

Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Ricardo Manuel Alves da Silva
**Casar com Deus: vivências religiosas e
espirituais femininas na Braga Moderna**

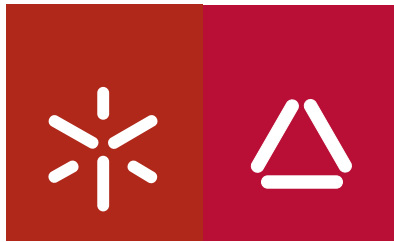
Ricardo Manuel Alves da Silva

**Casar com Deus: vivências religiosas e
espirituais femininas na Braga Moderna**

Bolsa de Investigação no âmbito do QREN-POPH – Tipologia 4.1 – Formação avançada, participado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do MCTES, com a referência SFRH/BD/44094/2008

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR





Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Ricardo Manuel Alves da Silva

**Casar com Deus: vivências religiosas e
espirituais femininas na Braga Moderna**

Tese de Doutoramento em História
Ramo de Conhecimento em Idade Moderna

Trabalho realizado sob a orientação da
Professora Doutora Maria Marta Lobo de Araújo

Setembro de 2011

DECLARAÇÃO

Nome: RICARDO MANUEL ALVES DA SILVA

Endereço Electrónico: rimalves@portugalmail.pt **Telefone:** 253 852 604

N.º do Bilhete de Identidade: 11793151

Título da Tese de Doutoramento:

Casar com Deus: vivências religiosas e espirituais femininas na Braga Moderna

Orientadora:

Professora Doutora Maria Marta Lobo de Araújo

Ano de conclusão: 2011

Ramo Científico do Doutoramento:

História – Idade Moderna

DE ACORDO COM A LEGISLAÇÃO EM VIGOR, NÃO É PERMITIDA A REPRODUÇÃO DE QUALQUER PARTE DESTA TESE.

Universidade do Minho, / /

Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

A caminhada que um trabalho desta dimensão exige levou-nos a cruzar com algumas pessoas cujo apoio, ajuda e orientação foram necessários à sua concretização. É chegado o momento de, de alguma forma, reconhecermos a sua colaboração e ajuda demonstradas.

O primeiro e mais sentido agradecimento dirigimo-lo à nossa orientadora, Professora Marta Lobo. Devemos-lhe o gosto pela investigação que desde sempre soube desenvolver, bem como o exemplo de profissionalismo e de rigor que caracteriza o seu trabalho. O empenho, a dedicação e a perseverança que marca o seu perfil profissional serviu-nos de modelo cujo seguimento possibilitou a concretização deste projecto. O estímulo nos momentos mais difíceis foi, sem dúvida, crucial para darmos seguimento à pesquisa desenvolvida, assim como todas as recomendações que se mostraram essenciais no seu desenvolvimento. Agradecemos-lhe, ainda, todo o auxílio prestado e todo o incentivo demonstrado no que se refere à nossa participação em seminários e congressos onde colhemos alguns ensinamentos importantes no âmbito da investigação.

Gostaríamos de agradecer ao Dr. Sousa Fernandes o acesso ao arquivo da Capela de Guadalupe e ao Ricardo Silva as condições que nos proporcionou durante o período em que o frequentámos.

Foi-nos possibilitada a visita e o registo fotográfico dos edifícios correspondentes aos conventos de Nossa Senhora da Conceição e de Nossa Senhora da Penha de França, pelo que estamos profundamente gratos ao Dr. Ernesto Português por todas as diligências efectuadas para que tal fosse possível, bem como pelo excelente acompanhamento que nos proporcionou no momento da visita.

Os estímulos recebidos ao longo destes anos por todas as pessoas que se interessaram pelo trabalho desenvolvido foram igualmente importantes e agradeço em especial as palavras de incentivo que a Alexandra Esteves sempre disponibilizou, sobretudo nos momentos de maior angústia causada pela necessidade de respeitar os prazos impostos institucionalmente.

À Lucília Santos agradeço não só o interesse que sempre demonstrou pelo meu trabalho, mas também as conversas que mantivemos em conjunto sobre a investigação. Ao Jorge Sousa e ao Nuno Dinis, o meu obrigado pelas indicações e conselhos informáticos de grande utilidade.

À Fundação para a Ciência e a Tecnologia, o meu agradecimento pelo apoio financeiro disponibilizado através da concessão da bolsa de investigação.

Por último, uma palavra de agradecimento à minha família pela compreensão demonstrada durante as minhas ausências.

CASAR COM DEUS: VIVÊNCIAS RELIGIOSAS E ESPIRITUAIS FEMININAS NA BRAGA MODERNA

RESUMO

Este trabalho estuda o casamento com Deus na Época Moderna em três instituições religiosas femininas bracarenses: nos conventos de Nossa Senhora dos Remédios, de Nossa Senhora da Conceição e de Nossa Senhora da Penha de França.

Procurámos compreender as diferentes vertentes da vida religiosa feminina no período assinalado, dando especial destaque às suas vivências religiosas e espirituais, sem esquecer as relações que foram estabelecidas com diversos organismos e a sociedade civil.

Enclausuradas nos conventos por vontade alheia, essas decisões foram, no entanto, ao encontro do desejo de algumas mulheres. Outras, acabaram por se adaptar àquele estilo de vida e, outras ainda, nunca aceitaram aquela imposição, degenerando o seu comportamento em manifestações de inconformismo relativamente ao estado que lhes foi destinado.

