impressão do *Tratado*, visto que o peso de seu sobrenome poderia tornar exequível a tarefa de conseguir padrinhos 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 essa dimensão negociadora se manifestava nos preâmbulos que acompanhavam obras redigidas por religiosas. Dedicatórias a figuras importantes, do meio eclesiástico ou secular, alimentavam os canais para a divulgação do conteúdo desses escritos, ao mesmo tempo em que serviam para cimentar sociabilidades.³⁴⁸ A prática de se ancorar em padrinhos 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

³⁴⁶ K.J.P. LOWE, *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, p.21.

³⁴⁷ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus*, fol.1. O título completo é "Tratado da antiga, e curiosa 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 são Protectores os Reis de Portugal: Composto pella M^e S.^{or} Leonor de S. João Religiosa do d.^o Convento, e Abb.^a Anno de 1630".

³⁴⁸ Isabel MORUJÃO. "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 - Línguas e Literaturas*, Anexo V (1993), pp.123-141.

autor (...) ao protetor do qual ele espera apoio e gratificações".³⁴⁹ 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 desse esforço de aproximação a uma figura que poderia interceder positivamente para o futuro da obra. Para além dos lugares-comuns que tradicionalmente encontravam lugar nesse 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 —,³⁵⁰ 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.³⁵¹ Mais além, sóror Leonor esforça-se por aproximar sua própria estirpe à dos marqueses de Ferreira, cristalizada na opção curiosa de se dirigir a d.

³⁴⁹ R. CHARTIER, *A ordem dos livros*, p. 47.

³⁵⁰ "Tendo feito hum livro da fundação deste Conv.^{to} 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". L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus*, fol.5.

³⁵¹ A viagem de Justa Rodrigues à 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 pediu cartas p.^a 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.^{te} em Deos, e no favor del Rey Dom Manoel p.^a com o Padre Geral em cujo nome escreverão otras cartas m.^{to} favoraveis a seo negocio, e levouas ao Convento das Religiozas, aonde todas selhe oferecerão com m.^{ta} devoção, e vontade". L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus*, fols.25-25v.

Francisco utilizando os sobrenomes que tinham em comum ("Dom Francisco Pereira de Castro"), por meio de um pequeno traçado genealógico:

... na Marqueza, que Ds tem havia otra razão particular, para eu dar ser e honra a esta obra com o amparo de V.^{as} Ex.^{as}, 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.^a 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.^{ces} que nos fazião ambos estes bisavos da Marqueza, que Ds tem foi rezão que tenho de Confiança, para que esta obra, que das minhas mãos saye, va buscar o amparo e favor de V.^{as} Ex.^{as}.

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 intr.^o o favor de V. Ex.^a a quem apresento esta obra, para que debayxo de seu amparo, possa sahir a lus...".³⁵² E, num trecho presente em 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.³⁵³

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 dedicar a obra a d.

³⁵² L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus*, fols.5-6.

³⁵³ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus* (BNL, Cód.7686), fol.7.

João IV, "padroeiro do mesmo Conv^{to}". Mas, morto o rei antes que ela tirasse "o livro do borrão", suas rogativas direcionam-se então a d. Afonso VI (1656-1683):

Senhor, Em toscas e mal limadas palavras offereço a V. Mag.^{de} o melhor da vertude de este S.^{to} Conv^{to} 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 defenza ã as reaes mão de v. mag.^{de} 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.³⁵⁴ 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 dessas ligações ao longo da obra. Mesmo que toda relação entre o autor e a figura a quem a obra é dedicada implique um certo grau de submissão — e as raízes latinas do verbo "dedicar" traduzem a ideia de um culto divino, "la de poner bajo la protección o bajo la invocación de un santo, o de Dios"³⁵⁵ —, este caso, em especial, já que Baptista se apresenta como "leal criada" de d. Afonso VI, reforça os laços de dependência devota e

³⁵⁴ Françoise CRÉMOUX. "El paratexto de los libros de fundación y de milagros en los siglos XVI y XVII. Un recorrido en el corpus mariano". In: María Soledad ARREDONDO, Pierre CIVIL e Michel MONER (eds.). **Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)**. Madri: Caza de Velázquez, 2009, pp.333-352, p.338.

³⁵⁵ "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 per el que dedica sino también por el que es objeto de la dedicatoria". Sarah VOINIER. "Dedicatoria y poder en unas crónicas históricas del siglo XVII". In: M.S. ARREDONDO, P. CIVIL e M. MONER (eds.), **Paratextos en la literatura española**, pp.283-292, pp.283-284.

territorial que marcaram as relações entre o Convento de Nossa Senhora da Esperança e a casa ducal dos Bragança.³⁵⁶

Se a dedicatória é 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, naqueles que não parecem aspirar a grandes difusões também estão ausentes atribuições mais declaradas de autoria, o que indica que esta última também podia responder a uma necessidade editorial. Ou, no limite, 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.³⁵⁷ Parece sugerir isso o fato de a *Notícia* do Convento da Madre de Deus de Lisboa ou o *Livro da fundação* da Piedade da Esperança da mesma cidade não terem sido orientados para ganhar as oficinas tipográficas e não trazerem sua autoria declarada. Por outro lado, o anonimato também pode reforçar a ideia de que os livros de fundação destinados a um uso doméstico tenham sido fruto 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

³⁵⁶ 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 o 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. A. BAPTISTA, **Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa**, fols.III-IV.

³⁵⁷ Michel FOUCAULT. "What is an author?". In: **Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault**. Ítaca: Cornell University Press, pp.113-138, p.124.

Sacramento, a quem o livro é imputado pelo registro da BNL, e Joanna da Piedade.³⁵⁸ 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 BNL.³⁵⁹ Ivo Carneiro de Sousa, em estudo 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.³⁶⁰

Se, dados os registros de que dispomos, a autoria da *Notícia* constitui um nó difícil de desatar, fica claro que desde há muito se afirma que ela envolveu várias mãos. A própria 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 religiosas na festa e outavas do Natal*, de Maria Thereza de São Jozé: "Foi de tanta edificação p^a m^{tas} pessoas Sperituaes, e Doutas o l[ivr]o q nos annos passados escreverão hũas Religiozas antigas, q confessavão fome da nota de tão Sanctos exemplos".³⁶¹ E, sentindo-se continuadora dessa 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*.

³⁵⁸ J. de BELÉM, *Chronica Serafica*, Parte Primeira, pp.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 Lisboa. D. BARBOSA MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, Tomo III, p.430.

³⁵⁹ "(...) hum livro escreveo e ajudoua huã Religioza sua amiga por nome a M^e Soror M^a do Sacram^{to} da caza dos condes de Villa Franca de rara vertude e exemplo, ao livro q fes da fundação do Conv^{to} e memoria das Religiozas antigas e o tresludou duas ou tres vezes". M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus* (MNAA, Res.26879), fol.294. Belém afirma que Joanna faleceu em 1682, enquanto esta obra aponta o ano de 1679. J. de BELÉM, *Chronica Serafica*, Parte Primeira, pp.CCLXIV.

³⁶⁰ I.C. de SOUSA, *A Rainha D. Leonor*, *passim*. No segundo tomo de sua tese de doutoramento, em que 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 essa escolha. I.C. de SOUSA, *A Rainha da Misericórdia na história da espiritualidade em Portugal na Época do Renascimento*, Tomo 2 ("Cartas, textos e outros documentos"), pp.865-866.

³⁶¹ M.T. de SÃO JOZÉ, *Praticas Espirituaes entre as religiosas na festa e outavas do Natal*, Tomo 2º, "Ao N. M. R.^{mo} P.^e Fr. Franco de Jezus Maria", s/p.

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 MNAA, 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 Religiosas do seu Mosteiro, que lhe mandaraõ escrever*?³⁶² Entre estas, está a *vida* de Joanna da Piedade, uma das supostas autoras da *Notícia*, que "recebendo os sacram^{tos}. 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.^e 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 qm foi amada com particular affecto pello meresim^{to} de suas prendas e partes naturais e inclinação e vertude desde os primr^{os} annos, desprezava as galas dezestimava os carinhos paternos e as vaid^{es} do mundo esperanças q lhe permetião, furtando as horas ao divertim^{to} p^a as empregar em os exersçios q segundo testeficão as criadas q alcanarão aquelle tempo, herão de gr^{de} exemplo e admiracão asim as penitensias q ocultava mas não se podião as mais familiares esconder como a Carid^e com q aestia aos emfermos...³⁶³

Melania,, A M^e Soror Joanna da Piedade, em o seculo D. Joanna de Gusmão foy f^a do Conde de Cantanhede, D. P^o de Menezes e D. Constancia de Gusmão, de q^m 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 lhe não valeu p^a q o seu amor lhe não fizesse opposição qd 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

³⁶² J. de BELÉM, *Chronica Serafica*, Parte Primeira, p.CCLXIV.

³⁶³ M.T. de SÃO JOZÉ, *Praticas Espirituaes entre as religiosas na festa e outavas do Natal*, Tomo 2º, fol.30.

grandes penitências custandolhe m^{to} trabalho escondellas, mas era m^{to} dificultozo à coriosid^e molheril...³⁶⁴

Inquirições sobre a autoria dos livros de fundação exigem que o peso das palavras "autor" e "obra" seja, portanto, redimensionado. Para avançar sobre esse tema, parece saudável despir tais termos de seus contornos atuais, alinhados a uma concepção de autor como indivíduo dotado de visão artística original ou, no mínimo, embargada 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.³⁶⁵ Se para o Portugal Moderno havia a compreensão do autor como "instituidor" ou "executor" de alguma coisa (por meio de seu "engenho" e de sua "mão"),³⁶⁶ também há razões para crer que o processo de composição dos livros de fundação estava mais identificado com o ato de coletar ideias e informações dispersas, recompondo-as de maneira a alcançar o objetivo específico de "ensinar e deleitar": "o texto era encarado menos

³⁶⁴ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus** (MNAA, Res.26879), fols.291v-299.

³⁶⁵ 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 essa 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 a antecederia (Foucault não localiza cronologicamente essa "apropriação penalizante"). 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. M. FOUCAULT, "What is an author?", pp.115, 124; Mark ROSE. "The author as a proprietor: *Donaldson vs. Beckett* and the Genealogy of Modern Authorship". *Representations*, n.23 (1988), p.51-85, p.56; Martha WOODMANSEE. "The Genius and the Copyright: Economic and Legal Conditions of the Emergence of the 'Author'". *Eighteenth-Century Studies*, v.17, n.4 (1984), pp.425-448, pp.427-430.

³⁶⁶ R. BLUTEAU. **Vocabulário português & latino, aulico, anatomico, architectonico...** Volume I. Coimbra: no Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712, p.684.

como um objeto do que um ato intencional, um modo de realizar algo".³⁶⁷ Descartada a possibilidade de redigirem sob inspiração divina — coisa que, de fato, elas jamais reivindicam —, essas autoras eram encaradas 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.³⁶⁸

O objeto resultante desses 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-lo posteriormente. O longo período tomado pela redação do *Tratado* de Setúbal é testemunha desse 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 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 fação 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...³⁶⁹.

A perspectiva individual da empreitada, bem demarcada no uso da primeira pessoa — "mérito do trabalho que *passsei* 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

³⁶⁷ M. ROSE, "The author as a proprietor", p.63.

³⁶⁸ M. WOODMANSEE, "The Genius and the Copyright", p.426.

³⁶⁹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus* (BNL, Cód.7686), fol.21.

da fundação do Convento de Jesus de Setúbal. O que não a impediu, apesar disso, de acusar o desmazelo em que encontrou os papéis e pergaminhos de seu cartório.³⁷⁰

Nesse 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",³⁷¹ 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 a textos de não ficção, como os de caráter mais historiográfico.³⁷² 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

³⁷⁰ "(...) dentro na clauzura todas estas couzas, e as mais que se ordenavaõ de servico de Deos era [sórora 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". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus**, fol.229v.

³⁷¹ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus**, fols.3-3v; A. BAPTISTA, **Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa**, fols.IVv-V.

³⁷² G. GENETTE, **Paratexts**, p.198.

q debaxo de vosso amparo o que he nada fique cõ ser, propriedade de vossa magnificencia".³⁷³

Obviamente, todas essas passagens demeritórias devem muito a uma estratégia de autodepreciação essencial para a construção de uma imagem inofensiva para as autoras e seus textos.³⁷⁴ 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 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.

Os livros de fundação como estratégia de defesa das comunidades

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 essa função. Para além desse 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 de essas obras interferirem em outros planos da vida conventual. De um lado, a simples transcrição documental acumulava função de preservação, aumentando a longevidade do material copiado e

³⁷³ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus*, fols.7-7v; A. BAPTISTA, *Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa*, fols.4-8. M. do BAPTISTA, *Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa*, "Ao Lector", s/p.

³⁷⁴ Gillian T.W. AHLGREN. "Negotiating sanctity: holy women in sixteenth-century Spain". *Church History*, v.64, n.3 (1995), pp.373-388, p.384; D.R. WOOLF, "A feminine past? Gender, genre, and historical knowledge in England, 1500-1800", p.647.

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 traduzir 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.³⁷⁵ De outro lado, 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.³⁷⁶ 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".³⁷⁷

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 finalidades. Os primeiros teriam como objetivo primordial um registro de tipo fundamentalmente administrativo, mesmo quando se arriscavam em aditamentos mais desenvolvidos narrativamente, ao passo que os últimos almejavam transmitir a memória coletiva da comunidade, afirmar seus direitos e propagar seu prestígio.³⁷⁸ Essa tipologia se aproxima daquela oferecida por Leila Mezan

³⁷⁵ "(...) papeis antigos, verdadeiros, & autênticos, tirados todos do nosso Cartorio, aonde os descobri com trabalho, ajudádome de pessoas que me declarassem, & traduzissê o q não era de minha profissão". M. do BAPTISTA, *Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa*, "Ao Lector", s/p.

³⁷⁶ A. GRAFTON, *The footnote*, pp.187-188.

³⁷⁷ D.R. CURTO, *O discurso político em Portugal*, p.21.

³⁷⁸ E. WEAVER, "Le muse in convento", p.259.

Algranti, em *Livros de devoção, atos de censura*, sobre três diferentes tradições de escrita mantidas nas casas conventuais portuguesas e luso-americanas. 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, de foro mais íntimo e privado, era marcada pelo costume das religiosas de se corresponderem com parentes e confessores, cristalizado 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".³⁷⁹

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 tanto 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 conservar determinadas posturas e a reagir 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 dessas instituições, previamente perdidos ou, por ser considerado desnecessário fazê-lo, jamais copiados ou preservados. Em seu estudo, especificamente

³⁷⁹ L.M. ALGRANTI, *Livros de devoção, atos de censura*, p.60.

preocupado com a produção de obras do gênero por monjas alemãs nos séculos XV-XVII, Woodford argumenta que, mesmo que mudanças contextuais tenham arrefecido esse ímpeto documentalista — dando lugar a outras preocupações, como aquelas ligadas aos espíritos de reformas do século XV, por exemplo —, relatos ulteriores também preservaram 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.³⁸⁰

De uma parte, os registros dos principais movimentos tomados pelas abadessas durante o exercício do cargo cumprem essa função. O *Livro de fundação* do Convento de Nossa Senhora da Piedade da Esperança, de Lisboa, é talvez o maior exemplo desse tipo de utilização, já que os triênios 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[írito]o Sancto, iniciado em 1551, começa a entrar em maiores 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 â fazenda real quarenta e sinco mil r's de Juro de doze mil, e quinhentos r's o milhar, assentados na Alfandega de Lix^a 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 noteficação geral que fez aos que possuhião juros de menos quantia, e no dito mes, e anno arrecadou as legitimas de Mecia da Cruz e soror Hieronima de Ihus sua irmãa, que lhe couberaõ em parte de hum padrão 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 recebeu

³⁸⁰ C. WOODFORD, *Nuns as historians in early modern Germany*, pp.33 e seguintes.

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.2.³⁸¹

De fato, o livro desta casa lisboeta é extremamente cioso de suas contas e dos investimentos feitos com os recursos obtidos por meio dos dotes daquelas que nela ingressavam. Mas também encontram espaço, nesses relatos, movimentações de outras naturezas. O segundo governo de Francisca dos Anjos (1618-1620), abadessa que, como vimos, supervisionou a confecção do livro em questão, oferece bons indicativos do que era considerado relevante nesse 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 sua entrada. Esse é o caso das sóroras Phelippa da Trindade, "filha de Dom Phelippe de Moura e Dona Genebra dalbuquerque", Marianna do Paraíso, "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, cõ o dito foro por ser mais em prol, e utilidade do Convêto empregarsse o d[inhei]r.º 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 administrativo, cada intervenção estrutural no convento vem acompanhada dos valores

³⁸¹ Livro da fũdação ampliação & sitio do Convento de N. Srã da Piedade da Esperança da Cidade de Lixª, fols.18-18v.

nela aplicados, totalizados, ao fim, após o acréscimo das quantias empregadas noutras "obras miudas", feitas "pello discurso de seu triennio, necess.^{ras} ao bom serviço, e reparo do Conv.^{to}": "faz tudo soma de Novecentos settenta, e quatro mil, novecentos trinta, & hum r's, que despendeo em as ditas obras sem gastar nellas parte alguã do que recebeo dos dotes, que todos empregou nos juros atraz referidos".³⁸²

Menos atento a aquisições de padrões de juros ou a discriminação de rendas, 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 em sua elaboração, 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 no período, 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), Eufrazia de Santa Catarina (1611-1614), Luiza da Asumpção (1614-1617), e da própria Leonor de São João (1617-1620).³⁸³ Outros eventos são dignos de menção por se comunicarem com a administração conventual, como a obtenção de privilégios ou grandes somas de esmolas. Esse é o caso, por exemplo, do pagamento de dívidas contraídas anteriormente, realizadas nos abadessados de Eufrazia de Santa Catarina (1611-1614) — "que com sua muita

³⁸² **Livro da fúdação ampliação & sitio do Convento de N. Srã da Piedade da Esperança da Cidade de Lix^a**, 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 auferia cerca de 50 réis diários, e médicos e cirurgiões cobravam em torno de 40 réis por uma visita. Manuel Bernardes BRANCO. **Historia das Ordens Monasticas em Portugal**. Volume II. Lisboa: Livraria Editora de Tavares Cardoso & Irmão, 1888, p.329.