Administradoras financeiras, promotoras de contratos de exploração fundiária, gestoras de práticas associadas à morte, aglutinadoras de manifestações de fé e de devoção em torno de determinadas entidades divinas, as religiosas assumiram papéis multifacetados na clausura.

A disciplina férrea a que estavam sujeitas nem sempre foi objecto de aceitação por todas, pelo que o estilo de vida levado acabou por ser um compromisso entre as normas ditadas pelos documentos legais que enquadravam a sua existência e as relações que estabeleceram entre si e com as autoridades eclesiásticas, numa manifestação de repulsa pela imposição de determinados preceitos em alguns momentos.

Destinadas a seguir um quotidiano marcado pela oração e pela entrega total a Deus, matizaram as suas vivências com a procura de alguns momentos de recreio que, por vezes, degeneraram em manifestações de fuga à norma instituída. Outras, porém, foram acérrimas seguidoras da doutrina da Igreja, constituindo-se como exemplos de fé e de dedicação a Deus, manifestando a inteira disponibilidade para comungar das vontades do seu esposo.

Zelosas no cumprimento dos votos assumidos, algumas destas mulheres tomaram a obediência, a castidade, o silêncio e a clausura como ideais de vida a seguir, tendo-se transformado, algumas delas, em exemplos de virtude e modelos de santidade no seio das

comunidades onde viviam. A perfeição espiritual alcançada tornou-as verdadeiras esposas de Deus, cuja fidelidade aos princípios de vida cristã se traduziram na assunção de um compromisso eterno de união com Cristo.

Afastadas da sociedade, desenvolveram, contudo, mecanismos que estreitaram relações com múltiplas pessoas do século. A instituição de confrarias e a sua abertura ao exterior foi uma dessas manifestações.

ABSTRACT

This work studies the marriage to God in the Modern Era in three female religious institutions from Braga: the convent of Nossa Senhora dos Remédios, the convent of Nossa Senhora da Conceição and the convent of Nossa Senhora da Penha de França.

We tried to understand the different dimensions of the female religious life in that period, with special focus on the religious and spiritual experiences, without forgetting the relationships established with diverse organisms and the civil society.

Confined in the convents against their will, those decisions met, nevertheless, the wishes of some women. Others, ended up adjusting to that lifestyle and others never accepted that imposition, having their behaviour degenerated into manifestations of nonconformity towards the condition which was destined to them.

Financial managers, promoters of land exploitation contracts, managers of practices related to death, responsible for the agglutination of manifestations of and devotion to certain divine entities, the religious women took multifaceted roles in the monastic life.

The strict discipline they were subjected to was not always accepted by all women. Therefore, their lifestyle became a compromise between rules set by the legal documents, which defined their existence, and the relationships among them and with the ecclesiastic authorities, in a repulse manifestation against the imposition of certain precepts at times.

Destined to follow a daily routine marked by prayers and full commitment to God, they blent their experiences with the search for a few leisure moments what, sometimes, degenerated into escape manifestations towards the set rule. Others, however, were staunch followers of the church doctrine, becoming examples of faith and commitment to God, showing total desire to comply with their spouse's wishes.

Zealous in their fulfillment of the taken vows, some of these women took obedience, chastity, silence and monastic life as the ideals of life to follow, having some of them become examples of virtue and models of holiness within the communities where they lived. The spiritual perfection they attained made them true spouses of God, whose fidelity to the principles of Christian life expressed itself in the assumption of an eternal commitment of union with Christ.

They were distant from society, yet they developed mechanisms which enabled close relationships with multiple people of that century. The institution of brotherhoods and their opening to the external world was one of those manifestations.

ÍNDICE

Agradecimentos	iii
Resumo	v
Índice	ix
Lista de figuras	xiii
Lista de gráficos	xv
Lista de tabelas	xvii
Abreviaturas	xix
Introdução	1
Capítulo 1	
Braga na Época Moderna	9
Capítulo 2	
A mulher na Época Moderna	31
1- A esposa	34
2- A mãe	47
3- A religiosa	53
Capítulo 3	
Três comunidades religiosas femininas	71
1- A fundação: motivações e fundadores	73
1.1- A <i>Regra</i> : o franciscanismo	96
1.2- Os estatutos e os privilégios	105

1.3-	A população conventual	125
2-	A vida em comunidade	135
2.1-	A hierarquia	135
2.2-	As eleições	151
2.3-	O governo das casas: receitas e despesas	163
2.3.1-	As receitas	163
2.3.1.1-	Os empréstimos de dinheiro a juro	178
2.3.1.2-	Os contratos de dote	191
2.3.1.3-	Os rendimentos das propriedades fundiárias	228
2.4-	As despesas	237
2.5-	Os oficiais dos conventos	257
2.6-	A administração espiritual	261
3-	Os cenóbios e o exterior	265
3.1-	As relações com os poderes locais	265
3.1.1-	Os arcebispos	267
3.1.2-	O cabido	281
3.2-	A coroa	301
3.3-	A justiça	306

Capítulo 4

Casar com Deus	315	
1-	A entrada no convento: motivações e desejos	317
1.1-	Os requisitos de admissão	328
1.1.1-	As seculares e as educandas	335
1.2-	O noviciado	347
1.3-	A profissão	352

1.3.1-	A imposição do hábito	357
2-	Os votos solenes	364
2.1-	Obediência	364
2.2-	Castidade	367
2.3-	Pobreza	371
2.4-	Clausura	375
3-	Visitas, devassas e decretos: a fuga à norma	383
3.1-	A devoção	391
3.2-	A clausura	396
3.3-	O silêncio	408
3.4-	O vestuário	412
3.5-	O refeitório	416
3.6-	O relacionamento entre as religiosas	420
3.7-	As criadas e as noviças	428
3.8-	Organização interna / exercício dos cargos	432
3.9-	A administração material	437
3.10-	O incumprimento das disposições dos capítulos das visitas	443
4-	Exemplos de virtude	451
4.1-	Modelo de santidade	466
4.2-	Beatificação e canonização	486
5-	Sair da clausura	498
6-	A morte	513

Capítulo 5	
A devoção	533
1- Os ofícios divinos	535
2- As festas religiosas	545
2.1- As devoções particulares	559
3- A organização da devoção em confrarias	562
3.1- A assistência à alma	578
4- Os cenóbios e o exterior: laços espirituais	602
Conclusão	615
Fontes manuscritas	631
Fontes impressas	635
Bibliografia	637
Glossário	689

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Igreja do convento de Nossa Senhora da Conceição	2
Figura 2 –	Púlpito da igreja do convento da Penha de França	10
Figura 3 –	Claustro do convento da Penha de França na actualidade	32
Figura 4 –	Livro de contas da madre Antónia dos Serafins, religiosa do convento de Nossa Senhora dos Remédios (1720)	72
Figura 5 –	Túmulo da madre Custódia Maria do Sacramento, religiosa do convento de Nossa Senhora da Conceição	316
Figura 6 –	Coro alto e coro baixo da igreja do convento de Nossa Senhora da Conceição	534

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1-	Número de religiosas do convento dos Remédios (1660-1800)	128
Gráfico 2-	Rendimentos do convento dos Remédios (1763-1771)	168
Gráfico 3-	Ritmo de celebração de contratos de empréstimo de dinheiro a juro do convento dos Remédios (1700-1799)	182
Gráfico 4-	Montantes recebidos em juros pelo convento dos Remédios (1763-1771)	184
Gráfico 5-	Ritmo da celebração de contratos de empréstimo de dinheiro a juros do convento da Conceição (1630-1679)	185
Gráfico 6-	Contratos de dote celebrados no convento dos Remédios (1587-1796)	198
Gráfico 7-	Contratos de dote celebrados no convento da Conceição (1700-1759)	200
Gráfico 8-	Contratos de dote celebrados no convento da Penha de França (1725-1800)	201
Gráfico 9-	Parentesco dos dotadores das religiosas do convento dos Remédios (1587-1796)	202
Gráfico 10-	Parentesco dos dotadores das religiosas do convento da Conceição (1700-1759)	203
Gráfico 11-	Parentesco dos dotadores das religiosas do convento Penha de França (1725-1800)	203
Gráfico 12-	Despesas efectuadas no convento dos Remédios (1763-1771)	238
Gráfico 13-	Despesas com as obras no convento dos Remédios (1763-1771)	243
Gráfico 14-	Despesas com a alimentação no convento dos Remédios (1763-1771)	246
Gráfico 15-	Despesas com a enfermaria no convento dos Remédios (1763-1771)	248
Gráfico 16-	Despesas com a sacristia no convento dos Remédios (1763-1771)	250
Gráfico 17-	Despesas com a justiça no convento dos Remédios (1766-1771)	251
Gráfico 18-	Profissões realizadas no convento dos Remédios (1640-1779)	354
Gráfico 19-	Religiosas falecidas no convento dos Remédios (700-1769)	521

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 –	Festas celebradas no convento dos Remédios na segunda metade do século XVIII	546
Tabela 2 –	Festas celebradas no convento da Conceição no século XVIII	547
Tabela 3 –	Legados instituídos no convento da Conceição (1637-1763)	597
Tabela 4 –	Hábitos requeridos pelos habitantes da paróquia de S. Vitor na primeira metade do século XVIII aos conventos dos Remédios e da Conceição	609

ABREVIATURAS

ACG – Arquivo da Capela de Guadalupe

ADB – Arquivo Distrital de Braga

AMB- Arquivo Municipal de Braga

ANTT- Arquivo Nacional da Torre do Tombo

BPE- Biblioteca Pública de Évora

Introdução



Figura 1 – Igreja do convento de Nossa Senhora da Conceição

Os estudos sobre a reclusão feminina na Época Moderna vêm ganhando crescente atenção por parte da comunidade de investigadores ligados à História Religiosa, História Social e História Cultural, uma vez que se assume como um tema importante para a compreensão das vivências religiosas femininas. Procura-se, assim, entender o seu papel enquanto agentes sociais criadoras de redes de poder e de solidariedades que possibilitaram um campo de actuação particular. A mulher, tantas vezes esquecida pela História, assume-se agora como protagonista de determinados acontecimentos e como promotora de relações sociais, culturais e económicas, frequentemente reservadas aos homens.