³⁸³ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.263v; 264-264v; 266; 267-267v.

prudencia, e governo procurou esmollas del Rey e da Infanta Marg.^{da} de Austria" para tanto —, e Maria de São Francisco (1625-1628), "que pagou (...) muitas dividas atrazadas que o Conv.^o tinha acodindo as necessidades delle dentro, e fora com grande cuidado e gastos".³⁸⁴

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 asim emprestimos com que acodisse as saãs e doentes, e aos canos dagoa [aqui, novamente], e frechaes do Conv.^o que de força todos os annos se lhe acode por asim ser necesario, e em verdade parecia governar esta madre por milagre e podiase presumir de sua muita vertude.³⁸⁵

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 à discriminação dos valores nelas empregados, Leonor de São João faz questão de ressaltar o cuidado que é preciso ter no emprego dos valores recebidos como dotes:

... e se concertou o cano real de agoas immundas, que vai do Conv.^o athe a praya e isto custou sincoenta, e tantos mil reis, otras mais miudezas, que são sempre necessarias, e as ditas ponho porque se saibaõ em que se gastaõ as esmollas que as noviças trazem ao convento, que como he taõ antigo e obras de Reis, ha mister sempre vigiar em sua defença.³⁸⁶

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 *Tratado* também dá mostras dessa fonte de preocupações, ao ser inteiramente dedicado a questões

³⁸⁴ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.264; 271v.

³⁸⁵ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.274v-275.

³⁸⁶ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.277v-278.

relativas a construções na circunvizinhança do Convento de Jesus de Setúbal ("Cap.XXI que declara ser [d]este convº. a Hermida de Nossa Snra dos Anjos que o mesmo convº. 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 deixa claro 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 Snra 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 de se queixar ao rei, a essa altura Filipe II de Espanha, que ordenou a cessação das obras.³⁸⁷

Em defesa da causa da comunidade atuou o seu próprio confessor, à época o já citado 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." e para que se mudasse o campanário da dita ermida para detrás dela, e "na altura que convinha ao resguardo" da clausura.³⁸⁸

³⁸⁷ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.79v-80.

³⁸⁸ 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

O principal motivo para a redação desse 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 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:

fiz este capitulo sobre as Hermidas de Nossa S.^{ra} 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 Snra com muito louvor dos Irmãos, e confrades, non obstante isso será bem que este convento não seja molestado por respeito de obras que prejudicão sua clauzura, nem encontrem os alvarás que temos del Rey.³⁸⁹

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.³⁹⁰ 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, pode ser ilustrativo de como o aparato documental do convento podia interferir diretamente em alguns conflitos. Neste, em particular, em questões de superposições das justiças secular e eclesiástica.

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.^{co} dos Reis, definidor e jubilado em a sagrada Theologia nosso confessor asignado pella Madre Abbadeça, e discretas". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.79v-81.

³⁸⁹ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.80v.

³⁹⁰ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.57v-58.

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 se fes a respeito de hum humiziado, que se quis valer do adro, e assim ficou mais divulgado e manifesto para socorro dos mais".³⁹¹ O "Titulo do adro", um documento redigido por um capelão do convento e citado de passagem pela autora, é mais preciso, e esclarece que a revisão dos limites do referido adro se deu por conta da prisão, por um meirinho e seus beleguins, de um fugitivo da justiça que ali buscou refúgio. O capelão, fr. Francisco de Jesus, relata então os protestos que ele e alguns seus companheiros 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 suas dimensões, 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 referencial, 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 Pontifices concedidos derogando tudo aquilo que for feito, mandado, ou ordenado em contrario".

Feitas as provas e resolvida a questão em favor da imunidade do dito fugitivo da justiça, 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 mandar logo pôr as balizas supracitadas. A segunda, produzir o documento que ora citamos, intento que o próprio frade justifica com suas palavras:

³⁹¹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.81.

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 tão 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.³⁹²

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 claustal 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 esses documentos concatenados e costurados em uma narrativa única, destinada a funcionar como eixo referencial na forja de uma identidade comunitária coesa, podiam assumir um papel ativo tanto externamente, na defesa dos direitos dos conventos — caso os livros de fundação fossem mais amplamente difundidos, e essa 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 desse registro ao tecer loas em homenagem ao *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".³⁹³

³⁹² ADL, Mosteiro de Jesus de Setúbal, Escrituras, "Título do Adro", fols.15; 35 e seguintes.

³⁹³ A.M. do AMOR DIVINO, **Memorias Historicas do Real Convento de Jesus de Setúbal**, tomo I (ANTT, MSLiv 846), fol.34v.

O *Livro de fundação* do Convento da Esperança de Vila Viçosa também revela preocupação em alertar a comunidade quanto a suas prerrogativas. Com foco diferenciado, 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^{to} 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,³⁹⁴ a comunidade de Vila Viçosa recebeu parte das capelas que, uma vez reduzidos à Observância, os frades estremocenses não poderiam manter dali em diante.³⁹⁵

³⁹⁴ 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, esse 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, esse 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. José Sebastião da SILVA DIAS. **Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)**. Tomo I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, pp.141-142; Federico PALOMO. **A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700**. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p.23

³⁹⁵ A prática de 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 estender-se 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 por 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, na verdade, se comunicava em alguns aspectos com a reforma coletina. Algumas das "obrigações fundamentais" impostas às comunidades que reformavam eram claramente 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. I.C. de SOUSA, **A Rainha Dona Leonor**, pp.455-457, 518-523; Carmen Soriano TRIGUERO. "La reforma de las clarisas en la corona de Aragón (SS.XV-XVI)". *Revista de Historia Moderna*, n.13-14 (1995), pp.185-198, pp. 192-193; Pierre MORACCHINI. "Entre Urbanistes et Colettines, les Clarisses de l'Observance dans la France du XVI^e siècle". In: Frédéric MEYER e Ludovic VIALLET (dirs.). **Identités franciscaines à l'âge des Réformes**. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005, pp.237-254, p.248.

Foram três capelas ao todo, e uma delas tem percurso particularmente interessante e intrincado. Instituída por um Gil Miz[Martins] e sua mulher, Fainha Gomes, essa capela foi inteiramente transferida — sua administração e "sobejos" — para a comunidade da Esperança em julho de 1555, mediante 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", 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 reapoderassem dos bens e da administração da capela. Pelas palavras contidas no relato, a devolução teria chegado a se efetivar. Mas d. João III, "por informassões falssas q teve sem seguro nem ordê de juizo de poder absoluto", mandou-lhes tirar mais uma vez, "sem conhessimento de causa nê ouvir partes". As religiosas continuaram resistindo, pedindo-o "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 autorizaram Antonia Baptista a afirmar que a comunidade da Esperança gozou "a posse dos sobejos por m^{tos} annos". Sem rastros avalizados em que se pudesse fiar, a autora admite 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 faltarê solicitadores a deu 2^a ves ao conv^{to} de S. Fr[ancis]^{co} de Estremos sendo por

justiça e direito deste [do Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila-Viçosa] como ei mostrado".³⁹⁶

O destino das outras capelas de que Antonia Baptista trata nesse mesmo trecho de seu *Livro de fundação* é semelhante ao desta acima referida. 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 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 as 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^a q sem nenhũ tempo se queixẽ della as q nos succederẽ de as deixar pobres quis mostrar o q o conv^{to} lhe deve e não ser culpa sua senão vontade de ds e desgraça nossa". Por outro lado, a esperança de um dia reaver esses 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 em todo tempo saibaõ o direito q achei serẽ ã estes bens ã os innumeraveis papeis tocantes a elles q estaõ ã o archivo". Já a segunda toma forma de apelo ao monarca reinante:

... mas da piedade de el rei nosso sõr esperamos q como tão christianissimo monarcha e padrueiro nosso, ponha os olhos ã este desamparo, de huã casa ã q ds e bem servido e de q tais penhores tem na gl[ori]a não desdizendo em nada de fecturas de tal padrueira, q so por sua grandesa lhes agensiar estes bens se lhe deviaõ perpetuar e sustentar a posse.³⁹⁷

Esse trecho do *Livro da fundação* da Esperança de Vila Viçosa deixa claro que, além de resguardar sua posição em eventuais contendas locais, os livros de fundação também

³⁹⁶ A. BAPTISTA, *Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa*, fols.8-10.

³⁹⁷ A. BAPTISTA, *Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa*, fols.11v-12.

podiam constituir mais uma ferramenta para interferir nos mecanismos utilizados pelas casas conventuais na manutenção de sua existência material. A súplica ao rei, a quem, lembremos, a obra era dedicada, revela até onde essa 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, eram impedidos de manterem propriedades, bens ou rendimentos de qualquer espécie.³⁹⁸ 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 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 alguma duvida, ou falta nestas cousas".³⁹⁹ 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.⁴⁰⁰ 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.

³⁹⁸ "(...) as abadessas e todas as sorores sam obrigadas a guardar a sancta proveza a qual prometeram ao senhor deus e ao bem aventurao sam françisco convem a saber em nom recebendo ou temdo possissam ou propriedade per ssy ou per interposta pessoa. (...) Defendemos per obediencia 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 anuaaes penssoões e esmollas perpetuas. nem as recebam por ssi mesmas ou per interposta pessoa". BNL, Il.208, "Começam as declarações e estatutos da ordem das sorores de sancta clara feitas per o muito Reverendo padre frey guilherme do casal da ordem dos frades menores geeral ministro (...). A petiçam 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.

³⁹⁹ **Livro da fũdação ampliação & sitio do Convento de N. Srã da Piedade da Esperança da Cidade de Lix^a**, fols.1-1v (sublinhado como no original).

Leonor de São João dedica longos trechos a exaltar os filhos da fundadora d. Justa Pereira e seus descendentes, ressaltando a proximidade que eles 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 necessários para a compra de terras e para o financiamento da viagem que trouxe as primeiras religiosas de Gandia, entre outras obras —, bem como dos filhos e netos do infante Jorge (1481-1550), bastardo de d. João II, duque de Coimbra e Mestre de Santiago e Avis.⁴⁰¹ Antonia Baptista realiza expediente parecido, dedicando dois capítulos para descrever a "real ascendencia da Snrã dona isabel de alêcaste dignissima duquesa da real casa de bargansa", no primeiro, e os legados que ela "deixou a este conv^{to} e os emcargos cõ q lhe ficarão", no segundo.⁴⁰²

Nessas 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^a do snõr dõ denis irmão 2^o do duque dõ james f^{os} do 3^o duque de bargansa dõ fernãdo 2^a do nome, e da snrã dõna isabel irmã dos sobredittos snrs reis dõ manoele e dona leonor..." —, apesar de se eximir em dizer quem foram seus reis avós "e quem são seus nettos por q bem se sabe q as cazas mais nobres q ha em europa de reis e potentados, se hõrraõ cõ o parentesco desta ilustre e sêpre real casa de bargansa". Lembremos que o seu *Livro de fundação* é datado 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, além de immortalizar os atos dos antepassados e prestigiar as casas nobiliárquicas citadas,

⁴⁰¹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.37v e seguintes.

⁴⁰² A. BAPTISTA, *Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa*, fols.4-8.

também podiam acautelar "os direitos patrimoniais das famílias fidalgas",⁴⁰³ 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",⁴⁰⁴ e que se perpetua, na historiografia renascentista e barroca, por meio de cópias manuscritas e impressas dos nobiliários propriamente ditos ou da sua incorporação como legendas ou relações linhagísticas em obras históricas.⁴⁰⁵ Ao registrar os nomes das famílias da aristocracia, portanto, as escritoras prestavam-lhes homenagens, é certo, mas lhes faziam 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".⁴⁰⁶

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?⁴⁰⁷ De fato, essas referências serviam para estreitar as relações entre o convento e as casas nobiliárquicas, que se estendiam, por meio de seus descendentes, até o tempo em que os livros de fundação eram redigidos: "a devoção que sempre teve ao Conv.º em o qual

⁴⁰³ António José SARAIVA e Óscar LOPES. **História da literatura portuguesa**. Porto: Porto Editora, 2001, p.85.

⁴⁰⁴ Alexandre HERCULANO. "Os livros de linhagens". **Portugaliae Monumenta Historica - A Saeculo Octavo Post Christum usque ad Quintumdecimum**. Scriptorum, volume 1, fascículo 2. Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa, 1860, pp.133-143, p.134.

⁴⁰⁵ Nieves BARANDA. "Mujer, escritura y fama: la Hespaña libertada (1618) de Doña Bernarda Ferreira de Lacerda". *Península - Revista de Estudos Ibéricos*, n.0 (2003), pp.225-239, pp.228-229.

⁴⁰⁶ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.36.

⁴⁰⁷ Joaquim Romero de MAGALHÃES. "A Sociedade". In: José MATTOSO (dir.) e Joaquim Romero de Magalhães (coord.). **História de Portugal**. Volume III: no alvorecer da modernidade (1480-1620). Lisboa: Editorial Estampa, 1993, pp.469-509; Lígia BELLINI e Moreno Laborda PACHECO. "Memória conventual e política em Portugal no Antigo Regime". *Tempo*, n.32 (2012), pp.49-68, p.58.

imitaraõ bem os Ilustres Principes seos filhos, e netos, o Duque Dom Alvaro, e a Duqueza Donna Julianna e seos filhos, que com sua prezença, e esmolos honrão, e favorecem este convento";⁴⁰⁸

e por q e mais descreditto 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^{des}. esquessidas esperamos de sua grandeza q vendo as maravilhas q Ds obrou por estas servas e considerando q a serenissima duquesa sua visavo, como a fectura sua cõ todo cidade nos fes e ouve m[ercê]s e esmollas dos reis passafos sua mag^{de}. nos favoressa cõpadeçendosse do m^{to} q a puro desêparo emos perdido êparandonos naõ so como snõr nattural mas como padrueiro.⁴⁰⁹

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. Esse é o caso de sóror Maria da Trindade, "filha de Dom João Manoel Bisneto da M.^e Soror Justa fundadora", que chegou ao governo da casa em 1620, com pouco menos de 30 anos de idade.⁴¹⁰

Mas era da coroa, de fato, que provinha a maior parte dos donativos destinados aos conventos de Jesus de Setúbal e da Madre de Deus de Lisboa, e as esmolos reais eram de tal maneira institucionalizadas que terminariam sendo chamados de "ordinarias" e tidas como certas pelas comunidades.⁴¹¹ De fato, ela não só realizava um patrocínio direto por meio

⁴⁰⁸ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.39v.

⁴⁰⁹ A. BAPTISTA, **Livro da fundação do Santo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Vila Viçosa**, fols.5v-6.

⁴¹⁰ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.258; 269.

⁴¹¹ A seguir à exposição de Ana Maria do Amor Divino, a comunidade passou a se valer de tal modo das ordinárias 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 contrariavam as constituições coletinas. A primeira tentativa, frustrada, para que as religiosas as aceitassem ocorreu no reinado de d. Sebastião: "(...) e

dessas ordinárias e outras contribuições esporádicas,⁴¹² 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,⁴¹³ 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 a ele no acesso à carne para as enfermas e os padres que lhe serviam, e autorizou que barqueiros lhe vendessem peixes antes de pagar os tributos devidos.⁴¹⁴ Por fim, também era o poder régio que determinava a amplitude da atuação dos

mais porque queria dar [d. Sebastião] ao Conv^o. ordinarias cada hum anno o que as freiras não aceitaraõ p^a com mais prefeição guardar a pobreza ainda que para isso foraõ constringidas dos Prelados e Confessores". Já a segunda, exitosa, em tempos do cardeal d. Henrique: "[o cardeal d. Henrique] pedio aos prelados mandassem com muita força ás 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 faltem com ellas do poco ou muito que render, e asim selhe leva em conta na fazenda; esta provizaõ esta asinada pello Rey". A.M. do AMOR DIVINO, **Memorias Historicas do Real Convento de Jesus de Setúbal**, tomo I (ANTT, MSLiv 846), fol.101; L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.64, 69v.

⁴¹² 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.

⁴¹³ Foi à instância de d. Manoel, por exemplo, que Alexandre VI emitiu 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 São 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". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.31-31v.

⁴¹⁴ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.57v-58;

mamposteiros, que, uma vez munidos da autorização necessária, podiam arrecadar doações fora da localidade original dos conventos.⁴¹⁵ Os exemplos são vários e, obviamente, não estão circunscritos aos conventos que buscavam guardar formas mais extremadas de pobreza.⁴¹⁶

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.⁴¹⁷ Isso aparece no *Tratado* de sóror Leonor, que destacou a confirmação dos privilégios quando da subida ao trono de d. João III — "grande

⁴¹⁵ 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 dessas 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 a ideia de Ana Maria do Amor Divino de que essa 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". A.M. do AMOR DIVINO, **Memorias Historicas do Real Convento de Jesus de Setúbal**, tomo I (ANTT, MSLiv 846), fol.101. 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"); L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, 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 manposteiro para adquirir as esmolas aos quaes concede privilegios, e liberdades, as mesmas concede aos tres manposteiros, que dispoçaõ 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 fisico, e mais officias do Convento".

⁴¹⁶ 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. M. do BAPTISTA, **Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa**, p.76.

⁴¹⁷ António Manuel HESPAÑA. "L'autres raisons de la politique. L'économie de la grâce". In: Jean-Frédérique SCHAUB (dir.). **Recherche sur l'histoire de l'État dans le monde ibérique (XV^e-XX^e siècle)**. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1993, pp.67-86, p.82.

imitador delRey seo Pay e asim nas virtudes, e obras de bom governo como em favorecer este Convento confirmando em breves dias os alvarás, e privilegios que o mesmo seo Pay dera" —, d. Sebastião — "confirmou e asinou os alvarás, que atras fica dito de seos antecessores" —, d. Henrique — "confirmou o proprio Rey todos os privilegios, provizoões, que os mais tinhaõ dado e confirmado" — e Filipe II — "em breve confirmou alvarás, e privilegios deste Conv.º e asim estaõ asignados por elle e os principaes em purgaminho com sellos pendentés".⁴¹⁸ Também Maria do Baptista demonstrou preocupação em ressaltar as confirmações que atingiam privilégios concedidos a 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.⁴¹⁹

As informações acerca dos privilégios e das esmolos, veiculadas nesses 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 dá mostras de ter consciência desse 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".⁴²⁰ 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^a. 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

⁴¹⁸ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.57v, 63v, 70, 73.

⁴¹⁹ M. do BAPTISTA, *Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa*, fols.69v e seguintes.

⁴²⁰ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.33v-34.

mandou huma provizão de dois mil pezos pagos na Caza da India para a reparação das varandas...⁴²¹

Ainda 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 estavam em perigo ou, mais comumente, eram colocados em xeque seus patrimônios e os meios de seu manutenção.⁴²² 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 frequentes⁴²³ —, 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 que ele por vezes assume:

(...) sucedeolhe [a Filipe III de Espanha] nos Reinos, e em ser Padroeiro deste Conv.º a Mag.ª 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.ª da Rainha Izabel de Borbom nossa snra que Deos guarde por larguissimos annos (...).⁴²⁴

⁴²¹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.77v.

⁴²² C. WOODFORD, *Nuns as historians in early modern Germany*, p.61.

⁴²³ 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"; Saul António GOMES. "Doces obrigações. O exercício abacial no Mosteiro de Jesus de Setúbal — Séculos XVI a XVIII". *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n.9 (2009), pp.43-85, p.64; A.M. do AMOR DIVINO, *Memorias Historicas do Real Convento de Jesus de Setúbal*, tomo I (ANTT, MSLiv 846), fol.23.

⁴²⁴ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.78.