A mulher religiosa, de quem se esperava a total clausura, obediência, pobreza e castidade, meio essencial para a santificação pessoal, é um campo em que múltiplos aspectos se encontram ainda por estudar.

Apesar de terem sido dominados pelo discurso oficial masculino, os espaços conventuais femininos representam uma escala importante de actuação e de relação de forças com o mundo masculino, assumindo contornos bem mais activos do que seria de esperar, tendo em conta o carácter normativo e prescritivo que regulava o seu quotidiano.

Embora longe de representarem focos de emancipação feminina, estas mulheres agiram de acordo com as suas conveniências, gerindo e alimentando os interesses da comunidade em relação às autoridades eclesiásticas, desautorizando-as e afrontando-as, constituindo, por vezes, um perigo para a ordem social estabelecida. Esta vertente, que aos poucos vem sendo dada a conhecer, contrasta com a imagem de mulheres dóceis, submissas e obedientes que durante muito tempo foi veiculada.

Não obstante as capacidades de actuação social feminina da Época Moderna serem restringidas pela organização patriarcal da sociedade, legitimada pela legislação e pelas instituições que enquadravam a submissão feminina, as mulheres religiosas constituíam uma excepção. Ainda que estivessem dependentes da hierarquia masculina e da legislação canónica e civil, os conventos permitiram que as suas residentes organizassem, entre si, círculos de relações, exercendo o seu próprio governo e a sua administração, conseguindo, assim, um grau relativo de independência e autonomia, que de outra forma lhes seria interdito.

O estudo destas manifestações de poder e de autonomia ganham particular relevância numa altura em que as autoridades religiosas e civis tentavam, por todos os meios, restringir as

liberdades das mulheres, reforçando o seu carácter de dependência do poder masculino, nomeadamente das mulheres religiosas, disciplinando os seus costumes e vivências.

As disposições saídas do Concílio de Trento são bem explícitas quanto ao papel das mulheres na sociedade, assim como em relação ao enquadramento social e moral a que deviam estar sujeitas.

A exclusão das mulheres das relações de sociabilidade ganhou terreno desde os inícios da Época Moderna, fruto de uma vaga de moralidade social, sustentada por reflexões filosóficas e religiosas, fundamentadas na imagem da mulher filha de Eva, tentadora e insidiosa, reduzindo, assim, o seu papel ao seio do espaço privado. O casamento e a clausura assumiram-se, desta forma, como espaços privilegiados do enquadramento da actuação social feminina, sendo mecanismos importantes na preservação da honra familiar, que se transmitia por meio da preservação das virtudes femininas.

A proliferação das instituições religiosas femininas surgiu, então, como um meio de controlo e de ordenamento social e moral. Criadas com este fim, as casas conventuais deveriam exercer um controlo e uma vigilância apertadas do comportamento das recolhidas, privando-as e protegendo-as do contacto com o elemento masculino. Não obstante, o comportamento e a actuação de muitas religiosas foram pautados por princípios que nada tinham a ver com a vivência espiritual e o ideal de mulher consagrada.

Também a preocupação com a salvação da alma por parte dos fundadores favoreceu a criação de tantos institutos. Com a criação do Purgatório, havia a possibilidade de “negociar” os pecados cometidos em vida através de intervenções exteriores e a celebração de officios divinos em louvor das almas que partiram. Os conventos, assim como muitas outras instituições, assumiam-se como agentes privilegiados no cumprimento dos sufrágios legados em testamento pelos fundadores e por outros devotos.

O cuidado relativo à reforma da conduta conventual, em meados do século XVI, imprimindo-lhe mais rigor e disciplina, procurava uma maior aproximação ao espírito cristão, encontrando, no entanto, fortes resistências por parte das recolhidas. Uma vigilância mais apertada tentava controlar os excessos vividos nos cenóbios, procurando, por outro lado, desenhar o modo de actuação do quotidiano no que se refere a todos os actos da vida conventual. Actuaram, então, as visitas pastorais, instrumento de controlo e de correcção das vivências conventuais.

No entanto, as reformas da vida conventual ficaram um pouco aquém do esperado pelas autoridades eclesiásticas. As recolhidas continuavam a viver com uma certa autonomia e liberdade. O principal efeito dos instrumentos de controlo tridentinos, que se previam que fossem disciplinadores dos fiéis, foi legar para a posteridade os desvios da conduta daquelas que fizeram da clausura o seu modo de vida. Por outro lado, estas instituições não foram totalmente eficazes no resguardo moral a que se destinavam, porque eram muitas as que não sentiam vocação, outras tinham lá sido encerradas por diversos motivos, menos os religiosos, pelo que várias mulheres aí enclausuradas não conseguiram cortar os laços com o século nem alterar as suas vivências pessoais.

O objecto de estudo deste trabalho centra-se nas comunidades religiosas dos conventos de Nossa Senhora dos Remédios, de Nossa Senhora da Conceição e de Nossa Senhora de Penha de França da cidade de Braga, enquanto instituições de recolhimento de mulheres e local de resguardo e de aperfeiçoamento das virtudes pessoais.

Procuramos entender a fundação dos conventos à luz dos princípios sociais e religiosos da Época Moderna, de forma a estabelecer as motivações dos seus fundadores, bem como as razões que potenciaram a clausura de muitas mulheres daquela época, no sentido de traçar um perfil de religiosa deste período. Os aspectos que enquadram as vivências religiosas e espirituais das mulheres em clausura mereceram, igualmente, a nossa atenção. Desse modo, foi nossa intenção escrutinar o quotidiano das religiosas, desde os momentos de devoção à realização das mais diversas tarefas que a vida em comunidade exigia. Procuramos, também, traçar o quadro ocupacional das religiosas. O funcionamento da clausura, através da definição da sua hierarquia e dos diversos mecanismos que empossavam cada uma das religiosas nos cargos de gestão, bem como as diversas tarefas de gestão patrimonial e económica foram igualmente estudados. Analisamos também as relações que se estabeleceram entre as diversas religiosas e demais população conventual, por um lado, e as instituições com quem mantinham relações, por outro. Os contactos com a sociedade civil, quer através dos laços de parentesco, quer através das ligações espirituais, também mereceram o nosso estudo, de forma a compreender as dinâmicas instaladas no seio da clausura com os agentes que rodeavam a sua existência.

Naturalmente, e porque se tratam de comunidades religiosas, os aspectos devocionais assumiram particular destaque, quer no que se refere ao quotidiano das religiosas e aos diversos actos devocionais que deveriam respeitar, quer através das relações estabelecidas com o século.

Este estudo tem como coordenadas temporais o século XVI, altura em que foi fundado o primeiro dos conventos analisados (Remédios), e os finais do século XVIII. Se o início deste arco temporal se justifica pelo facto de ser o momento em que a primeira comunidade religiosa feminina nasceu na cidade de Braga, o término deste período fundamenta-se nas alterações que se vinham fazendo sentir no que respeita à regulamentação em torno daqueles espaços, no seguimento da aplicação da política regalista da coroa, bem como nas mudanças ocorridas no seu interior, principalmente na segunda metade do século XVIII, e nas cambiantes que as invasões francesas trouxeram ao quotidiano feminino dos conventos bracarenses. O estudo apurado destas transformações extravasava os nossos objectivos inicialmente traçados, bem como a dimensão e a duração temporal disponível para a concretização deste trabalho.

O espólio documental analisado para as três instituições, decorrente da data da fundação de cada uma delas, registando quase um século de permeio entre cada um dos cenóbios, assumiu proporções diferentes. Assim, o convento dos Remédios, cuja fundação remonta ao século XVI, assumiu, neste particular, uma maior proporção decorrente da sua longa vigência institucional e da conservação do seu arquivo. A própria natureza das fontes que foram preservadas privilegiaram este instituto religioso, na medida em que permitem estudar determinadas realidades que os outros dois cenóbios aparentemente não contemplam. Destacam-se neste particular os assuntos relacionados com a justiça, as relações com o cabido, os arcebispos e a coroa, assim como a temática relacionada com a vida económica da instituição.

Apesar da qualidade e quantidade das fontes estudadas relativas ao convento dos Remédios, a documentação dos outros dois cenóbios (Conceição e Penha de França) permitiu estudar outras realidades não observáveis naquele instituto, possibilitando, desse modo, traçar um quadro mais aprofundado do que terá sido a vida religiosa feminina bracarense na Época Moderna. O convento da Conceição permitiu abordar as questões relativas aos modelos de perfeição feminina e a santidade, assuntos realmente importantes no enquadramento da temática em estudo. A morte, fim do ciclo de vida, também teve este instituto como principal enfoque, o que possibilitou

compreender o percurso de vida das religiosas, cujo fim material se consubstanciava na união espiritual com Deus.

Também o convento de Nossa Senhora da Penha de França contribuiu para traçar um conhecimento mais vasto em torno da vida conventual. O cerimonial do noviciado, da profissão e da própria morte, momentos ritualizados e simbolicamente marcantes das principais etapas da vida religiosa, deixaram nesta comunidade marcas mais visíveis.

Outras realidades foram comuns aos três institutos religiosos. Nesse sentido, foi possível perceber a evolução das mesmas na longa duração, facilitando a sua compreensão espacial e temporal, na medida em que a comparação dessas ocorrências em diferentes espaços e em momentos distintos possibilitou estabelecer as permanências e as mudanças que o agir humano, por vezes, conhece.

Por último, de referir que as três instituições estudadas tinham em comum o facto de pertencerem ao ramo franciscano, por oposição aos outros dois conventos femininos existentes na cidade que professavam a regra beneditina (convento do Salvador) e carmelita (Santa Teresa). Apesar deste critério, não contemplamos o estudo do convento de Santa Isabel, igualmente franciscano, dada a escassez do seu espólio documental. A pouquíssima documentação existente para este convento não justificava a sua inclusão.

Capítulo 1

Braga na Época Moderna



Figura 2 – Púlpito da igreja do convento da Penha de França

Enquadrada geograficamente no seio da região mais populosa do reino, a província de Entre-Douro-e-Minho, a cidade de Braga acompanhou as flutuações demográficas que se conheceram na Época Moderna e que se configuram à imagem do que foram os comportamentos populacionais do Antigo Regime: elevadas taxas de natalidade acompanhadas de taxas de mortalidade com altos índices, forte nupcialidade e elevadas taxas de abandono de crianças.