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 azeitar 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 sua personalidade, 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 de os livros de 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 Filipes de Castela em Portugal e a Restauração de 1640, as diferenças de abordagem e de representação são tanto mais nítidas.

Mas a essas 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.⁴²⁵ 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 dessa 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.⁴²⁶ 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 fr. Marcos, nunca teria faltado "em Portugal sanctos religiosos, verdadeiros discipulos de sam Francisco & observadores da perfeçam evangelica, por cujas orações, exêplos, merecimentos & trabalhos nosso Senhor fez muitas merces a estes reinos".⁴²⁷

Em boa medida, essa imbricação não era uma criação puramente retórica ou destituída de realidade, e podia ser testemunhada em vários níveis. Desde cedo e até o

⁴²⁵ Agustí Boadas LLAVAT. "La filosofía de la historia en el siglo XVI: el caso de Marcos de Lisboa y España". In: **Frei Marcos de Lisboa: Cronista Franciscano e Bispo do Porto**. Atas do colóquio, Porto, Outubro de 2001. *Revista da Faculdade de Letras*, Anexo XII (2002), pp.161-184, p.173.

⁴²⁶ 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 06). F. GONZAGA, **De Origine Seraphicae Religionis**, p.792.

⁴²⁷ O auxílio prestado por esses 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 nosso 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 tēporal interesse, ficam todos intentos no spiritual, de sustentar a fee & serviço de nosso Senhor, & o de V.A. que he o mesmo, naquellas partes tam remotas & contrairas por seus viços, ao q a ley de Deos nos obriga". Marcos de LISBOA. **Primeira parte das Chronicas da ordē dos frades menores do seraphico Padre sam Francisco**. Lisboa: em casa de Manuel Ioam, 1566, "Ao christianissimo principe elRey dom Ioam o.III.nosso senhor", s/p.

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".⁴²⁸ 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?⁴²⁹ —, encimado por um cristograma (Figura 07); 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 08).⁴³⁰ 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 dos Algarves como folha de anterrosto (Figura 09), 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.⁴³¹ Se de início a nova província seria dedicada a São João Evangelista, o rei decidiu, ao fim, por

⁴²⁸ Marcelo Santiago BERRIEL. "Entre frades e reis: relações entre franciscanos e poder régio à época da dinastia de Avis (1383-1450)". *Ciências Humanas e Sociais em Revista*, v.31, n.2 (2009), pp. 57-72; João Francisco MARQUES. "Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das duas Primeiras Dinastias. Espiritualidade e Política". *Revista da Faculdade de Letras*, Anexo V - Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII (1993), pp.53-60.

⁴²⁹ Felice ACCROCCA. **Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei frati Minori (secoli XIII-XVI)**. Pádua: Centro Studi Antoniani, 1997, pp.102-104.

⁴³⁰ 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 à constituição de seu império ultramarino: "Neste tẽpo dõ Emanuel nam era casado, nem tinha tomado divisa segũdo costume dos Prĩncipes, pelo que el REI dom Ioão lhe deu por divisa ha figura da Sphera, perque 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 prophetico, porque assi quomo estava ordenado per DEOS que elle houvesse de ser herdeiro del-Rei dom Ioão, assi quis q 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 tinha na conquista, & dominio de Asia, & Africa, quomo fez cõ muito louvor seu, & honra destes Regnos". D. de GÓIS, **Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel**, Primeira Parte, fols.5v-6; D.R. CURTO, "Historiografia e memória no século XVI", pp.95-97.

⁴³¹ Ver nota 220.

nomeá-la — e a patente emitida no Capítulo Geral de Toulouse lhe concedia esse poder⁴³² — 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*.⁴³³

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 Manuel de Esperança, essa ligação profunda e longeva se manifestava sobretudo nos momentos de crise política.⁴³⁴ 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 s. Francisco a d. Urraca sobre a certeza da independência nacional,⁴³⁵ à reconfirmação dessa

⁴³² "Notum facimus per præsentes, quòd ad instantiam Serenissimi Regis Portugaliæ, Ordini nostro deditissimi, concessum est, atque omnium votis comprobatum, & admissum, quòd Provincia Portugaliæ quoad Conventus nostri Sacri Ordinis, & Monasteria Monialium ejusdem Provinciæ in duas dividatur Provincias. *Modus vero divisionis, de nomen Provinciæ erigendæ, plenarià committit prae fatum Generale Capitulum Serenissimo Regi antè dicto, cum consilio Patrum Commissariorum ejusdem Provinciæ, à Generali Capitulo deputatorum*". J. de BELÉM, **Chronica Serafica**, Parte Primeira, p.13 (grifo meu).

⁴³³ J. de BELÉM, **Chronica Serafica**, Parte Primeira, p.16 (grifos como no original).

⁴³⁴ L. de SÁ FARDILHA, "Uma introdução à História Seraphica...", pp.118-119.

⁴³⁵ "(...) 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 também o escreveo. 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". M. da ESPERANÇA, **Historia Serafica**, Primeira Parte, p.44.

promessa por uma visão profética de Santa Isabel⁴³⁶ e, por fim, à permanência de d. João I em Portugal, durante a crise de 1383-1385, por intercessão de fr. João da Barroca.⁴³⁷

Em Fernando da Soledade, nos volumes que acrescentou à obra de Esperança, esse mesmo traço se veria reconfirmado na crise sucessória que seguiu a 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":⁴³⁸

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

⁴³⁶ "E prostrada hũa vez com muitas lagrimas nos seus paços do Castelo de Lisboa, diante d'hum Crucifixo, o qual ainda se vê na capela destes paços, [s. Isabel] instava que não deixasse perderse o Lusitano imperio, edificado por elle no campo d'Ourique sobre suas santas chagas. Nesse tempo a consolou o Senhor com a seguinte visão. 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*". M. da ESPERANÇA, **Historia Seráfica**, Primeira Parte, p.291 (grifo como no original).

⁴³⁷ "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 vassalos. Quando elle no principio, remendo [sic] o Castelhana, se queria retirar a Inglaterra, & desemparrar o Reino, quem ouve que o rendesse [sic] a não 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". M. da ESPERANÇA, **Historia Seráfica**, Segunda Parte, pp.411-412.

⁴³⁸ L. de SÁ FARDILHA, "Uma introdução à História Seraphica...", p.117.

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 àlem de seu zelo, que era notorio, consideravão que a puresa do seu estado humilde, & pobre havia de confundir a cegueyra dos idolatras (...). Quãdo mais, que a conversão dos Indios 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 remuneraçã 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 conhecèrão disfarçado a N.P.S. Francisco o Papa Leão X. S. Boaventura, S. Bernardino, & muytos Doutores Ecclesiasticos.*⁴³⁹

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*.⁴⁴⁰ E não é exagero dizer que as autoras dos livros de fundação tiveram alguma participação nessa tradição interpretativa. Seus escritos, menos diretamente vergados por referências explícitas a uma literatura messiânica, não deixam de, incidentalmente, traduzir essa ideia comum de que reino e ordem caminhavam juntos rumo ao cumprimento de mandamentos divinos.

⁴³⁹ F. da SOLEDADE, **Historia Seráfica**, Tomo III, pp.488-489

⁴⁴⁰ José Adriando de Freitas CARVALHO. "Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do século XIV aos meados do século XVI. Introdução a um projecto". *Revista de História*, n.11 (1991), pp.65-94, p.66.

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-o numa sucessão de outras "obras maravilhozas, as quais mostram a grandeza de suas misericórdias, denunciando com esta heroica obra [a fundação do convento], outras notáveis, dignas de se fazer dellas memoria". E, 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 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". O curioso é que a autora do *Tratado* de Setúbal não se furta a afirmar tratem-se de "prodigios que mostraõ serem por ordem divina causas segundas desta primeira"; ou seja, não só a fundação de sua casa era elencada ao lado dessas outras façanhas da expansão católica, como teria exercido papel determinante para que elas ocorressem.⁴⁴¹

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 feitos de reis portugueses. Não escapa a sóror Leonor, por exemplo, a oportunidade de lembrar que fr. Henrique — citado também por Soledade, 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".⁴⁴² A viagem para as Índias ocupa um bom trecho de seu

⁴⁴¹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.21-21v.

⁴⁴² Na carta, transcrita em sua totalidade por sóror Leonor, fr. Henrique envia recados a algumas religiosas, tratando de assuntos particulares, orienta a abadessa no cumprimento da Regra e de algumas ordenações e

relato, que retira da *Quarta Parte de la Crónica* de Antonio Daza as informações por ela transmitidas. Nesse ponto, faz questão de realçar a precedência de sua ordem na pregação "em a terra do Brazil" — aonde a fr. Henrique "e a seos companheiros deitou a tempestade na ida da India, e foraõ os primeiros que na quella parte pregaraõ 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 pormenorizadamente, relatando a conversão e batismo da nobreza nativa por frades de sua ordem.⁴⁴³ 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.⁴⁴⁴ Mas a estende ao Novo Mundo, onde por pouco mais de quatro décadas os frades também teriam cumprido essa tarefa sozinhos:

(...) 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 converção dalmas não 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 oração á custa dos nossos Reis e dos mesmos Gentios, que por devação as faziaõ e sustentavaõ (...).⁴⁴⁵

Com uma primeira versão finalizada em 1630, o *Tratado* do Convento de Jesus de Setúbal constrói suas descrições da monarquia nos marcos de uma administração

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 afeiçãõ porque não padessais tanta aflicãõ ainda que nossa condiçãõ cauza isto". L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.141v-145; Maria Adelina AMORIM. "Frei Henrique de Coimbra: primeiro missionário em Terras de Vera Cruz". *Camões - Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, n.8 (2000), pp.72-85, p.75-76.

⁴⁴³ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.31v-33v.

⁴⁴⁴ Patrícia Souza de FARIA. "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*, v.17, n.1 (2011), pp.217-236, pp.227-229.

⁴⁴⁵ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.78.

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".⁴⁴⁶ Neto de d. Manuel, sobrinho de d. Henrique, o reino foi entregue a ele 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 de conviver com "a gente do arrayal que veio por mar, e terra" e "se apozentou ao redor do Convento". O clima de pânico emana do relato em imagens marcadamente auditivas, testemunhas de que os contatos de uma comunidade tão observante⁴⁴⁷ com a guerra se davam sobretudo pelos ouvidos: o convento "a cada momento imaginavaõ cahir com o grande estrondo das bombardas, e artilharia 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 relações entre o convento e a administração castelhana.⁴⁴⁸ O comandante ordenou que não se fizesse 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,

⁴⁴⁶ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus** (BNL, Cód.7686), fol.50v. O "por direito" é suprimido em versões do *Tratado* posteriores à Aclamação de d. João IV, como veremos adiante.

⁴⁴⁷ O fato de a comunidade de Setúbal ter permanecido coesa nesses 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 sacraficio (sic) do martirio por seo amor sendo necessario". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.71v.

⁴⁴⁸ 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; asim o faziaõ 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 pader aorredor deste Conv.º e que hum esquadraõ de soldados o guardasse de noite". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.72.

seguindo "a regra de tão bom Mestre de Campo", 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 Castelhanos ás Religiozas, fazendo muitas esmollas asim elles, como as mulheres, que consigo traziaõ".⁴⁴⁹ É interessante notar que 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.⁴⁵⁰ Não há notícia de grandes inquietações 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.⁴⁵¹ 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 e 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 do alojamento de outros tantos soldados estrangeiros.⁴⁵² Se é bem verdade que

⁴⁴⁹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.72-72v.

⁴⁵⁰ "(...) sendo as vezes couzas que tornavaõ a seos donos, procurando sempre saber quem eraõ, como foi trazerem hum dia para servisso do Conv.º sete jumentos que tomaraõ fora dos muros, e por otra ves quatro escravos, e asim o faziaõ trazendo carneiros, galinhas, e otras couzas (...)". L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.72.

⁴⁵¹ 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.º da Villa de Setubal não consentiram que se alojasse a Comp.ª de Soldados, que se enviara aquella Villa, de que resultara haver motim..."), 49 ("do Capitaõ F.º dalm^{da} Mascarenhas da Conta do tratam^{to} q lho fizeraõ ? Setuval nao consentindo q se alojassem naqla Villa coa cpª do terco q ahy levou"), 50("Carta de Fran.º Cabral, escrita de Setubal a ElRey, sobre os moradores da quella Villa se terem amotinado, por não consentirem o alojam.º dos soldadoz, e estez terem-se retirado pª Azeitaõ").

⁴⁵² ANTT, Corpo Cronológico, Parte I, maço 118, docs. 77 ("Carta da Camara da V.ª de Setubal em que dá Conta a ElRey da pobreza do Povo daquela Villa, para senaõ alojarem os soldados Hespanhoes nella, e os Marianes tinhaõ privilegios que os izentavaõ, e demais que outros soldados Hespanhoes que estiveram na d.ª

o *Tratado* 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,⁴⁵³ 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 rompimentos 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 e 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. Esses 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.⁴⁵⁴ 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

Villa mataraõ ao juiz de Fora e outras pessoas particulares e asim pedia os não mandassem alojar na d.a Villa"), 78 ("Carta de Franc.º Rebello Rodovalho escripta de Setubal ponderando os inconvenientes que sucederão, dos soldados da Armada se alojarem naquela V.^a, pois o povo estava aflito, por outros terem morto a hum Juiz e outras pessoas, e haver na terra m.^{ta} falta de trigo").

⁴⁵³ "V.S. deve chamar logo o Padre Frey Christovão Canção Prior do convento de Saõ Domingos, e dizerlhe que lhe toqua direitam.^{te} (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 SM^{de} ahy manda, e fazerẽ seo alvoroços e inquietaçõis, e que não pode aver couza que pior lhes este ne de que mais alcansados se ayaõ de achar porque aonde ha desconsertos necessam.^{te} 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, s/p.

⁴⁵⁴ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.73v.

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".⁴⁵⁵

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 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 ao baixo número de soldados e à intercessão do "concelho de soldados velhos" a decisão de adiar o ataque e voltar a Portugal, 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".⁴⁵⁶

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.⁴⁵⁷ Em seguida,

⁴⁵⁵ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.77-77v.

⁴⁵⁶ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.64v-65.

⁴⁵⁷ "(...) 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, desembargador 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 sepulturaõ no mesmo Alcacerquivir guardado debaixo da chave, e sello" L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.65v-66.

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,⁴⁵⁸ passou por diversas vilas e cidades, "e em cada huma destas terras os 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 ocaziã".⁴⁵⁹ 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 todas as pompas e circunstâncias devidas, foi enterrado junto a seu 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. A narrativa passa, portanto, pelo reconhecimento do cadáver, pelo seu repatriamento e pelo que Lucette

⁴⁵⁸ "(...) 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, capellaes da capella real, e o Embaixado Pedro Vanegas de Cordova, com as maiz nobres pessoas que lá se acharaõ, e asim 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 referidos e os mais. as pessoas que de lisboa foraõ a Faro saõ as seguintes, Francisco Barreto de Lima veador da Caza delRey Dom Sebastiaõ, e despois o foi tambem delRey Phelipe. Dom Joaõ de Castro que despois foi prezidente da camera de Lx^a. 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 irmão do Conde do Sabugal. Hyeronimo Munis de Luzinhano, filho de Flis Munis, que foi sumilher delRey Dom Sebastiaõ. Dom Lourenco de Almada direito sucessor dos Condes de Abranches, capitaes mores deste Reyno. Dom Lucas de Portugal filho de Dom Fran^{co}. 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". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.66-66v.

⁴⁵⁹ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.67-67v.

Valensi chamou de suas "exéquias reiteradas": a repetição "anormal" e exaustiva de rituais fúnebres, que traduziam "uma pedagogia e uma política" com vistas a exhibir a morte do rei "e tornar legítima a sucessão de Filipe II à herança portuguesa".⁴⁶⁰ 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 Hieronimo de Mendonça, fr. Bernardo da Cruz ou Miguel Leitão d'Andrada, subscrevem a autenticidade do reconhecimento do cadáver de Sebastião.⁴⁶¹ Quanto a consultas com testemunhas, uma delas 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.⁴⁶² 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".⁴⁶³

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 esses 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

⁴⁶⁰ Lucette VALENSI. **Fábulas da memória: a batalha de Alcácer Quibir e o mito do sebastianismo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994, pp.33-36; Jacqueline HERMANN. **No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.160; Ana Paula Torres MEGIANI. **O rei ausente: festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581 e 1619)**. São Paulo: Alameda, 2004, pp.91-92.

⁴⁶¹ Hieronimo de MENDOÇA. **Iornada de Africa**. Lisboa: por Pedro Crasbeeck, 1607, fols.61-62; Miguel Leitão D'ANDRADA. **Miscellanea do sitio D.N.S da Luz do Perdogão Grande. App^orecim^{to} de sua s^a Im^agem. Fundação do seu Convto e da See de Ixa. Expugnacaõ della. Perda del Rei Sebastiam etc**. Lisboa: por Matheus Pinheiro, 1629, pp.196-197; Bernardo da CRUZ. **Chronica de ElRei D. Sebastião**. Editado por Alexandre Herculano de Antonio da Costa Paiva. Lisboa: Galhardo e Irmãos, 1837, pp.293-294.

⁴⁶² L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.68.

⁴⁶³ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.65.

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 esses 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", como a "guerra santa" ou o "rei guerreiro". Em meio ao debate, Hermann afirma que, muitas vezes, esses discursos estiveram mais interessados pelo "lugar ocupado por cada um dos produtores dessas versões" do que por uma busca desinteressada pela "verdade".⁴⁶⁴

Não é possível afirmar ou negar com propriedade se sóror Leonor de São João cria 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 essa função, bem como opera da mesma maneira a sua sutil referência a d. Henrique como décimo sétimo — e último — rei português desde Afonso Henriques,⁴⁶⁵ o que divergia dos cálculos de d. João de Castro, o mais importante e influente advogado da sobrevivência 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.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Jacqueline HERMANN. "El-Ksar El-Kebir. Narrativas e história sebástica na batalha dos três reis. Marrocos, 1578". *História: Questões & Debates*, n.45 (2006), pp.11-28, p.25; J. HERMANN, **No reino do desejado**, pp.112 e seguintes.

⁴⁶⁵ "(...) 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 (...)*". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.70v-71.

⁴⁶⁶ A visão de d. 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

A comparação com a *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus* de Lisboa pode ser útil para iluminar a utilização 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 30 povoada de privações e proliferações tributárias e que, apesar de levantamentos anteriores mais localizados,⁴⁶⁷ 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. Diversos 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 claustros 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 aqui abafando", o que bastou para que as obras fossem postas em marcha, "sem as freiras o

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 essas ideias. João de CASTRO. **Discurso da vida do sempre bem vindo, et apparecido Rey Dom Sebastiam nosso senhor o Encuberto de do seu naçimêto tee o presente**. Paris: por Martin Verac, 1602, fols.131-135v; João de CASTRO. **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, esp. pp.44-67.