Determinar os quantitativos humanos para esta época é uma tarefa penosa, na medida em que as fontes disponíveis oferecem dados pouco precisos, referindo-se ao número de fogos, por vezes, ou de vizinhos, noutras, sem que, contudo, se possa determinar exactamente um coeficiente real para se estabelecer o número exacto de habitantes¹. Noutros casos, as fontes existentes apresentam longos hiatos temporais que impossibilitam traçar os comportamentos demográficos em termos da sua evolução².

Ainda que não possuamos valores exactos que nos permitam determinar a massa populacional de Braga no período que serve de matriz temporal ao nosso trabalho, é possível afirmar que a cidade conheceu um grande crescimento populacional ao longo do século XVI, à semelhança do que aconteceu com outras cidades portuguesas. Este crescimento repercutiu-se na própria configuração urbanística da cidade que, neste século, viu abrirem-se e alargarem-se ruas e praças, à medida que eram ocupadas, deslocando-se a teia urbana para Norte³.

¹ A propósito da dificuldade em determinar os quantitativos humanos da cidade de Braga confira-se DAVID, Henrique Manuel Pebre Rodrigues – *As crises de mortalidade no concelho de Braga (1700-1880)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1992. vol. 1. p. 37. Tese de doutoramento policopiada.

² Leia-se para este assunto SERRÃO, José Vicente – O quadro humano. In MATTOSO, José (dir.) – *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. vol. 4. p. 49-69.

³ Sobre as transformações físicas da cidade na Época Moderna leia-se MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *Braga. A Cidade e a Festa no Século XVIII*. Guimarães: NEPS. Universidade do Minho, 2003. p. 95.

A propósito da acção urbanística levada a cabo por D. Diogo de Sousa confira-se BANDEIRA, Miguel Sopas de Melo – *O espaço urbano de Braga em meados do século XVIII*. Porto: Edições Afrontamento, 2000. p. 61-62.

Silva Thadim faz uma descrição das obras que D. Diogo empreendeu na cidade durante a sua prelatura. ADB, *Diario Bracarense*, Ms. N.º 1054, fls. 262-277.

Nos finais do século XV e inícios do século XVI, a urbe conheceu um ritmo de crescimento da sua população de tal forma elevado que lhe possibilitou a duplicação do número de habitantes⁴. Ainda que este ritmo de crescimento não tenha sido contínuo, pois fora interrompido várias vezes pela ocorrência de maus anos agrícolas e pelo deflagrar de várias epidemias, o saldo final saldou-se francamente positivo⁵.

O século XVII foi um período em que se registaram várias dificuldades quanto ao crescimento populacional, as quais estiveram associadas a períodos de fome e conflitos militares, situação que se alterou no século seguinte⁶.

Porém, esta tendência registara-se, sobretudo, no perímetro urbano, porquanto o mundo rural conhecera momentos de crise mais aguda. A inversão dos papéis ocorreu no século XVIII, quando a população urbana registou uma estagnação e, em alguns casos, um decréscimo dos seus efectivos, enquanto o termo conheceu um crescimento continuado ao longo do século⁷. Este crescimento alternado justifica-se pelo facto de, no século XVIII⁸, sobretudo na segunda metade, se conhecerem vários períodos marcados por crises agrícolas, provocados pelas intempéries, pela ocorrência de febres e epidemias que determinaram uma quebra da produção e, conseqüentemente, uma alta dos preços⁹. Esta situação afastava das mesas das populações uma

⁴ Consulte-se para este assunto DURÃES, Margarida - *Herança e Sucessão. Leis, Práticas e Costumes no Termo de Braga (Séculos XVIII-XIX)*. Braga: Universidade do Minho, 2000. vol. I. p. 255. Tese de doutoramento policopiada.

⁵ No século XVI conheceram-se períodos de crise entre os anos de: 1506-1514, 1555-1560, 1570-1577, 1578-1582 e 1594-1610. Os períodos entre 1639-1651 e 1657-1662 foram os mais críticos do século XVII. Veja-se para este assunto DURÃES, Margarida – *Herança e Sucessão...*, p. 255 e 271-273.

⁶ Relativamente aos factores subjacentes ao ritmo do crescimento populacional confira-se DURÃES, Margarida – *Herança e Sucessão...*, p. 256.

A evolução da população de Braga e seu arcebispado foi analisada por Franquelim Neiva Soares. Veja-se SOARES, António Franquelim Sampaio Neiva – *A Arquidiocese de Braga no século XVII. Sociedade e mentalidades pelas visitas pastorais (1550-1700)*. Braga: Instituto de Ciências Sociais, 1997. p. 43.

⁷ As flutuações populacionais registadas em Braga no século XVIII foram estudadas por Henrique David. Leia-se DAVID, Henrique Manuel Pebre Rodrigues – *As crises de mortalidade no concelho de Braga...*, p. 37-108.

⁸ A propósito do crescimento da população em Braga ao longo do século XVIII confira-se BANDEIRA, Miguel Sopas de Melo – *O espaço urbano de Braga...*, p. 143-145.

⁹ Entre 1709 e 1712 registou-se em Braga uma grande carestia de géneros alimentícios, tendo o preço dos cereais conhecido uma subida contínua. ADB, *Diário Bracarense*, Ms. 1054, fls. 84-85.

grande variedade de bens alimentares, sobretudo daqueles que viviam na cidade, porque se encontravam em maior dependência do fornecimento dos bens de consumo e, por isso, sofriam de forma mais directa as flutuações económicas relacionadas com o sector primário¹⁰.

Este quadro demográfico era completado pela ocorrência de elevadas taxas de mortalidade que influenciavam os saldos populacionais. Nas três primeiras décadas do século XVIII, os níveis de mortalidade da população citadina foram elevados, talvez devido às dificuldades sentidas na produção agrária, das quais terão resultado situações de fome, associada ao aparecimento de febres e epidemias. A partir dos anos 30 desse século, e até à década de 70, registou-se uma acalmia no movimento ascendente da mortalidade, ainda que se conheçam alguns episódios de agravamento da situação, geralmente acompanhados por situações de diminuição da produção agrícola.

Associado às difíceis condições climatéricas conhecidas para os anos de 1769-70, altura em que se registou uma forte quebra da produção, conheceu-se um novo aumento da mortalidade na cidade de Braga e seu termo, agravado pela ocorrência de tifo. Esta situação manteve-se, pese embora a existência de anos de acalmia, até ao início do século XIX¹¹.

Apesar deste panorama, a diocese de Braga, nos inícios do século XVIII, contava com 40 mil pessoas, distribuídas por 145 mil fogos, nos 53 concelhos então existentes. A cidade possuía cerca de 14.750 habitantes, distribuídos por 3.500 fogos e cinco paróquias¹²: Cividade, São João do Souto, São José de São Lázaro, São Vítor e Sé.

Marcados por várias vicissitudes, quer naturais, quer humanas, os ritmos de crescimento populacional conheceram diferentes contornos tendo, no entanto, resultado num saldo positivo que possibilitou o crescimento do número de habitantes e, conseqüentemente, da própria cidade.

¹⁰ No que se refere aos diferentes ritmos de crescimento da população do campo e da cidade leia-se DURÃES, Margarida – *Herança e Sucessão...*, p. 276.

¹¹ Sobre os aspectos relacionados com a incidência da mortalidade leia-se DAVID, Henrique – Aspectos da mortalidade no concelho de Braga (1700-1880). A sazonalidade e as crises. *Bracara Augusta*. N.º 49:96 (1993). 75-103.

¹² Leia-se para este assunto SOARES, Maria Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo. quotidiano feminino setecentista por Braga*. Braga: Associação Comercial de Braga, 2009. p. 26.

Para meados deste século, o padre Luís Cardoso, no seu *Dicionário Geographico de Portugal*, sugere o número de 17.000 para quantificar o total de habitantes da cidade. Consulte-se para este assunto, MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *Braga. A Cidade e a Festa...*, p. 93.

Esse crescimento favoreceu a dinamização económica e social da urbe, seguindo de perto as variações de crescimento, diminuição ou estagnação que se conhecem para o reino em geral¹³.

Ao longo da Época Moderna, o tecido económico bracarense sofreu diferentes configurações. A sua natureza dependeu do momento histórico, das necessidades de consumo das suas gentes, das políticas de fomento emanadas pela coroa e da acção local dos arcebispos.

Os aspectos demográficos e a composição social da população da cidade fizeram de Braga um centro de consumo. As necessidades de culto, assim como a existência de um grupo eclesiástico e fidalgo numeroso, associado à presença de uma população flutuante, justificada pela natureza das instituições ali sediadas, decorrentes do estatuto de sede da diocese, mas também metropolitana, contribuíram para que o abastecimento da cidade fomentasse a actividade comercial. Esse facto era facilitado pela existência de um mundo rural envolvente e que, na sequência da dependência hierárquica do arcebispo, e de outros senhores, contribuía com uma fatia tributária que, associado ao envio dos excedentes de produção agrícola, possibilitava o provimento da urbe¹⁴. As necessidades das classes altas, ligadas à sua capacidade financeira, permitiram a especialização do comércio bracarense¹⁵ que alimentava o fausto da corte eclesiástica, a qual se afirmava pelo luxo do vestuário, pelo aparato e pela ostentação das

¹³ Em relação ao ritmo de crescimento da população portuguesa na Época Moderna consulte-se SERRÃO, José Vicente – O quadro humano. In MATTOSO, José (dir.) – *História de Portugal...*, p. 49-69.

¹⁴ Em termos agrícolas, Sena Freitas destaca “o melhor pão de milho, que se sabe, pouco trigo, muito vinho de enforcado, frutas, quantidade de tremoços, hortaliças, e bastante lenha; boa carne de vaca, carneiro, e porco”. Refere, ainda, a existência de lacticínios em abundância, a produção de algum azeite, limões e laranjas, bem como de muito peixe de rio e de mar. FREITAS, Bernardino José de Sena – *Memórias de Braga*. Braga: Imprensa Catholica, 1890. vol. V. p. 409.

A freguesia de Maximinos, por exemplo, abastecia a cidade de cereais, vinho e hortaliças. Leia-se a este propósito CAPELA, José Viriato – *As freguesias do distrito de Braga nas Memórias Paroquiais de 1758. A construção do imaginário minhoto setecentista*. Braga: Fundação para a Ciência e Tecnologia e Mestrado de História das Instituições e Cultura Moderna e Contemporânea, 2003. p. 187.