⁴⁶⁷ "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». António de OLIVEIRA. **Poder e oposição política em Portugal no período filipino (1580-1640)**. Lisboa: Difel, 1991, p.131.

saberem". "Em tudo faziaõ os Reis muita m.^{ce} 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 devoçaõ, 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.^e, assim como se cada hũa fora sua filha, e a abundancia com q as provia, era espantoza!⁴⁶⁸

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 personagens/religiosas, sobre até que ponto a prática era saudável: "Jacinta. Não fui eu taõ venturoza que alcança-se esse tempo, p.^a ver esses Reis Santos, ainda que taõbem cuido, que não 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".⁴⁶⁹

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 provecta. 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.⁴⁷⁰ E isso para não citar o fato de d. Sebastião ter honrado os costumes do avô de

⁴⁶⁸ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fol.23v.

⁴⁶⁹ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fol.24.

⁴⁷⁰ "Mauricia. Sendo a M.^e 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 está, estou eu, de que ficou muy consolada, e certa da gloria de ElRey". M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fol.124v.

entrar no Convento da Madre de Deus de Lisboa e gozar de uma certa intimidade com algumas de suas religiosas.⁴⁷¹

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 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 "não era assim em verdade no tempo em que este Reyno tinha Reis, que eraõ devotissimos da santa, e lhe faziaõ grandiozas solemn[da]d^{es} em o seu dia".⁴⁷² 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. Sebastião as freiras, que no seu tempo viviaõ, que perguntava, quanto lhe custaria canonizalas a todas? e quando se via soò com ellas, punha-se de juelhos, e por mais, que rezistiaõ, lhes tomava a benção, dizendo que o não soubesse ninguem.⁴⁷³

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

⁴⁷¹ "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.^e 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 não sahia da chaminè, onde estava dizendo-lhe com os olhos cheyos de agoa: D. Maria, sempre, sempre, sempre haveis de estar aqui?" M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fol.24v.

⁴⁷² M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fol.19v.

⁴⁷³ 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. M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fol.20v.

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 perten[soras?] 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, parece 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 enlear q pouca desculpa lhes fica em[?] engano.

Urbana. antes quando avia passo ouve mais occasioins, ou seria por Deos mostrar que vem de sua poderosa mão ou porq ajudasse verem as S[enho].ras que gozavão as dilicias delle...⁴⁷⁴

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]e possível".⁴⁷⁵ 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), que sucedeu o pai no título, bandeou para o lado de d. Antônio, Prior do Crato, durante a crise sucessória desencadeada após a morte de d. Henrique. 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].º de S. Torcas [Santorcaz] junto a Toledo,

⁴⁷⁴ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus* (BNL, Cód.10998), pp.299-300.

⁴⁷⁵ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.52v-53.

aonde passaram as incomodid^{es}, e trabalhos que se podem entender". De volta a Portugal, ela e as irmãs decidiram tomar hábitos em conventos "com grande brevid[ad]^e (...) 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^e. 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]^e; e assim era muy respeitada dos Prelados, e das Freiras".⁴⁷⁶

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 —,⁴⁷⁷ fornecem elementos para 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.⁴⁷⁸

Outra religiosa retratada na *Notícia*, cuja memória nos ajuda a localizar o lugar social do convento — ou, mais precisamente, a posição construída para ele pelo livro de fundação — é sóror Maria da Conceição. O trecho em que sua história é contada foi escrito no ano de 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

⁴⁷⁶ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.81-82.

⁴⁷⁷ 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. A. de OLIVEIRA, *Poder e oposição política em Portugal no período filipino*, p.23; José Pedro PAIVA. *Os bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p.437.

⁴⁷⁸ Ana Cristina Nogueira da SILVA e António Manuel HESPANHA. "A identidade portuguesa". In: José MATOSO (dir.) e António Manuel HESPANHA (coord.). *História de Portugal*. Volume IV: o Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, 1998, pp.19-47, esp. pp.19-25; Luís Reis TORRAL. "Acerca do significado sociopolítico da «Revolução de 1640»". *Revista de História das Ideias*, v.5 (1984), pp.301-319, pp.306-307.

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 personagem/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 personagem/religiosa, 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.^{de}, que mandasse dizer todos os dias tres missas aos Anjos S. Miguel, custodios de El Rey e do Reyno". Novamente perguntada se essa orientação tinha sido obtida mediante revelações, negou: "Não, mas todas as vezes q encomendo a nosso senhor El Rey, q são muitas, me parece que ouço isto: dize dize, serâ meu pensamento, mas escreveyo". Por essa mesma época, o Convento da Madre de Deus de Lisboa era responsável por lavar e consertar os 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 a Restauração, como "lugar de expressão de uma nova ordem política".⁴⁷⁹ Em uma ocasião, quando os responsáveis por seu transporte 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

⁴⁷⁹ Diogo Ramada Curto lembra, por exemplo, 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 utilizados por sebastianistas, sob uma luz favorável ao novo monarca. "A conclusão era «que tal vez buscando a hum Rey morto, se vem a encontrar com hũ vivo»". Diogo Ramada CURTO. "A Capela Real: um espaço de conflitos (Séculos XVI a XVIII)". *Revista da Faculdade de Letras*, Anexo V - Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII (1993), pp.143-154.

antecoro e proferido as seguintes palavras: "minha senhora abri este fechinho, porq[ue], como vedes, não ha tempo p.^a se concertar esta roupa de vosso filho".⁴⁸⁰ Abriu-a.

Nesses 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 e ausente, 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 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 direto.

O *Tratado* do Convento de Jesus de Setúbal também sofreu modificações posteriores, e seus últimos adendos datam do ano 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 Leonor de São João tenta fazer, sem muito sucesso, para retomar o tema da sucessão monárquica, é possível perceber o seu empenho 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

⁴⁸⁰ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.133-135v.

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:

sucedeolhe nos Reinos [a Filipe III de Espanha], e em ser Padroeiro deste Conv.^o a Mag.^e delRey Phelipe 4.^o 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.^e da Rainha Izabel de Borbom nossa snra que Deos guarde por larguissimos annos em Companhia del Rey nosso senhor e do serenissimo Principe Balthezar e mais sucesão que Deos lhe dé como de continuo pedimos.⁴⁸¹

Anos depois, no entanto, o tom é completamente outro. Argumentando que doenças e achaques de sua idade avançada detiveram a impressão de seu livro nas emendas — que "advertiraõ lhe eraõ necessarias para as ultimas licenças da Impreção" —, 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 Snor 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, sermoões, 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.⁴⁸²

A dificuldade em compatibilizar trechos aparentemente discrepantes redonda num silenciamento quanto a que "miseravel estado" era este, exatamente, e como Portugal havia chegado a ele. O *Tratado* se limita, em seguida, a relatar que "o Snor, que nas móres necessidades acode com as grandezas de suas misericordias", permitiu que os portugueses pusessem fim a essas condições lastimáveis por meio de uma "santa, e valeroza rezolução":

⁴⁸¹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.78 (grifo meu).

⁴⁸² L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.289v.

a aclamação de d. João de Bragança. Nessa 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 àsquelas 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.⁴⁸³

A partir daí, com efeito, o tom laudatório aos Habsburgos já não apresenta mais as mesmas cores. O tempo em que Portugal ficou unido à Castela pela dupla coroa é redimensionado negativamente, a tal ponto que Leonor de São João fala em "posse" do reino por Filipe II e seus descendentes, o 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 Principees seo filho e Neto, em cujo tempo prezente 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 misericordias, com que nosso Snor 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

⁴⁸³ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.290 (tacha como no original).

prezença, e tempo do nosso virtuosissimo Monarcha o Snor Rey Dom Joaõ o 4.º deste nome, em Portugal, aonde não 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 posesão do Reino, hindo cada dia de bem, e melhor esta Monarchia.

A partir desse 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 premitio a detença em a impressão 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].^{ca} de Gusmaõ, e Princepes Dom Sebastião Theodozio, e as serenissimas infantas a Snra Catherina, 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.⁴⁸⁴

A modificação no tom e no tratamento dispensado aos monarcas 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, um tom de lamentação em relação ao 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.

⁴⁸⁴ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.290 (tacha como no original).

Por esse mesmo motivo, é delicado atar o teor desses escritos a um alinhamento predeterminado das casas monásticas que suas autoras habitaram. Se as próprias narrativas concorrem para construir determinadas imagens desses mosteiros e de suas religiosas, elas não se furtam, aqui e ali, a deixar entrever heterogeneidades em sua composição. 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 não fique eu de fora de vossas orações para que me ajude e favoreça em tudo o de seo servisso, e bem dos meos Reinos".⁴⁸⁵ 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 edificação que me cauzou em a occaziaõ da Acclamação 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 demonstração de sentimento que estar sempre no Coro encomendandoos a Deos.⁴⁸⁶



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 Lisboa se colocavam ao lado de d. João IV significa reduzir a capacidade de confecção dos livros de fundação

⁴⁸⁵ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.75-75v.

⁴⁸⁶ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.164-164v.

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 as mudanças de ordem política produziam no processo de redação dessas 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 os habitaram.

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.

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 daquele convento. 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".⁴⁸⁷ Com o menor deles, explica o *Tratado*, tangiam-se os segundos toques de todas as horas canônicas e as terceiras dos dobres de até segunda classe. Com o grande, o primeiro toque 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".⁴⁸⁸ A varanda junto ao coro, prossegue o relato, era lugar de uma campã de palmo e meio, equipada com corda que alcançava a claustro de baixo, junto à portaria. Por cima, tangia-se essa campã 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, no entanto, essa mesma campã sinalizava o momento das obediências gerais e das disciplinas. Já tocada "despaço" — ou seja, lentamente —, a campã poderia ser utilizada para 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. Acionada por baixo, pelo mecanismo que a ligava à portaria,

⁴⁸⁷ 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, como apontado no capítulo anterior.

⁴⁸⁸ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.137

entretanto, esta mesma campã poderia ser utilizada para anunciar a entrada de estranhos no convento ("medicos e o mais que convem"), chamar as religiosas a trazerem suas roupas para que as servas de fora as lavassem ou convocar as oficiais à entrada do mosteiro (com seis piques, solicitava-se a presença da vigária; com cinco, a da enfermeira; com quatro, três, dois e um, a da galinheira, da boticária, da provisora e da sacristã, respectivamente).⁴⁸⁹

Na sequência, ainda nesse mesmo capítulo, o *Tratado* segue esmiuçando o sistema de campas e sinos que marcava a vida no Convento de Jesus, no que diz respeito tanto 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 as 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 confessores desde a casa do confessionário.⁴⁹⁰

O nível de minúcia descritiva desse 29º capítulo não constitui uma singularidade nessa segunda parte do *Tratado*. Na verdade, é possível afirmar que esse 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 que vão do VIII ao XVIII, por exemplo, conformam um bloco de capítulos 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.^{da} e feito sinal pella hedomadaria, dizem matinas

⁴⁸⁹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.137-137v.

⁴⁹⁰ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.138-138v.

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 à 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 esses 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 desempenhou sua autora ao, tal "como outro Colon [Colombo]", ser a "prim.^{ra} q descobrio ao mûdo as ricas Indias das heroycas virtudes, e preclara Religião daquelle sagrado Conv.^{to}".⁴⁹¹ Mas, de um ponto de vista formativo e de comunicação de um legado patrimonial e memorialístico, esses capítulos também serviam para orientar comportamentos dentro do claustro. E essa 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.

Assim é possível entender os primeiros cinco capítulos desta segunda parte do *Tratado*, concentrados nos aspectos iniciáticos da vida religiosa. Isso 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 espozas 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. Assim, 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;⁴⁹² a ida, na véspera da entrada, da

⁴⁹¹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fol.3v.

⁴⁹² 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.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

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.⁴⁹³

Fazer conhecer as durezas da vida contemplativa era um ato considerado fundamental antes da aceitação da aspirante à 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 estado⁴⁹⁴ e à má formação dos quadros de regulares.⁴⁹⁵ Mas esse aprendizado prosseguia durante o período formativo da futura religiosa, isto é, durante o tempo em que ela permanecia como noviça e no

parte dos votos fica tomada". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.82v-83.

⁴⁹³ "(...) a tornaõ a trazer com maiores aparatos e preparação devida a tal acto, confeçandose ao Padre Confessor do convento que assim 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.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 benção do habito, corda, tunida, e veo, que esta tudo no altar em hum prato de prata este tras o diacono em a procição que se faz com a cruz levantada e a solemnidade posivel, os religiozos 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 assim 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.^c Abb.^a e Porteiros abrem as quatro fechaduras que a porta tem, e corrida a tranca se abre, a Noviça toma a benção a seos Pais e entrando se ajoelha aos pés do Crucifixo, o qual a M.^c Abb.^a toma nas mãos, e o entrega nos braços da nova Esposa sua, e ella se lhe ofereçe com o Espirito, e palavra que o mesmo Snor lhe inspira". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.83-83v.

⁴⁹⁴ Apesar de Trento prever a excomunhão a quem forçasse a entrada de mulheres na vida religiosa, essa directiva 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**. Tomo II. Lisboa: na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, pp.395-397; I. POUTRIN, **Le voile et la plume**, p.39.

⁴⁹⁵ "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 alguem 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, e ecumenico Concilio de Trento**, Tomo II, pp.393-395.

primeiro ano seguinte à sua profissão. No Convento de Jesus de Setúbal, a julgar pelo que nos faz conhecer o *Tratado* — tendo em mente, sempre, que o livro de fundação transmite mais uma imagem idealizada do que um relato fiel da vida naquele convento —, a "criação das noviças" começava logo no dia seguinte a 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-a a tanger campas e sinos nos horários adequados e, sentando-se junto a ela nas últimas cadeiras do coro, a se comportar e proceder naquele espaço — "ensinando a reger as regras do ofício divino, e ceremonias, e tempos em que hade acudir a acender as candeas, e mais serviço".⁴⁹⁶

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",⁴⁹⁷ a tônica da educação religiosa 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

⁴⁹⁶ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.85-85v.

⁴⁹⁷ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, 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 propedêutico do santo de Bagnoregio. 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 sido dirigida às clarissas diretamente, o texto que dá nome ao volume publicado em Lisboa, o "Tractado da perfeicam 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, a sóror Inês do Espírito Santo, então abadessa do Mosteiro da Esperança de Lisboa. Boaventura de BAGNOREGGIO. **Tractado do seraphico Doctor S. Boaventura chamado, Da perfeiçã da vida, em que claramente insina o sancto os caminhos pera a perfeicam, specialmente das pessoas religiosas**. Lisboa: por Ioannes Blavio, 1562.

à aquisição de saber letrado e mais à preparação para o desempenho de papéis socialmente esperados para elas.⁴⁹⁸ Assim, compreende-se que o *Tratado* insista nos aspectos exteriores e repetitivos do comportamento claustral, que deveriam ser mimetizados a 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.⁴⁹⁹

Coordenado ao programa confessional do ramo coletino, marcado por uma feição ascética e penitencial rigorosa,⁵⁰⁰ o *Tratado* insiste em repisar as regras, os usos e os costumes que deveriam ser assimilados, a ponto de transcrever textos pré-formulados e preparados para serem ditos pelas neófitas regularmente.⁵⁰¹ Os capítulos III e IV esclarecem

⁴⁹⁸ 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 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; ensino para a direção dos costumes", dirá Bluteau. Barbara WHITEHEAD. "Introduction". In: B. WHITEHEAD (ed.), **Women's education in early modern Europe**, pp.X-XII; R. BLUTEAU, **Vocabulário português & latino**, Volume II, pp.246-248.

⁴⁹⁹ N. BARANDA, "L'éducation des femmes dans l'Espagne post-tridentine", p.51.

⁵⁰⁰ I.C. de Sousa, **A Rainha Dona Leonor**, pp.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*. E. LOPEZ, **Culture et sainteté**, pp.116-118; BNL, II.208, "Começam as declarações e estatutos da ordem das sorores de sancta clara...", fols.59-60.

⁵⁰¹ Este é o caso de duas "acusações" transcritas no capítulo IV. A primeira delas, composta para ser seguida pelas "da escolla" no momento de dizerem suas culpas. A segunda, "para quando as Noviças pedem os votos da profissão". Ambas carregam as cores nas passagens destinadas a apresentar as faltas e inobservâncias, para não mencionar ainda que o fato de algumas faltas figurarem pré-fixadas 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 devação não estando nelle com aquella disciplina e reverencia que devo, nem fazendo as preparaçõs, inclinaçõs 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 morteficação 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

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 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; às sextas, comiam pão e água, com os rostos voltados para o solo, e pediam por misericórdia e disciplina à abadessa.⁵⁰² 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".⁵⁰³

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 realização de tarefas 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; descontrole corporal, materializado em olhares indecorosos ou palavras ditas fora de hora ou lugar. Essas eram

guardo silencio em todas as partes e lugares com as Madres profesas como devo e sou obrigada...". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.90-92v.

⁵⁰² "(...) 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 vaõ 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". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.89-89v.

⁵⁰³ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.89-90.

algumas das faltas previamente catalogadas e, podemos supor, esperadas nas atitudes de uma noviça ou recém-professa. No reverso da medalha, naturalmente, todas elas 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, guardando clauzura perpetua".⁵⁰⁴

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 contemplativa 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 esse tema no formato dialógico do livro de fundação e distribuídos os percalços relatados por diferentes personagens/religiosas, a *Notícia* talvez permita, melhor do que o *Tratado*, perceber a dimensão pedagógica dessas passagens. 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 impressionava, 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 não saber falar, como falava no Mundo, nem de couza alguã dele". Mas também para não entender as matérias da religião como as entendia até ali, mas sim como "lhas

⁵⁰⁴ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.95-95v.

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 estatutos com que eram criadas como aquele votado pelos meninos "ao leite que os sustenta".⁵⁰⁵

O diálogo segue adiante com uma afirmação da própria Eufrazia que o problematiza dali em diante, 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 personagem/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.^{to}, e à noute ser a consoada tão estreita, q 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 afinco.⁵⁰⁶ 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 em que o objetivo é o das demais religiosas descobrirem o que mais estorvava a noviça em sua nova

⁵⁰⁵ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fols.27v-28.

⁵⁰⁶ "Abb.^a Couza de ovos, não he licito consoarem-se, comestes vos já as castanhas, e pão, que vos deraõ? / Luduvina. Já, mas estou morrendo de fome. / Leonarda. Ainda bem, já que fostes tão tola que destes conta dessa quejadinha a M.^e, 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.^a 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.^a. 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.^e Abb.^a, não o era ella quando eu fui noviça, e porque em hũa destas fogueiras comi huã quejadinha, por a M.^e 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". M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fols.28-29.

vida: "(...) masizei Eufrazia, em nada achais rigor?", pergunta Leonarda; "em muy poucas couzas, adivinhem agora quaes são", 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 dá particular gosto!" —, o frio intenso enfrentado na cozinha ou a extenuação de seus serviços, os perigos ou os fumos das fomalhas 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 obstáculos que realmente estorvaram Eufrazia, e isso 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.⁵⁰⁷

Imersos na profusão de exemplos invocados pelas demais personagens/religiosas em seu afã de adivinhar o que mais a incomodava, 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

⁵⁰⁷ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.29-34.

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.⁵⁰⁸

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, essa abordagem resulta na elaboração de um trecho exclusivamente dedicado a elencar as obrigações fundamentais de uma religiosa e, por tabela, apontar as características consideradas virtuosas no seu cumprimento; na *Notícia*, por outro lado, em respeito a sua estrutura dialógica, essa 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

⁵⁰⁸ "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 mortificação de olhar, ou com cacos ao pesçoço 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 mão em que se sobem para as fechar ao pesçoço, 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 mortificação que baste...". M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.31v-32.

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 a vida conventual e as 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".⁵⁰⁹

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 noutra 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.⁵¹⁰ 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 *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

⁵⁰⁹ L. BELLINI, "'Penas, e glórias, pezar, e prazer'..." p.84.

⁵¹⁰ 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. Lígia BELLINI e Moreno Laborda PACHECO. "Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII". *Revista de História*, n.160 (2009), pp.147-167, pp.153-161.

violência ascética que coloriu os horizontes devotos do século XVII⁵¹¹ e que vemos refletidas em práticas sisudas e austeras de religiosas dos conventos de Jesus e da Madre de Deus,⁵¹² os livros de fundação não parecem ter chamado atenção ou terem sido lançados sob suspeita. De fato, nenhuma das descrições de penitências exageradas presentes nesses textos foram merecedoras de desaprovações ou reproches. No momento em que tocaram outros temas candentes à época, no entanto, essas obras entraram no esquadro de uma censura eclesiástica ciosa de suas prerrogativas.

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, esse 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 desse "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

⁵¹¹ P.V.B. TAVARES, "Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII", p.200.

⁵¹² Tanto o *Tratado* como a *Notícia* registram ainda a criação de pequenos grupos de penitências coletivas, criados de maneira quase autônoma por religiosas. Em Setúbal, a liderança de um desses grupos ficou a cargo de sóror Maria da Trindade, conhecida por cilícios sangrentos e por carregar continuamente uma pedra na boca para "não fallar palavra fora do necesario". Essa 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 perfeição", continua a *Notícia*, "se uzava muito neste Convento, e fazerem concertos de se emendarem, e reprehenderem das faltas que se viaõ". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.189v-190v; M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fols.82v-83.

Filipe II de Espanha naquele capítulo em que é descrito o traslado do corpo de Sebastião até o Mosteiro de Belém, e "nosso sñor" e "q d's g[uar].^{de}", que precediam e sucediam o nome de Filipe IV de Espanha e III de Portugal.⁵¹³

A esse estrato de interferências, provindas de uma censura política, soma-se outro "mais extenso e estruturante", segundo o mesmo Ivo Carneiro de Sousa.⁵¹⁴ Trata-se de uma série de substituições de termos e expressões que, à época, remetiam a reestruturações canônicas significativas; desses, 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, sem lugar para exceções. Uma primeira série de obliterações surge já na sua tábua de capítulos, onde "milagre", utilizado na descrição das manifestações extraordinárias induzidas pelas relíquias do convento, cede lugar a "merces e grãdezas", "maravilhas" e "obras maravilhosas".⁵¹⁵ Esse mesmo expediente é o que 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 a D'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".⁵¹⁶ 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

⁵¹³ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus* (BNL, Cód.7686), fols.50, 56.

⁵¹⁴ I.C. de SOUSA, *A Rainha da Misericórdia na história da espiritualidade em Portugal na Época do Renascimento*, pp.623-624.

⁵¹⁵ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus* (BNL, Cód.7686), fol.15v.

⁵¹⁶ O equivalente a cerca de 33 metros. J.M. COUCEIRO DA COSTA. *Tratado de Arithmetica*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1866, p.176.

fez christão com muita devação, no que recebeu grande alegria e gosto sua snora, e o povo que o vio, e ouviu".⁵¹⁷ 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, novamente, a substituição do termo "milagre" por "maravilhas", obradas pelos restos de seu caixão, tomados como relíquias.⁵¹⁸

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 outras, mas também há espaço para a descrição de outras alcançadas graças a algumas imagens do convento — como as de "hũ menino Iesus", 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.º e fora" dele.⁵¹⁹ Alguns aspectos sobressaem dessas passagens. De um lado, os relatos de efeitos taumatúrgicos assentam sua tônica sobre as virtudes curativas dessas imagens e relíquias,⁵²⁰ a que se recorria para atuar diante de necessidades genéricas — como "doenças", "infirmidades", "sezões", ou simplesmente dores. Outras dessas 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

⁵¹⁷ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus* (BNL, Cód.7686), fol.9v.

⁵¹⁸ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus* (BNL, Cód.7686), fols.25-26.

⁵¹⁹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus* (BNL, Cód.7686), fol.133.

⁵²⁰ Rosa M. dos Santos CAPELÃO. "Las reliquias como *Santas Medicinas*. De las creencias a las prácticas". In: María José Pérez ÁLVAREZ, Laureano M. Rúbio PÉREZ (eds.) e Francisco Fernández IZQUIERDO (col.). *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano*. Leão: Fundación Española de Historia Moderna, 2012, pp.1141-1153.

olhos incomportaveis, por meriçimento 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.⁵²¹ Ao mesmo tempo, esses 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, se 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, ao passo que a mulher de dom Antonio Lobo, dona Simoa de Sunega, ambos moradores de Setúbal, teria sido salva de uma gravidez de risco pela cabeça de São João Batista.⁵²² Escapando um pouco do esquadro setubalense, há ainda o caso de "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 seu favor de sua filha — "e em chegando este Snor 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*".⁵²³ Ou seja, a imagem teria sido retirada do Convento de Jesus e levada até a enferma.

Em todos os trechos apontados, 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 essa 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,

⁵²¹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus* (BNL, Cód.7686), fols.103v-131.

⁵²² L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.130v-132.

⁵²³ "Milagre", em destaque, deu lugar a "maravilha", em cópias posteriores. L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus* (BNL, Cód.7686), fol.134v; L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus*, fol.175.

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".⁵²⁴ Em outro, ela mesma teria sido a agraciada por tais benesses:

A Reliquia, e Imagem do gloriozo saõ Luiz Bpo 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 abracandome 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 obrigaa, 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 cumunidade.⁵²⁵

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 essa religiosa tinha a vida tão pura e limpa que não cometia pecado. A afirmação, por demais polêmica, ainda que a memória da casa registrasse que isso era o que "desiaõ os [seus] confessores", ganha uma versão atenuada após as corrigendas, com a adoção do termo "culpas".⁵²⁶ 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

⁵²⁴ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus** (BNL, Cód.7686), fols.131-131v.

⁵²⁵ 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, dão a pista de qual termo se encontrava em seu lugar, no original (Figura 10). L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus** (BNL, Cód.7686), fol.140v; L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus**, fols.172v-173.

⁵²⁶ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus** (BNL, Cód.7686), fol.155v.

que isso ocorresse do que um fato consumado. O trecho que conta a morte de Marta de IESU, depois de um martírio de quatro anos atravessados por achaques e doenças, finalizava por afirmar que ela "disse que vira a nossa S^mora com o menino IESU. no collo que vinhaõ acompanhar sua alma, e levala ao Ceo, q gosa para sempre". Esse 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 a morte das sórores Boaventura — "estara gozãdo de deos" —, Margarida da Magdalena — "estara gosãdo cõ D's em paz" — e Mecia da Columna — "q gosãdo estara cõ elle [o Senhor] pera sêpre" —, depois de uma sessão de emendas.⁵²⁷

Naturalmente, tais mudanças acenavam para a possibilidade, antes inexistente dentro do discurso, de aquelas almas terem de 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".⁵²⁸

Algumas passagens específicas servem para ilustrar como essa camada de censuras serviu para atenuar essa tendência e enquadrá-la em uma perspectiva, senão exatamente inquietante, pelo menos mais incerta quanto ao destino das almas das religiosas após seu trânsito. Perspectiva essa 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

⁵²⁷ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus** (BNL, Cód.7686), fols.140v e seguintes. As paginações desta quarta parte sobrepõem-se às 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.

⁵²⁸ Isabel MORUJÃO. "Incidências de 'esperança mística' num solilóquio de soror Violante do Céu 'para a agonia da morte'". *Línguas e Literaturas*, Anexo VIII, Os "últimos fins" na cultura ibérica (XV-XVIII) (1997), pp.205-235, p.232.

religiosos e religiosas crescidos em virtude, impressos em Portugal, fomentassem regimes ascéticos rigorosos assentados em uma visão soteriológica marcada por dúvidas e hesitações.⁵²⁹ Convém assinalar ainda que representações sobre 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 Eufrazia 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 Sãnroa, 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 Eufrazia durante suas doenças, alegava ter visto entrar na enfermaria, três dias antes, "hũa estrella mui clara". Todos esses sinais, reunidos, forneciam os indícios necessários para que sóror Leonor de São João sacramentasse o futuro da defunta: "o que 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 próprio 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".⁵³⁰ No códice 11404, resultado final do traslado do texto modificado, esse trecho é por fim completamente suprimido. Nem mesmo as descrições sobre as estrelas sobrevivem incólumes, sendo substituídas por uma caracterização genérica: "humas religiosas que mais asistiaõ com ella diseraõ que viraõ por

⁵²⁹ Leonardo Coutinho de Carvalho RANGEL. *A arte da salvação: ascetismo no Portugal da reforma católica (1564-1700)*. 2012. 125f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, pp.19-33.

⁵³⁰ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus** (BNL, Cód.7686), fol.193 (paginação presumida).

vezes naquella caza e cama da enferma claridades *como* estrellas, e o mesmo affirmaraõ ver na cabeceira do leito, quando Deos a levou".⁵³¹

É interessante notar que a supressão de visões acontece mesmo naqueles trechos em que no original já não se afirmava categoricamente a certeza da salvação das defuntas. O trecho destinado a contar o trânsito de Seraphina da Gloria é um desses a perder, aqui novamente, descrições de estrelas que, tendo aparecido às demais religiosas, renunciaram seu destino glorioso.⁵³² 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,⁵³³ a força de um discurso santificante na formação de um panteão de santas locais é nitidamente esmaecida pela censura. Tanto que, nessa 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* ã molheres de parto que são infinitas, na terra, e fora della, traziaõ penhores douro, e prata cõ istácias afim de lhe emprestarem".⁵³⁴

⁵³¹ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus**, fol.241 (grifo meu).

⁵³² A primeira versão do *Tratado* indicava que duas outras religiosas obtiveram sinais particulares que apontavam para a salvação de Seraphina da Gloria. 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 assistencia com q 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, em seu lugar, "sinais de claridades". L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus** (BNL, Cód.7686), fols.190-190v (paginação presumida); L. de SÃO JOÃO, **Tratado da curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fol.238.

⁵³³ A manutenção destas manifestações extraordinárias não parece ter constituído problema, e passagens semelhantes são detectáveis em obras impressas até o século XVIII. Lígia BELLINI e Moreno Laborda PACHECO, "Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII", pp.161-163.

⁵³⁴ L. de SÃO JOÃO, **Tratado da curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal**, fols.201-202; L. de SÃO JOÃO, **Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus** (BNL, Cód.7686), fols.155-155v. Os

Esse tipo de modificação em escritos femininos 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'.⁵³⁵ 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 dessa 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 sórores, lê-se: "enquanto a Igreja não aprovar os milagres não se [ilegível] este nome. chamẽ-se obras maravilhosas que cheiravaõ a Sanctid.^e nas almas das devotas religiosas, [assi?] o manda o Papa nosso S.^{or}". 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 inquisição".⁵³⁶

Essas anotações esclarecem que as sugestões de emendas partiram dos inquisidores que pela primeira vez puseram os olhos no manuscrito. E que essa 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*). Essa 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.⁵³⁷ De fato, as

grifos, meus, apontam a emenda feita no texto. Neste caso, observa-se que a correção, desta vez, atentou para o ajuste da concordância (Figura 11).

⁵³⁵ A.C. GÓMEZ, "La pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada", p.116.

⁵³⁶ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus* (BNL, Cód.7686), fol.200v.

⁵³⁷ "(...) 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 occore alguma questaõ mais grave nesta materia, o Bispo antes de decidir a controversia, espere a sentença do Metropolitano, e Comprovinciaes, no Concilio Provincial: de modo

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 tinham um papel preponderante as instituições regulares e práticas como a de orar aos defuntos e o culto aos santos e ao santíssimo sacramento. Não à toa, o decreto que regulava a "invocação, veneração, e Relíquias dos Santos, e das sagradas Imagens" situava-se entre o "Decreto do Purgatorio" e o "Dos Regulares e Freiras", discutidos durante a XXV sessão.⁵³⁸ Já em fins do século XVI e princípios do XVII, no entanto, a conjuntura era distinta, ultrapassada a fase mais dura do receio antimístico⁵³⁹ e retomado o gosto social por manifestações extraordinárias e pela literatura engendrada em seus meios, dessa 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.⁵⁴⁰ A própria criação da Congregação dos Ritos, em 1588, sob o 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.⁵⁴¹ 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.⁵⁴²

O tom geral do *Tratado* não permite afirmar que as utilizações do termo "milagre", nos casos tanto das relíquias quanto dos objetos das religiosas do Convento de Jesus de

porém, que nada novo, e até o presente nunca usado se decreta, sem se consultar o Santissimo Romano Pontífice". **O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento**, Tomo II, pp.347-357.

⁵³⁸ Simon DITCHFIELD. "Il mondo della Riforma e della Controriforma". In: Anna BENVENUTI, Sofia Boesch GAJANO, Simon DITCHFIELD, Roberto RUSCONI, Francesco SCORZA BARCELLONA e Gabriella ZARRI. **Storia della santità nel cristianesimo occidentale**. Roma: Viella, 2006, pp.261-329, esp. pp.285-293.

⁵³⁹ P.V.B. TAVARES, **Beatas, inquisidores e teólogos**, pp.19-26.

⁵⁴⁰ José Adriano de Freitas CARVALHO. **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, pp.281-290.

⁵⁴¹ Christian RENOUX. "Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation". *Mélanges de l'École française de Rome*, t.105, n.1 (1993), pp.177-217, pp.179; 185.

⁵⁴² Cécile VINCENT-CASSY. **Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVII^e siècle. Culte et image**. Madri: Casa de Velázquez, 2011, pp.44-46; Carlota Miranda URBANO. "Maffeo Barberini, Urbano VIII, ou o papa poeta". *Humanitas*, n.59 (2007), pp.165-184, p.169; G.T.W. AHLGREN, "Negotiating sanctity", p.379.

Setúbal, transparecessem 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,⁵⁴³ 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 esse 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 diante das 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 essas 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 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.

⁵⁴³ Ver nota 317.

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 já haviam habitado a casa, as personagens/religiosas Mauricia, Jacinta e Vigária fazem menção a uma de suas fundadoras, cuja morte foi seguida de um desses fenômenos extraordinários que estão presentes ao longo de toda a obra: logo após o falecimento da religiosa, que se chamava sóror 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. "Hũa senhora secular", habitante 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 naquela 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.^e Soror Antonia replicou: eu tenho fé e certeza porque o filho me ofereceu ao P.^e 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 essa senhora, aliás, sóror Clara da Conceição. O diálogo, depois de mais outra menção a graças alcançadas por sóror Antonia — que teria ouvido "hũa 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 personagem/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", sóror 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 logo sarou. Tratavam-se, enfim, de manifestações que justificavam que a *Notícia* se referisse à religiosa como "grande santa" e a seus feitos como "milagres".⁵⁴⁴

Outra religiosa mencionada na *Notícia*, e que talvez seja a que mais recebe tratamento santificante pelo livro de fundação, é sóror Marianna do Lado. Sua importância 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 referência a suas opiniões acerca de outras religiosas,⁵⁴⁵ mas também pelo dilatado espaço dedicado a sua própria 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-a, proferiu as palavras que mudaram sua vida dali em diante — "*Accedite ad [D]eum, et illuminamini, et facies vestra non confundentur*".⁵⁴⁶ 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 transferisse seus bens a uma irmã que tinha, doou-os aos pobres e transferiu-se ao Convento da Madre de Deus.⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fols.43v-44, 59 e seguintes.

⁵⁴⁵ M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fols.57, 60v, 86, 91, 93

⁵⁴⁶ Salmos 34, 6; M. do SACRAMENTO, **Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus**, fol.61.

⁵⁴⁷ Alguns traços comportamentais já teriam manifestado, desde cedo, o futuro devoto de sóror Marianna. Segundo a *Notícia*, ainda moça essa 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 galanerias: "Metildes. Hum dia me contou com muita graça / que atè 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". M. do SACRAMENTO,

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 sóror Marianna ainda se viu em tribulações e "trabalhos interiores", imersa nos escrúpulos que pareciam de fato constituir um problema epidêmico entre religiosas do período,⁵⁴⁸ alcançou posteriormente um nível de quietação e tranquilidade que tinha origem nas

Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus, fol.61v. Segundo Paula Almeida Mendes, ao lado de manifestações precoces de práticas espirituais e devotas — a pequena 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. Paula Almeida MENDES. "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*, n.19 (2012), pp.123-143, pp.131-136.

⁵⁴⁸ 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 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 solitud, temor, congoxa, angustia, perplexidad, fatiga, desassossiego, inquietud, desgusto, y descontento, y miedo del alma: que nace de la duda que el alma tiene no sabiêdo que quiere Dios". Os remédios mais eficazes para combatê-los, segundo Pérez, são dois: "creer al padre espiritual, y procurar toda mortificacion. Y de la mortificacion nace el creer, y el creer causa mortificacion: assi como ela andar causa calor, y el calor nos haze sueltos para andar". D. PÉREZ, **Aviso de gente recogida**, 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 sua 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 nenhua 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 Ieiuns 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 ieiuam: 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 nenhua 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 Lço dePortel". BNL, Ilum. 211, "Regra de Santa Clara".

revelações e visões que atravessaram sua vida consagrada. A personagem/religiosa Macharia, uma das muitas que ao longo da *Notícia* dão testemunho direto das graças alcançadas pela sóror, relata que, encontrando-se ela mesma às voltas com atribuições de escrúpulos, pediu-lhe orientações a esse respeito. Marianna teria lhe esclarecido que "lhe fazia Deos nosso senhor m.^{ce}, que com grande charid.^e 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.^{ces}", que sóror Marianna não deveria temer nem "a morte, nem o Inferno".⁵⁴⁹ Dentre os diversos favores que lhe eram concedidos habitualmente, a *Notícia* registra também o de alcançar entendimento superior de passagens bíblicas:

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 Escripura sagrada com continuas illustrações do Espirito Santo.⁵⁵⁰

O grau de intimidade de sóror Marianna com o divino era tal que, estando 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 a personagem/religiosa 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 Mauricia.⁵⁵¹ Mas, de outras vezes, quando ao senhor agradava conceder-lhe favores, Marianna era capaz de atestar se religiosas defuntas já haviam

⁵⁴⁹ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.66v-67.

⁵⁵⁰ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.67-68.

⁵⁵¹ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.74v-75.

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 tangem à communid.^e".⁵⁵²

Depois de uma vida atravessada por favores, revelações, êxtases e enlevações, a morte de sóror Marianna também 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.^a 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 sarara em o pondo, duas ou tres vezes" sobre seu ferimento.⁵⁵³ Nesse ponto, a bem da verdade, a *Notícia* transmite um certo pudor em afirmar categoricamente a natureza miraculosa de tais eventos — "couzas ouvi destas mas a certeza dellas não a sey, porque nem as M.^{es} 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

⁵⁵² M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.70v-71.

⁵⁵³ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fol.77v.

pressa lhe arrebentou, e sarou, seria por Deos querer, q 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".⁵⁵⁴

Outros casos de religiosas que tiveram sua morte seguida por fenômenos semelhantes poderiam ser multiplicados aqui, para demonstrar melhor esse ponto — Sórora 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;⁵⁵⁵ sórora Jeronima das Chagas teria aparecido a outra religiosa, depois de morta, para agradecer-lhe as encomendas que lhe fazia no Coro⁵⁵⁶ —, mas a trajetória de sórora Marianna serve bem para ilustrar um outro aspecto caro à construção das biografias da Madre de Deus: a formatação do padrão de como uma religiosa mais antiga e experimentada nos caminhos da espiritualidade deveria se comportar diante das mais "modernas". Durante todo o diálogo que gira em torno de sua vida, são recorrentes os comentários, feitos pelas personagens/religiosas, sobre como suas atitudes funcionavam como "espelhos" para as demais. Mas, mais do que isso, sórora Marianna também é caracterizada como uma mestra ativa, sempre acessível a outras que buscassem seus conselhos:⁵⁵⁷

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 necessr.º mais que chegar aonde estava, e meter-lhe o seu bordão [era aleijada] em hũa mão, e pegar-lhe da outra, p.^a logo se levantar com muita pressa, e como era surda, por que nos não ouvissem (sic) a levava-mos por todo este mosteyro, athè achar-mos lugar à nossa vont.^e aonde lhe fallar, e custando-lhe muito andar, hia contentissima, e affirmava que não

⁵⁵⁴ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.77v-78.

⁵⁵⁵ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fol.119v

⁵⁵⁶ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fol.120.

⁵⁵⁷ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fol.66v.

havia mor gosto p.^a ella que comunicar-lhe cada hum de nos as couzas de sua alma, ou qualquer desconçolação. Tinha particular graça p.^a aliviar por todos os modos, se lhe eu dizia às vezes que estava triste contava-me m.^{tas} historias todas santas, mas entretinham (sic) m.^{to}, 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 conseqüente 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".⁵⁵⁸

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".⁵⁵⁹ A preocupação com a reprodução de comportamentos e valores desejáveis, nesses trechos, é patente. Ela traduz, enfim, aquele intento demonstrado desde o prólogo da obra, em que a sua suposta autora anônima anunciava a intenção de resgatar a memória daquelas "Religiosas Santas, que d'aqui foraõ p.^a o Ceo" e oferecê-la, senão para um público mais alargado, pelo menos para as próprias religiosas — "e quando não fora p.^a o verem todos, hera de grande proveito p.^a nos mesmas".⁵⁶⁰

Formatadas para um consumo interno, materializado na opção pela forma manuscrita, essas 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

⁵⁵⁸ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fols.75v-76.

⁵⁵⁹ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fol.57.

⁵⁶⁰ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fol.2.

"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?⁵⁶¹ E até que ponto chegava a liberdade para divulgar o que quer que fosse por via manuscrita?

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 esse entusiasmo milagreiro esteve a serviço de outros interesses: da mesma maneira que na literatura hagiográfica e nos *Flores sanctorum* "os relatos de milagres são provas de santidade, na produção histórico-devota eles acompanham a história de um santuário, suas origens, fundação e desenvolvimento". Ou seja, se neles residem, de alguma forma, "a 'prova' do poder intercessor de uma invocação, e por conseguinte a importância de um 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.⁵⁶²

No caso dos livros de fundação de conventos, cujos intentos propedêuticos estão sempre margeando as fronteiras entre o público e o privado⁵⁶³ — 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

⁵⁶¹ J. CARDOSO, *Agiologio Lusitano*, tomo III, pp.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).

⁵⁶² F. CRÉMOUX, "El paratexto de los libros de fundación y de milagros en los siglos XVI y XVII", pp.333-334.

⁵⁶³ M. CAFFIERO, "Le scritture della memoria femminile a Roma in età moderna", p.236.

suas relíquias, aqueles outros tornados possíveis pela intercessão de suas próprias religiosas. Ou seja, no processo de sua formação, desde à época em que 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, ao passo que 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 mesmo atesta, na *Notícia*: "Macharia. Notavel graça tinha pr.^a ensinar, e emcaminhar as pessoas! Lembra-me dizer-me que o principal intento, que havia de ter em procurar ser santa, era dar gosto a Deos todo nosso bem, e por que sua Divina Mg.^{de} quer que o sejamos (...)"⁵⁶⁴

A trajetória da composição do *Tratado* atesta que, de fato, imprimir significava 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. Isso 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".⁵⁶⁵ A repressão às leituras proibidas, portanto, era muito mais difícil de praticar, se comparada com a censura preventiva. Ela dependia basicamente da "solicitude

⁵⁶⁴ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fol.64.

⁵⁶⁵ F. BOUZA ALVAREZ, "Cultura escrita e história do livro", p.81

da população", sem a qual "não era possível vigiar institucionalmente a leitura privada".⁵⁶⁶ 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".⁵⁶⁷

Com as coisas postas dessa 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 através 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.⁵⁶⁸ Naturalmente, nos casos de livros escritos e publicados por religiosas que estavam submetidas 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?

⁵⁶⁶ R. MARQUILHAS, *A Faculdade das Letras*, p.162.

⁵⁶⁷ Roger CHARTIER. *Libros, lectores y lecturas en la Edad Moderna*. Madri: Alianza Universidad, 1994, pp.25-6.

⁵⁶⁸ R. CHARTIER, *A ordem dos livros*, pp.52-53.

Se levarmos em conta as duas licenças que abriam os manuscritos do *Tratado*, a tentação é dizer que muito pouco. Na primeira, emitida no Convento de São Francisco de Xabregas em 8 de janeiro de 1632, fr. Francisco Cochilla atestava que, em sua leitura do manuscrito, não achou nele "couza alguma contra nossa fé e bons costumes". Ao contrário, a obra de sóror Leonor era considerada tão digna de louvações pelo "entendim.^{to} tão raro eleyção tão propria estilo tão levantado obra tão glorioza e engenho tão peregrino" que o frade agradecia a oportunidade que o ministro provincial, Luis de São Hyeronimo, havia lhe dado ao obrigá-lo a lê-lo: "(...) pello que obedecendo a ordem que me foi mandada para o sensurar digo q o remetermo a mim foi mais mimo e favor que se me fes para o ler que necessidade de meu Iuizo 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 corações de todos os fieis catholicos". Já a segunda licença, expedida dois meses mais tarde, no mesmo convento de Xabregas e pelo próprio Luis de S. Hyeronimo, abusava menos do estilo. Sóbria, resumia-se a autorizar a impressão — "porquanto me consta que pode ser de grande edificação p.^a quem o ler e não menos consolação p.^a as almas" —, contanto que houvesse, primeiro, "as dividas licenças do Tribunal Supremo da Santa Inquição" e que o livro se conformasse "com as mais couzas que a serca da impressão dos livros dispoem o Sagrado Conc.^o Trid.^{no}".⁵⁶⁹

Essas 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.⁵⁷⁰ Mas não se trata, por outro lado, de mais um exemplo

⁵⁶⁹ L. de SÃO JOÃO, *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal*, fols.3-4.

⁵⁷⁰ Maria Teresa Esteves PAYAN MARTINS. *A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2005, pp.20-57.

daquela "hipertrofia textual" que marcou a paulatina ampliação e utilização desses paratextos como ferramentas de encômio das obras e autores editados e também como exercício retórico do talento dos próprios aprovadores — ainda que, no limite, fr. 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".⁵⁷¹ 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 fr. Luis dos Anjos, e um fr. Simão da Resurreiçam — também "por mandado, & comissão" do primeiro.⁵⁷²

Os dois pareceristas concluíram que nada obstava a publicação do *Tratado* de sóror Leonor. Fr. Luis de S. Hyeronimo determinava, por consequência, que este 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 por si só já não reunia mais os poderes suficientes para, sozinho, arbitrar essa matéria, ficando sob sua responsabilidade apenas a fase inicial da canonização, o *processus ordinarius*.⁵⁷³ Fr. Luis ainda fazia alusão às definições do Concílio

⁵⁷¹ Alain BÈGUE. "De leyes y poetas: la poesía de entre siglos a la luz de las aprobaciones (siglos XVII-XVIII)". In: M.S. ARREDONDO, P. CIVIL e M. MONER (eds.), **Paratextos en la literatura española**, pp.91-107, pp.95; 103.

⁵⁷² M. MAGDALENA, **Historia da vida, prerogativas, e louvores do Glorioso S. João Evangelista**, s/p.

⁵⁷³ S. DITCHFIELD, "Il mondo della Riforma e della Controriforma", p.291.

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 São 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 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".⁵⁷⁴

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 chegada das mulheres modernas à imprensa,⁵⁷⁵ importa perceber como a opção por uma publicação manuscrita podia ser intencional. No caso da *Notícia*, uma opção travestida de humildade, mas 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 recentes, desenvolvidos exatamente na senda aberta pela história recente do livro e da leitura mencionada no primeiro capítulo desta tese. Um deles, escrito por Kathryn R. King, indica como a carreira literária de Elisabeth Singer Rowe (1674-1737), uma poetisa e autora de obras devocionais inglesa, foi pontilhada por um uso inteligente e deliberado das zonas de interação entre as culturas impressa e manuscrita das primeiras décadas do século

⁵⁷⁴ Fernando Bouza ÁLVAREZ. "Para qué imprimir. De autores, público, impresores y manuscritos en el Siglo de Oro". *Cuaderno de Historia Moderna*, n.18 (1997), pp.31-50, p.45.

⁵⁷⁵ George JUSTICE. "Introduction". In: George JUSTICE e Nathan TINKER. **Women's writing and the Circulation of Ideas: Manuscript Publication in England, 1550-1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp.1-16, pp.5-6.

XVIII. Se na última década dos Seiscentos Rowe conheceu fama e sucesso comercial por meio de suas publicações num periódico impresso por John Dunton (*The Athenian Mercury*), eventos posteriores — que incluíram uma série de perturbações em sua relação com o seu 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*).⁵⁷⁶

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,⁵⁷⁷ 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 de seu trabalho, 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 texto sagrado.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ Kathryn R. KING. "Elisabeth Singer Rowe's tactical use of print and manuscript". In: George JUSTICE e Nathan TINKER. **Women's writing and the Circulation of Ideas: Manuscript Publication in England, 1550-1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp.158-181.

⁵⁷⁷ Margaret HANNAY. "The Countess of Pembroke's agency in print and scribal culture". In: George JUSTICE e Nathan TINKER. **Women's writing and the Circulation of Ideas: Manuscript Publication in England, 1550-1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp.17-49, pp.35-40.

⁵⁷⁸ Debra RIENSTRA e Noel KINNAMON. "Circulating the Sidney-Pembroke Psalter". In: George JUSTICE e Nathan TINKER. **Women's writing and the Circulation of Ideas: Manuscript Publication in England, 1550-1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp.50-72, pp.51-52.

A *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus* de Lisboa demonstra uma 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*. Essa 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 esses 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 desagrvos 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 mantido 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 discurso 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 personagens/religiosas, que, de início, parecem ser mais fruto de reescritas sem maiores pretensões.⁵⁷⁹ Duas passagens, no

⁵⁷⁹ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus* (BNL, Cód.10998), pp.298, 299, 302, 303, 305, 307, 309, 312, 313.

entanto, 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 recontrado três dias depois entre os Doutores no Templo.⁵⁸⁰ Na versão corrigida da *Notícia*, o diálogo de abertura, desenvolvido entre Abadessa e Vigária, se dá da forma seguinte:

Abb.^a Não sey madres minhas, a quem demos Primeiro os p[ar].^abens desta festa, se ao minino JESUS, se a sua May santissima?

Vigaria. Demo-los a ambos pelas m[er].^{ces} que nos fazem, e contemos o transito de alguãs Religiozas desta caza, que viveram santamente.

Abb.^a Eu o farei. A M.^e Soror Antonia de Jesus...⁵⁸¹

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 BNL, no entanto, esse movimento de abertura é muito mais elaborado. De fato, mesmo o pronunciamento inicial da abadessa já dá mostras dessa tendência: "Abadessa. Não sey Madres minhas a quem demos primeiro os parabeins da festa deste dia se ao minino Jesus de aver tornado acobrar a companhia de tal may se a mesma Snr^a de aver achado a presiozissima joia que sem culpa nem descuido avia perdido". De antemão, a formulação da pergunta já exime 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.

⁵⁸⁰ Lucas 2, 41-52.

⁵⁸¹ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fol.129v.

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 Snra", pois seu filho, "como Deos verdadeiro q 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 o sucesso teria". Relembrando a profecia de Simeão de que uma espada haveria de trespassar-lhe a alma,⁵⁸² e efetuando uma leitura cruzada de diferentes capítulos do evangelho, a Vigária arriscava ainda a dizer que, em meio a sua angústia, Maria cria que era chegado "o tempo da execussão do golpe".

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 Snor 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 avia em o Çeo, e em a terra e a quem amava mais q 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, 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".⁵⁸³ Uma variação do "Demo-los [os parabéns] a ambos pelas m.^{ces} que nos fazem", presente na versão

⁵⁸² Lucas 2, 35.

⁵⁸³ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus* (BNL, Cód.10998), pp.343-346.

corrigida.⁵⁸⁴ 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.⁵⁸⁵ Não é de se estranhar, portanto, que essa passagem tenha sido inteiramente suprimida. Essa 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 BNL 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, essa prática é iniciada pela Abadessa, que a introduz com uma pequena reflexão sobre a imaculada:

Abb.^a Quando a nossa sagrada Religião de nosso P.^e S. Francisco não tivera tantas, e tão grandes excellencias como tem, bastara p.^a a fazer excelente, e suprema, haverem sido filhos seos 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.

Noviça. Não me contarâ V.R. das M[adr].es que aqui faltaõ, porque já as não conheci, e ouvi falar dellas...⁵⁸⁶

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.

⁵⁸⁴ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fol.129v.

⁵⁸⁵ "Terminados os dias, eles *voltaram*, mas o menino Jesus ficou em Jerusalém, sem que *seus pais* o notassem. / *Pensando* que ele estivesse na caravana, *andaram* o caminho de um dia, e *puseram-se* a procurá-lo entre os parentes e conhecidos. / E não o *encontrando*, *voltaram* a Jerusalém à sua procura. / Três dias depois, *eles* o *encontraram* no Templo, sentado em meio aos doutores, ouvindo-os e interrogando-os; / e todos os que o ouviam ficavam extasiados com sua inteligência e com suas respostas. / Ao vê-lo, *ficaram* surpresos, e sua mãe lhe disse: "Meu filho, por que agiste assim conosco? Olha que *teu pai e eu*, *aflitos*, te *procurávamos*". / Ele respondeu: "Por que me *procuráveis*? Não *sabíeis* que devo estar na casa de meu Pai?". Lucas 2, 43-49.

⁵⁸⁶ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus*, fol.145.

No códice 10998, o chamamento da Abadessa era novamente seguido por um comentário da Vigária, que se afirmava pasmada com o fato de aquele "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:⁵⁸⁷ 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.^a [?] 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 reconhecessem-na 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 nisso pareceria uma negação tácita do "poder de Deos ou a sua bondade, porque sendo estes atributos infinitos claro parece que fica que a Snra tem todas as perfeiçoins 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".

Esse diálogo, além de expressar o descontentamento com o demorado reconhecimento desse "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.^e 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.^{ra} 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 de ordens especificamente dedicadas ao culto à

⁵⁸⁷ María del Mar Graña CID. "Orígenes de la orden de la inmaculada concepción". In: María del Mar Graña CID e Gonzalo FERNÁNDEZ-GALLARDO. **Mujeres, espiritualidad franciscana y feminismo en la Castilla renacentista**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2008, pp.13-49, pp.19-20.

Virgem: "a verdade he que nenhuma Relligião he mais propriamente de nossa senhora, que a nossa, e isto me atrevo a disputar, com todas as que se chamaõ suas".⁵⁸⁸

Todos os trechos acima desaparecem, como dito, no códice 12979. As razões para mais essa 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.⁵⁸⁹ Também, décadas antes, o português Egídio da Apresentação, um eremita de Santo Agostinho, já havia publicado em Coimbra uma defesa à pureza de Maria e a sua isenção de pecado original.⁵⁹⁰ Mas talvez aqui, e mais uma vez, não conviesse bem que essas 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 esses temas?



⁵⁸⁸ M. do SACRAMENTO, *Notícia da fundação do Convento da Madre de Deus* (BNL, Cód.10998), pp.435-539.

⁵⁸⁹ F. Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal*, 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 Conceipção, & as grandes esperanças que nos ficão de honras, riquezas, & victorias, que por sua intercessão avemos de alcançar do Senhor". Christovão de LISBOA. *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: por Paulo Craesbeck, 1646.

⁵⁹⁰ Egídio da APRESENTAÇÃO. *De immaculata beatae virginis conceptione ab omni originali peccato immuni*. Coimbra: em Diego Gomez de Loureyro, 1617.

As cesuras e substituições presentes nos livros de fundação das casas coletinas portuguesas são testemunha dos múltiplos agenciamentos que atuavam na escrita religiosa moderna, nomeadamente naquela levada a cabo por mãos femininas. O caso do *Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal* evidencia, sem rodeios, como um texto que era 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 de vigilância nem eliminava o receio de uma. 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, outros não contavam com a mesma sorte. Especialmente aqueles que confrontassem o "docere autem mulieri non permitto".

5. Conclusão

No segundo volume da sua *História das Ordens Monásticas em Portugal*, publicada em Lisboa no ano de 1888, o acadêmico português Manuel Bernardes Branco (1832-1900) apregoava a utilidade das crônicas escritas por religiosos de outros tempos. Em sua opinião, as "chronicas monasticas" eram um "inexaurível manancial de noticias importantes para os que escrevem ácerca dos feitos de nossos maiores".⁵⁹¹ Escrever sobre os "maiores" de Portugal parecia ser, de fato, a 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 espraiava para além de suas fronteiras nacionais.⁵⁹² O conselho, portanto, partia da sua própria experiência de pesquisador.

Segundo 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".⁵⁹³ Foi o que ele mesmo cumpriu, em grande medida, ao produzir os três volumes da sua obra dedicada à história das ordens monásticas no solo português. Ao fazê-lo, deu tanta importância e autoridade ao que lia nas crônicas consultadas que muitas vezes seu texto não faz mais que transcrever e resumir longos trechos dos originais.

⁵⁹¹ M.B. BRANCO, **Historia das Ordens Monasticas em Portugal**, Volume II, p.321.

⁵⁹² Manuel Bernardes BRANCO. **Portugal e os Estrangeiros**. 2 Volumes. Lisboa: Livraria de A.M. Pereira, 1879.

⁵⁹³ M.B. BRANCO, **Historia das Ordens Monasticas em Portugal**, Volume II, p.668.

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 exclusivamente dedicado ao Convento da Madre de Deus de Lisboa, oferece uma narrativa abrangente e detalhada sobre parte importante da história de sua própria ordem em Portugal. Se o primeiro livro de sua primeira parte conta as "Origens, e progressos desta Santa Provincia", desde a entrada da ordem franciscana em Portugal, os seus livros 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 Provincia dos Algarves — de um modo que ressona o *De origine Seraphicae Religionis* de Francisco Gonzaga, como visto no segundo capítulo desta tese. 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 para o frade 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 à 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 trabalho, tentei demonstrar como, por comando ou moto próprio, mulheres de vida consagrada do Portugal Moderno empunharam penas e escreveram livros de cariz memorialístico a respeito de suas comunidades. Nessa 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 esses formatos de modo que servissem a seus propósitos. Ao mesmo tempo, sinais visíveis nos registros que sobreviveram ao tempo indicam que essas 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 à análise retornavam rasurados, com comentários laterais ou em suas entrelinhas; as emendas eram feitas no corpo do texto, com as versões aconselháveis coladas por sobre as censuráveis.

Se manuscrita é a história das difusões e recepções destes livros de fundação, também mergulhados em cultura manuscrita estiveram os processos de suas composições. E não eram todos assim, à época e até há pouco?

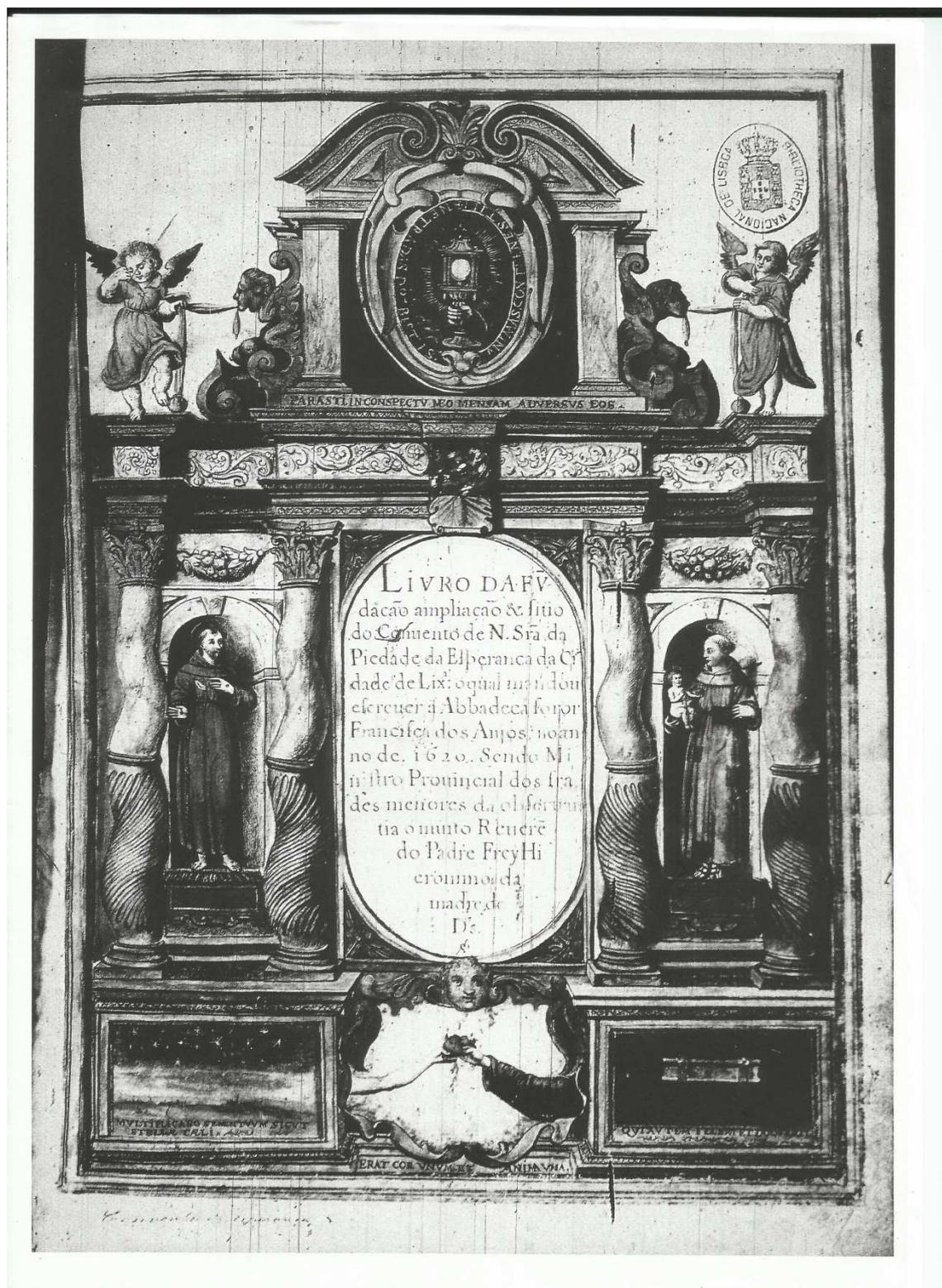
Apêndices

Figura 01



Fonte: Leonor de SÃO JOÃO, Tratado da antiga e curiosa fundação do Convento de Jesus de Setúbal, fol.I.

Figura 04



Fonte: Livro da fûndação ampliãõ & sitio do Convento de N. Srã da Piedade da Esperança da Cidade de Lixª, s/p.

Figura 05

304



SRA TADO
da antiga e curiosa
fundação do con
uento de Iesu de
Setuual

O Primeiro que ouue e se fun
dou neste Reyno de Por
tugal de Religiosas capu
chas chamadas as Senho
ras Pobres da 1.^a Regra de
Santa Clara

Tindora Justa Rois Pr.^a Anna do Sere.^{mo} Rey
Dom Manoel do qual São Protectores os Reis
de Portugal. Compuesto pella M.^e S.^{or} Leonor
de S. João Religiosa do d.^o Conuento e Abb.^a
Anno de 1630



Figura 06

792 **PROVINCIA PORTUGALIA**



PROVIN-

Fonte: Francisco GONZAGA, De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae, p.792.

Figura 07

PRIMA PARS.



Fonte: F. GONZAGA, De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae, p.55 (detalhe 14).

Figura 08

PRIMA PARS.



Fonte: F. GONZAGA, De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae, p.57 (detalhe 30).

Figura 09



Fonte: J. de BELÉM, *Chronica Serafica*, Primeira Parte, s/p.

Figura 10

Terceira Parte

A Reliquia e Imagé do glorioso S. Luis. Bp̃po. tem o brado
 Mariauisi: a qual em todas as doencas as Reliquias experimenta
 Bemmy estando desconfiada dos medios com aques, Confermi-
 dades muy perigozas, E notau eis, que parecia acada momento dar
 a Alma, não faltando algu em que deixassem de me apiedar, com
 comer o que remedea a minha agonia por breue espaço, E querendo hu-
 dia, Confessar, E comungar, na noite antes des cuida rã se deixandome
 sem o Ordinario Remedio, pã ser dada Meja noite, onã quiz afleg-
 tar, abraçandome com o sancto Bispo thepedi me acordou, e elle Vou-
 de tantos fauores pera comigo que pude Estar em jeiu, confesandome
 me muy deuagar, E comungando as dez horas do dia, sentindo
 notauel melhoria, Vendome qual outro laizaro Precuidada da
 morte hã Vida; não sendo menos, apegna do Remedio, a que agra-
 queza me obrigaua, que os mais, que com adença padecia, mas
 de tudo em breue me acreei bem, por intercessão do sancto, com espanto
 de toda a Comunidade.

Alguas nobres pessoas de sta Villa em suas neçesidades, de Partos,
 outras de Infermidades, o pedem conatando as Misericordias que
 Ds. per sua intercessão obra.

As Reliquias dos sanctos Corne, E Damiao, por muitas vezes tem
 reprimido sezões, e outras Infermidades e dnos.
 malagres;

Figura 11

quarta Parte

conheci algumas que isto mecontaraõ, e que era tam continua no
 Choro que nelle lhe deu o mal da morte, hum dia de todas as sancto
 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 nouembro da mesma Era, a bou-
 pa de sua cama ficou com o mesmo cheiro; hu cordaõ velho de que
 vsava tem feito tantas maravilhas e moçozes de parto que jaõ in-
 finitas; na terra, e fora della, traziaõ penhores d'ouro, e prata,
 co' ispacios a fim delho emprestarem.

Ate aqui tratei do que a chei em papeis, e soube das Religiozas
 antigas, e das mais todas dignas de se agora ofarei 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' siemada a Madre soror Mezia
 das chagas, mui nobre filha de Nuno glz da Parada, e de Mezia
 nunez d'Aluarenga; pella continuacao da Cama, tinha os 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 seppinas, e Felicias, sendo particular.

Referências Bibliográficas

1. Fontes Manuscritas

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT)

Manuscritos da Livraria

MSLiv n^{os} 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. No anno de 1615, e 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 LISBOA (BNL)

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 memoraveis da fundação deste Convento de Nossa S.ra da Assumpção do lugar de Taboza de Reollectas 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 algus 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).

Illum. 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).

Illum. 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, 1724, 1725.

2. Fontes Impressas

ANDRADA, Diogo de Payva d'. **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 nações do mundo : com varias sentenças, & documentos de Autores Gregos, & Latinos, declarados em Portugues; tudo em ordem ao mesmo intento.** Lisboa: por Jorge Rodriguez, 1630.

ANDRADA, Miguel Leitão d'. **Miscellanea do sitio D.N.S da Luz do Perdogaõ Grande. App^arecim^{to} de sua s^{ta} Im^agem. Fundação do seu Convto e da See de Ixa. Expugnacaõ della. Perda del Rei Sebastiam etc.** Lisboa: por 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.

APRESENTAÇÃO, Egídio da. **De immaculata beatæ virginis conceptione ab omni originali peccato immuni.** Coimbra: em Diego Gomez de Loureyro, 1617.

BAGNOREGGIO, Boaventura de. **Tractado do seraphico Doctor S. Boaventura chamado, Da perfeiçã da vida, em que claramente insina o sancto os caminhos pera a perfeiçam, specialmente das pessoas religiosas.** Lisboa: por 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, Prioresa do mesmo Mosteiro. Dirigido Ao Divinissimo Sacramento da Eucharistia.** Lisboa: por Pedro Crasbeeck, 1618.

BARBOSA MACHADO, Diogo. **Bibliotheca Lusitana Historica, Critica e Cronologica.** Volume III. Lisboa: na Oficina de Ignácio Rodrigues, 1752.

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.** Parte Primeira. Lisboa: por Ignácio Rodrigues, 1750; Segunda Parte. Lisboa: no Mosteiro de São Vicente de Fora, 1753; Parte Terceira. Lisboa: no Mosteiro de São Vicente de Fora, 1755.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino, aulico, anatomico, architectonico...** Volume I. Coimbra: no Collegio das Artes de Coimbra, 1712; Volume V. Lisboa: na officina de Pascoal da Sylva, 1716.

CARDOSO, Jorge. **Agiologio Lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas.** Tomo I. Lisboa: na Officina Craesbeekiana, 1652; Tomo II. Lisboa: na Oficina de Henrique Valente D'Oliveira, 1657; Tomo III. Lisboa: na Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1666.

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.** Madri: por 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: por Martin Verac, 1602.

_____. **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: Oficina 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: na 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: por Giacomo Cornetti, 1592.

COVARRUBIAS, Sebastian de. **Tesoro de la lengua castellana, o española.** Madri: por Luis Sanchez, 1611.

COUCEIRO DA COSTA, J.M. **Tratado de Arithmetica.** Lisboa: Imprensa Nacional, 1866.

CRUZ, Bernardo da. **Chronica de ElRei D. Sebastião.** Editado por Alexandre Herculano de Antonio da Costa Paiva. Lisboa: Galhardo e Irmãos, 1837.

ESPERANÇA, Manuel da. **Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal.** Primeira Parte. Lisboa: na officina Craesbeckiana, 1656; Segunda Parte. Lisboa: na officina de Antonio Craesbeck de Mello, 1666.

ESPÍRITO SANTO, Catarina do. **Relacion de como se ha fundado en Alcantara de Portugal junto a Lisboa, el mui devoto Monasterio de N. S. de La Quietacion.** Lisboa: por Pedro Crasbeeck, 1627.

ESPIRITO SANTO, Cecilia do. **Colloquios com Christo Crucificado de hum peccador arrependido.** Lisboa: na Oficina de Miguel Menescal, 1688.

FROES PERYM, Damião de. **Theatro heroico, abcdario historico, e catalogo das mulheres illustres em armas, letras, açcoens heroicas , e artes liberaes**. Tomo I. Lisboa Occidental: na officina da Musica de Theotonio Antunes Lima, 1736.

GODINHO, Manoel. **Vida, virtudes, e morte com opiniaõ de santidade do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas**. Lisboa: Na Offic[ina] de Francisco Borges de Sousa, 1762.

GÓIS, Damião de. **Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel**. Primeira Parte. Lisboa: em casa de Francisco Correa, 1566.

_____. **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: em 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. **Descripção 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: por 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; Tercera Parte. Salamanca: en casa de Alexandre de Canova, 1570.

_____. **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 Aldea, e Noites de Inverno**. Lisboa: por 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: por Jorge Rodrigues, 1631.

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. Ião Evangelista**. Lisboa: por Antonio Alvarez, 1628.

MARIA SANTISSIMA, Manoel de. **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.** Tomo I. Porto: na oficina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1799.

MELO, Francisco Manuel de. **Carta de guia de casados**. Lisboa: na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1765.

MENDOÇA, Hieronimo de. **Iornada de Africa**. Lisboa: por Pedro Crasbeeck, 1607.

MIRANDA, Martim Afonso de. **Tempo de agora em dialogos**. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1622.

NAVARRO, Gaspar. **Tribunal de superstición ladina**. Huesca: por Pedro Bluson, 1631.

O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento. Tomo II. Lisboa: na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781.

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: por Luys Manescal, 1613.

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. 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 comuñ**. Lisboa: por 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: por Antonio Alvarez, 1622.

SANTO ANTONIO, João de. **Bibliotheca Universa Franciscana, sive alumnorum trium ordinum S.P.N. Francisci...** Tomus Secundus. Madri: Typographia Causae V. Matris de Agreda, 1732.

SÃO PEDRO, Maria Madalena de. **Notícias 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 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.** Tomo III. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859.

SOLEDADE, Fernando da. **História Serafica Cronologica da Ordem de S. Francisco da Provincia de Portugal.** Tomo III. Lisboa: na officina de Manuel Joseph Lopes Ferreyra, 1705; Tomo IV. Lisboa: na officina de Manoel Joseph Lopes Ferreyra, 1709; Tomo V. Lisboa Occidental: na officina de Antonio Pedrozo Galram, 1721.

SOUSA, Antonio Caetano de. **Historia Genealogica da Casa Real Portugueza.** Tomo II. Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1736.

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 entraram , nos annos em que viveo S. Ignacio de Loyola, nosso fundador.** Primeira Parte. Lisboa: por 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 bienaveturadamête cõ su marido. y si fuere biuda lo q deve de hazer. Agora nuevamête corrigido y emẽdado y reduzido en buen estilo Castellano.** Zamora: por Pedro Louans, 1539.

3. 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*, v.64, n.3 (1995), pp.373-388.

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*, n.8 (2000), pp.72-85.

AMORÓS, León. "El Monasterio de Santa Clara de Gandía y la familia ducal de los Borjas". *Archivo Ibero Americano*, n.80 (1960), pp.441-486.

ARENAL, Electa e SCHLAU, Stacey. "Stratagems of the Strong Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent". *Tulsa Studies in Women's Literature*, n.9 (1990), pp.25-42.

BALTASAR, Maria Dolores Pérez. "Saber y creación literaria: los claustros femeninos en la Edad Moderna". *Cuadernos de Historia Moderna*, n.20 (1998), pp.129-143.

BARANDA, Nieves. "Mujer, escritura y fama: la Hespaña Libertada (1618) de Doña Bernarda Ferreira de Lacerda". *Península*, n.0 (2003), pp.225-239.

_____. "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, pp.29-63.

_____. "Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna". In: ZARRI, Gabriella e BARANDA, Nieves. **Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc.XV-XVII**. Firenze University Press - Uned: Firenze, 2011, pp.169-185

BARON, Sabrina Alcorn; LINDQUIST, Eric N.; SHEVLIN, Eleanor F. (Eds.). **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 e MONER, Michel (eds.). **Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)**. Madri: Caza de Velázquez, 2009, pp.91-107.

BELLINI, Lígia. **A coisa obscura. Mulher, sodomia e inquisição no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. "'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 (Orgs.). **Formas de crer. Ensaios de história religiosa do mundo luso-africano-brasileiro, séculos XIV-XXI**. Salvador: Edufba-Corruptio, 2006, pp.81-105.

_____. "Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo". *Estudos Ibero-americanos*, XXXII (2006), pp.187-203.

_____. "Cultura escrita, oralidade e gênero em conventos portugueses (séculos XVII e XVIII)". *Tempo*, n.29 (2011), pp.211-233.

BELLINI, Lígia e PACHECO, Moreno Laborda. "Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII". *Revista de História*, n.160 (2009), pp.147-167.

_____. "Memória conventual e política em Portugal no Antigo Regime". *Tempo*, n.32 (2012), pp.49-68.

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*, v.31, n.2 (2009), pp. 57-72.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BOUREAU, Alain. "Adorações e devoções franciscanas. Interesses e utilizações dos opúsculos hagiográficos". In: CHARTIER, Roger (Coord.). **As utilizações do objecto impresso**. Lisboa: Difel, 1998, pp.27-83.

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando. "Para qué imprimir. De autores, público, impresores y manuscritos en el Siglo de Oro". *Cuaderno de Historia Moderna*, n.18 (1997), pp.31-50

_____. "Cultura escrita e história do livro: a circulação manuscrita nos séculos XVI e XVII". *Leituras: Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa*, S. 3, n.ºs 9-10 (Outubro 2001 - Outubro 2002), pp.63-95.

_____. **Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro**. Madrid: Marcial Pons, 2002.

_____. **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**. 2 Volumes. Lisboa: Livraria de A.M. Pereira, 1879.

_____. **Historia das Ordens Monasticas em Portugal**. Volume II. Lisboa: Livraria Editora de Tavares Cardoso & Irmão, 1888.

BUESCU, Ana Isabel. **Memória e poder: ensaios de história cultural (séculos XV-XVIII)**. Porto: Cosmos, 2000.

_____. "A persistência da cultura manuscrita em Portugal nos séculos XVI e XVII". *Ler História*, n.45 (2003), pp.19-48.

CAFFIERO, Marina. "Per una storia delle scritture delle donne a Roma in età moderna e contemporanea". In: CAFFIERO, Marina e VENZO, Manola Ida (a cura di). **Scritture di donne. La memoria restituita**. Roma: Viella, 2007, pp.9-27.

_____. "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, pp.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: ÁLVAREZ, María José Pérez; PÉREZ, Laureano M. Rúbio (eds.) e IZQUIERDO, Francisco Fernández (col.). **Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano**. Leão: Fundación Española de Historia Moderna, 2012, pp.1141-1153.

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

_____. "Do recomendado ao lido. Direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII". *Via Spiritus*, n.3 (1996), pp.7-56.

_____. "Ao Leitor". In: LISBOA, Marcos de. **Crónicas da Ordem dos Frades Menores**. Primeira Parte. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.

_____. "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.). *Via Spiritus – Quando os frades faziam História*. Porto: 2001, pp.9-81.

_____. "Les *Chroniques de Marc de Lisbonne ou la ré-écriture d'une fidélité*". In: DUBREUCQ, Alain *et alii*. **Écrire son Histoire. Les communautés régulières face à leur passé**. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne, 2005, pp.611-623.

CID, María del Mar Graña. "Orígenes de la orden de la inmaculada concepción". In: CID, María del Mar Graña e FERNÁNDEZ-GALLARDO, Gonzalo. **Mujeres, espiritualidad franciscana y feminismo en la Castilla renascentista**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2008, pp.13-49.

CHARTIER, Roger. "Texts, Prints, Readings". In: HUNT, Lynn (ed.). **The New Cultural History**. Berkeley: University of California Press, 1989, pp.154-175.

_____. "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, pp.113-159.

_____. **A ordem dos livros**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

_____. **Libros, lectores y lecturas en la Edad Moderna**. Madri: Alianza Universidad, 1994.

_____. "Da história da cultura impressa à história cultural do impresso". *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, v. XXVIII, n.1 (2005), pp. 81-102.

_____. "The printing revolution – A reappraisal". In: BARON, S.A.; LINDQUIST, E.N.; SHEVLIN, E.F. (eds.). **Agent of change: print culture studies after Elizabeth L. Eisenstein**. Amherst: University of Massachusetts Press, 2007, pp.397-408.

_____. **Inscrever e apagar. Cultura escrita e literatura (séculos XI-XVIII)**. São Paulo: 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 e MONER, Michel (eds.). **Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)**. Madri: Caza de Velázquez, 2009, pp.333-352.

CURTO, Diogo Ramada. **O discurso político em Portugal (1600-1650)**. Lisboa: Universidade Aberta, 1988.

_____. "A Capela Real: um espaço de conflitos (Séculos XVI a XVIII)". *Revista da Faculdade de Letras*, Anexo V - Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII (1993), pp.143-154.

_____. "A história do livro em Portugal: uma agenda em aberto". *Leituras: Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa*. S. 3, n.ºs 9-10, Outubro 2001 - Outubro 2002, pp.13-61.

_____. "Historiografia e memória no século XVI". In: **Cultura escrita (séculos XV a XVIII)**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007, pp.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 - London: New York University Press, 1984, pp.160-162.

_____. **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, Ohio: Catholic Publishing Company, 1987.

DITCHFIELD, Simon. "Il mondo della Riforma e della Controriforma". In: BENVENUTI, Anna; GAJANO, Sofia Boesch; DITCHFIELD, Simon; RUSCONI, Roberto; SCORZA BARCELLONA, Francesco e ZARRI, Gabriella. **Storia della santità nel cristianesimo occidentale.** Roma: Viella, 2006, pp.261-329.

EISENSTEIN, Elizabeth. "The advent of printing in current historical literature: notes and comments on an elusive transformation". *American Historical Review*, v.75, n.3 (1970), pp.727-743.

_____. **The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early-modern Europe.** Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

_____. "Un unacknowledged Revolution Revisited". *American Historical Review*, v.103, n.1 (2002), pp.87-105.

EVANGELISTI, Silvia. "Memoria di antiche madri. I generi della storiografia monastica femminile in Italia (secc. XV-XVIII)". In: Cristina Seguro GRAIÑO (ed.). **La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres.** Madrid: Asociacion Cultural Al-Mudayua, 1992, pp.221-249.

_____. **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.). *Via Spiritus – Quando os frades faziam História.* Porto: 2001, pp.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*, v.17, n.1 (2011), pp.217-236.

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.

_____. "Ausência do marido e 'des-governo' da casa na época dos descobrimentos. Algumas imagens da literatura e da tratadística moral ibérica". *Cadernos Históricos* (Separata), VII (1996), pp.79-93.

_____. "História, santidade e identidade. O *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso e o seu contexto". *Via Spiritus*, n.3 (1996), pp.25-68.

_____. "Introdução". In: ANJOS, Luis dos. **Jardim de Portugal**. Porto: Campo das Letras, 1999.

_____. "Cartas de sátira e aviso: em torno dos folhetos *Malícia das mulheres e Conselho para bem casar* de Baltasar Dias". *Península*, n.1 (2004), pp.161-181.

FONSECA, Fernando Taveira da. "Notas acerca do pensamento religioso sobre a mulher". In: "A mulher na sociedade portuguesa". Actas do Colóquio (separata). Coimbra, 20 a 22 de março de 1985. Coimbra: Coimbra Editora, 1986, pp.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, pp.113-138.

FUREY, Constance. "'Intellects inflamed in Christ': Women and spiritualized scholarship in Renaissance Christianity". *The Journal of Religion*, v.84, n.1 (2004), pp.1-22.

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*, n.19 (1993), pp.59-101.

GOMES, Saul António. "Uma regra de Santa Clara de Assis de inícios do séc. XVI". *Leiria-Fátima*, Ano II, n.5 (1994), pp.139-159.

_____. "Doces obrigações. O exercício abacial no Mosteiro de Jesus de Setúbal — Séculos XVI a XVIII". *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n.9 (2009), pp.43-85.

GÓMEZ, Antonio Castillo. "La pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada". *Via Spiritus*, n.6 (1999), pp.103-119.

_____. (comp.). **Escribir y leer en el siglo de Cervantes**. Barcelona: Gedisa, 1999.

_____. "Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco". *Via Spiritus*, n.7 (2000), pp.99-122.

_____. "Escrito en prisión. Las escrituras carcelarias en los siglos XVI y XVII". *Península*, n.0 (2003), pp.147-170.

_____. **Entre la pluma y la pared: una historia social de la escritura en los Siglos de Oro**. Madrid: Akal, 2006.

GONÇALVES, Nuno da Silva. "Baltasar Teles, Cronista da Companhia de Jesus". In: CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir.). *Via Spiritus – Quando os frades faziam História*. Porto: 2001, pp.95-100.

GRAFTON, Anthony. **The footnote: a curious history**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. "Introduction". *American Historical Review*, v.103, n.1 (2002), pp.84-86.

GRAÑA CID, María del Mar. "Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI". In: GÓMEZ, Antonio Castillo (comp.). **Escribir y leer en el siglo de Cervantes**. Barcelona: Gedisa, 1999, pp.211-240

GUENEE, Bernard. "Histoires, annales, chroniques — Essai sur les genres historiques au Moyen Âge". *Annales HSS*, v.28, n.4 (1973), pp.997-1016.

HANNAY, Margaret. "The Countess of Pembroke's agency in print and scribal culture". In: JUSTICE, George e TINKER, Nathan. **Women's writing and the Circulation of Ideas: Manuscript Publication in England, 1550-1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp.17-49.

HERCULANO, Alexandre. "Os livros de linhagens". **Portugaliae Monumenta Historica - A Saeculo Octavo Post Christum usque ad Quintumdecimum**. Scriptores, volume 1, fascículo 2. Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa, 1860, pp.133-143.

HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. "El-Ksar El-Kebir. Narrativas e história sebástica na batalha dos três reis. Marrocos, 1578". *História: Questões e Debates*, n.45 (2006), pp.11-28.

HESPAÑA, António Manuel. "L'autres raisons de la politique. L'économie de la grâce". In: Jean-Frédérique Schaub (dir.). **Recherche sur l'histoire de l'État dans le monde ibérique (XV^e-XX^e siècle)**. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1993, pp.67-86.

HOWSAM, Leslie. **Old Books and New Histories**. Toronto, Buffalo, London: 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: ENTERRÍA, María Cruz García de e MESA, Alicia Cordón (eds.). **Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)**. Alcalá de

Henares, 22-27 de julho de 1996. Alcalá de Henares: Universidade de Alcalá, 1998, t. 2, pp. 845-855.

_____. "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: ARROYO, Florencio Sevilla e EZQUERRA, Carlos Alvar (eds.). **Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas**. Volume III. Madrid: Editorial Castalia, 2000, pp.641-654.

IVARS, Andrés. "Una versión castellana de la vida de Santa Coleta, por el P. Marcos de Lisboa. (*Conclusión*)". *Archivo Ibero-Americano*, n.LXI (1924), pp.385-410.

JOHNS, Adrian. **The nature of the book: print and knowledge in the making**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

_____. "How to acknowledge a revolution". *American Historical Review*, v.103, n.1 (2002), pp. 106-125.

JUSTICE, George. "Introduction". In: JUSTICE, George e TINKER, Nathan. **Women's writing and the Circulation of Ideas: Manuscript Publication in England, 1550-1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp.1-16.

KAUFMAN, Gloria. "Juan Luis Vives on the education of women". *Signs*, n.4 (1978), pp.891-896.

KELLY, Joan. "Early feminist theory and the *Querelle des femmes*, 1400-1789". *Signs*, v.8, n.1 (1982), pp.4-28.

KING, Kathryn R. "Elisabeth Singer Rowe's tactical use of print and manuscript". In: JUSTICE, George e TINKER, Nathan. **Women's writing and the Circulation of Ideas: Manuscript Publication in England, 1550-1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp.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 e VENZO, Manola Ida (a cura di). **Scritture di donne. La memoria restituita. Atti del Convegno. Roma, 23-24 marzo 2004**. Roma: Viella, 2007, pp. 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, pp.31-90.

LLAVAT, Agustí Boadas. "La filosofía de la historia en el siglo XVI: el caso de Marcos de Lisboa y España". In: **Frei Marcos de Lisboa: Cronista Franciscano e Bispo do Porto**. Atas

do colóquio, Porto, Outubro de 2001. *Revista da Faculdade de Letras*, Anexo XII (2002), pp.161-184.

LOPES, Fernando Felix. **Colectânea de Estudos de História e Literatura**. 2 vols. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1997.

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, K.J.P. **Nun'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.) e MAGALHÃES, Joaquim Romero de (coord.). **História de Portugal**. Volume III: no alvorecer da modernidade (1480-1620). Lisboa: Editorial Estampa, 1993, pp.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.

MARQUES, João Francisco. "Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das duas Primeiras Dinastias. Espiritualidade e Política". *Revista da Faculdade de Letras*, Anexo V - Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII (1993), pp.53-60.

_____. "As formas e os sentidos". In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, António Camões (coords.) e AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **História Religiosa de Portugal**. Volume 2: Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp.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 e 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.

_____. **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.

_____. **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*, n.19 (2012), pp.123-143.

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 XVI^e siècle". In: MEYER, Frédéric e VIALLET, Ludovic (dirs.). **Identités franciscaines à l'âge des Réformes.** Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005, pp.237-254.

MORUJÃO, Isabel. "Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos séculos XVII e XVIII (impressos)". *Lusitânia Sacra*, 2^a Série, n.7 (1995), p. 235-338.

_____. "Incidências de 'esperança mística' num solilóquio de soror Violante do Céu 'para a agonia da morte'". *Línguas e Literaturas*, Anexo VIII, "Os "últimos fins" na cultura ibérica (XV-XVIII)" (1997), pp.205-235.

_____. "Livros e leituras na clausura feminina de setecentos". *Línguas e Literaturas*, n.XIX (2002), p.111-170, p.135 e 139.

_____. *Por trás da grade: Poesia conventual feminina em Portugal (Sécs. XVII-XVIII).* 2005. 677f. Tese (Doutorado em Letras, na especialidade de Literatura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto.

_____. "Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa". *Via Spiritus*, n.15 (2008), pp.163-194.

NALLE, Sara T. "Literacy and culture in Early Modern Castile". *Past and Present*, n.125 (1989), pp.66-96.

NEWMAN, Barbara. **From Virile Woman to WomanChrist. 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 e 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: Ministério da Cultura, Instituto dos Museus e da Conservação e Museu Nacional do Azulejo, 2010, pp.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.

_____. **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.

PASCUA, María Isabel Toro. "Espacio escénico y simbología religiosa em los albores del teatro cortesano". *Via Spiritus*, n.7 (2000), p.123-144.

_____. "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: "Frei Marcos de Lisboa: Cronista Franciscano e Bispo do Porto". Atas do colóquio, Porto, Outubro de 2001. *Revista da Faculdade de Letras*, Anexo XII (2002), pp.105-148.

PINHO, Sebastião Tavares de. "O primeiro livro 'feminista' português (séc. XVI)". In: "A mulher na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais". Actas do Colóquio, volume II. Coimbra, 20 a 22 de março de 1985. Coimbra: Coimbra Editora, 1986, pp.203-221.

POMATA, Gianna. "Storia particolare e storia universale: in margine ad alcuni manuali di storia delle donne". *Quaderni Storici*, v.74, n.2 (1990), pp.341-385.

POMATA, Gianna e ZARRI, Gabriella (eds.). **I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco**. Atti del Convegno storico internazionale: Bologna, 8-10 dicembre, 2000. 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. 125f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

RENOUX, Christian. "Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation". *Mélanges de l'École française de Rome*, t.105, n.1 (1993), pp.177-217.

RIBEIRO, Arilda Ines Miranda. **Vestígios da educação feminina no século XVIII em Portugal**. Bela Vista: Arte & Ciência, 2002.

RIENSTRA, Debra e KINNAMON, Noel. "Circulating the Sidney-Pembroke Psalter". In: JUSTICE, George e TINKER, Nathan. **Women's writing and the Circulation of Ideas: Manuscript Publication in England, 1550-1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp.50-72.

RODRIGUES, Maria Idalina Resina. "Deambulações e inquietações em torno do Auto da Sibila Cassandra". *Via Spiritus*, n.6 (1999), pp.193-225.

RODRIGUES, Teresa Ferreira. "As Estruturas Populacionais". In: MATTOSO, José (dir.) e MAGALHÃES, Joaquim Romero de (coord.). **História de Portugal: No alvorecer da Modernidade (1480-1620)**, volume 3. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

ROGGERO, Marina. "L'alphabétisation en Italie: une conquête féminine?". *Annales HSS*, v.56, n.4-5 (2001), pp.903-925.

ROSE, Mark. "The author as a proprietor: *Donaldson vs. Beckett* and the Genealogy of Modern Authorship". *Representations*, n.23 (1988), p.51-85.

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, pp.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.). *Via Spiritus – Quando os frades faziam História*. Porto: 2001, pp.145-178.

_____. "Para a história da educação feminina em Portugal no século XVIII: a fundação e os programas pedagógicos das visitandinas". In: SILVA, F. R. da; CRUZ, M. A.; RIBEIRO, J. M.; OSSWALD, H. (Orgs.). **Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, volume 3, 2004, p.985-1001.

_____. "Entre Malagrida e Pombal: as 'Memórias' da última condessa de Atouguia". *Península*, n.2 (2005), pp.401-416.

_____. "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, pp.545-555.

SANZ HERMIDA, Jacobo. "La continuación de las *Crónicas* franciscanas de Marcos de Lisboa: fray Antonio Daza y la *Quarta parte de la Chrónica General* (Valladolid, 1611)". In: CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir.). *Via Spiritus – Quando os frades faziam História*. Porto: 2001, pp.83-92.

SARAIVA, António José e LOPES, Óscar. **História da literatura portuguesa**. Porto: Porto Editora, 2001.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **A Historiografia Portuguesa: doutrina e crítica**. Volume II. Lisboa: Editorial Verbo, 1973.

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 and London: Garland, 1999, pp.75-100.

SILVA, Ana Cristina Nogueira da e HESPANHA, António Manuel. "A identidade portuguesa". In: MATTOSO, José (dir.) e HESPANHA, António Manuel (coord.). **História de Portugal**. Volume IV: o Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, 1998, pp.19-47.

SILVA DIAS, José Sebastião da. **Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)**. Tomo I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

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.

_____. **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*, n.3 (1996), pp.163-215.

_____. **Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos**. Porto: C.I.U.H.E., 2005.

TORGAL, Luís Reis. "Acerca do significado sociopolítico da «Revolução de 1640»". *Revista de História das Ideias*, v.5 (1984), pp.301-319.

TRIGUERO, Carmen Soriano. "La reforma de las clarisas en la corona de Aragón (SS.XV-XVI)". *Revista de Historia Moderna*, n.13-14 (1995), pp.185-198.

URBANO, Carlota Miranda. "Maffeo Barberini, Urbano VIII, ou o papa poeta". *Humanitas*, n.59 (2007), pp.165-184.

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 XVII^e siècle. Culte et image**. Madri: Casa de Velázquez, 2011.

VOINIER, Sarah. "Dedicatoria y poder en unas crónicas históricas del siglo XVII". In: ARREDONDO, María Soledad; CIVIL, Pierre e MONER, Michel (eds.). **Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)**. Madri: Casa de Velázquez, 2009, pp.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: "A mulher na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais". Actas do Colóquio, volume II. Coimbra, 20 a 22 de março de 1985. Coimbra: Coimbra Editora, 1986, pp.251-270.

VON TIPPELSKIRCH, Xenia. **Sotto controllo. Letture 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 e ZARRI, Gabriella. **Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia**. Roma: Laterza, 2009.

WHITEHEAD, Barbara. "Introduction". In: WHITEHEAD, B. (ed.). **Women's education in early modern Europe: a history, 1500-1800**. New York and London: Garland, 1999, pp.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*, v.17, n.4 (1984), pp.425-448.

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

ZARRI, Gabriella e BARANDA, Nieves. "Presentazione - Presentación". In: ZARRI, Gabriella e BARANDA, Nieves. **Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc.XV-XVII**. Firenze University Press - Uned: Firenze, 2011, pp.1-11.