¹⁵ Sobre a vocação comercial bracarense leia-se CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante. Braga Nas Memórias Paroquiais de 1758*. Braga: Associação Comercial de Braga, 2002. p. 105.

cerimónias¹⁶. Por outro lado, o desenvolvimento de certas indústrias justificou a importação de um conjunto de materiais do exterior, destinados à transformação¹⁷.

O comércio bracarense conheceu, então, contornos que nos permitem considerar que a cidade estabelecera trocas comerciais com os principais mercados do reino. No século XVII, é sabido que alguns mercadores bracarenses mantinham contactos comerciais com outras localidades, nomeadamente Lisboa, o que atesta a dinâmica que este sector conheceu.

Ainda neste século, a actividade mercantil caracterizava o tecido económico da urbe, como se constata pela existência de uma feira-franca que, desde os finais do século anterior se realizava no terceiro domingo de cada mês. A acção do arcebispo D. frei Agostinho de Jesus (1588-1609) beneficiou todo este dinamismo. Reformou o mercado bracarense de forma a servir os mercadores convenientemente e apetrechou a cidade com aposentos para albergar os comerciantes de fora que afluíam à cidade. Também lhes foi dada protecção ao nível das contribuições, tendo estes apenas que pagar um montante sobre aquilo que vendessem.

As Memórias Paroquiais de 1758 referem a existência de algumas feiras onde se comercializavam, sobretudo, os produtos agrícolas que chegavam dos arredores rurais. Às segundas-feiras tinha lugar no Campo da Vinha a feira do gado e de produtos agrícolas; no dia de S. João Baptista e no seguinte realizava-se outra feira junto à capela de S. João da Ponte. Relativamente próximo da cidade, na freguesia de Celeirós, realizava-se a feira da Misericórdia, a 8 de Setembro, e prolongava-se por três dias. Aí vendiam-se produtos têxteis e gado¹⁸.

Artigos de consumo, naturalmente, ocupavam da mesma forma uma posição cimeira no conjunto dos bens transaccionáveis, quer os que vinham do exterior, quer os fornecidos pelo meio rural envolvente, como, por exemplo, os cereais¹⁹.

¹⁶ Relativamente ao luxo e à ostentação das cerimónias públicas confira-se MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *Braga. A Cidade e a Festa...*, p. 97.

¹⁷ Sobre a importação de artigos destinados à transformação leia-se CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 74-75.

¹⁸ Em relação às feiras que no século XVIII se realizavam em Braga consulte-se CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 128.

¹⁹ Confira-se para este assunto CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 83.

Braga assumia-se como um centro privilegiadamente comercial, desempenhando o papel de redistribuidor dos produtos ultramarinos que dali partiam para a toda a região envolvente. Este facto potenciou a realização de um conjunto de obras que melhoraram os seus acessos e desenvolveram as ligações.

Todo este comércio era possível, em parte, devido à existência de uma actividade industrial²⁰ capaz de alimentar estas redes de trocas, sobretudo ao nível têxtil²¹ (lãs²², linhos, algodões²³ e sedas, sendo os dois primeiros os de maior relevância), da chapelaria, das cutelarias²⁴ e dos curtumes. A cidade recebia de diversas localidades alguns desses tecidos que, depois de transformados, eram novamente enviados para fora de Braga. Esta dinâmica transformadora desenvolvia outras actividades a ela associadas, como por exemplo, a tinturaria²⁵.

O sector artesanal também se desenvolveu na urbe, nomeadamente pelas novas artérias que entretanto viu nascer, conservando ainda alguma da concentração dos ofícios distribuídos por ruas que vinham da Idade Média²⁶. A sua representatividade, em comparação com os demais sectores económicos, fica bem expressa na percentagem de profissionais que integravam o sector

²⁰ A nível industrial, Sena Freitas destaca as indústrias de chapéus, ferragens, caixas, tinteiros e copos. FREITAS, Bernardino José de Sena – *Memórias de Braga...*, vol. IV. p. 422.

²¹ O sector têxtil representava 37,7% do conjunto do sector artesanal, sendo, por isso, o mais representativo. Leia-se para este assunto GOMES, Paula Alexandra de Carvalho Sobral – *Oficiais e Confrades em Braga no Tempo de Pombal: (contributos para o estudo do movimento e organização confraternal bracarense no século XVIII)*. Braga: Universidade do Minho, 2002. p. 50. Dissertação de mestrado policopiada.

²² Sobre a indústria da lã confira-se OLIVEIRA, Aurélio de – Indústrias em Braga. A Companhia das Lãs. 1773. *Bracara Augusta*. N.º 41:91-92 (1988/89). 139-175.

²³ A introdução da indústria algodoeira em Braga datará dos finais do século XVIII inícios do século XIX. Leia-se para este assunto OLIVEIRA, Aurélio de – Indústrias de Braga. As Manufaturas têxteis (1: O algodão). *Bracara Augusta*. N.º 50:104-105 (2001/02). 41.

²⁴ Em relação à indústria das cutelarias confira-se OLIVEIRA, Aurélio de – Indústrias de Braga. VI. Os Mesteres e as Manufaturas de Cutelarias (e afins). *Bracara Augusta*. N.º 48:101-102 (1998/99). 5-14.

²⁵ Sobre o desenvolvimento da tinturaria consulte-se OLIVEIRA, Aurélio de – Municipalismo e integração económica. Braga e Guimarães na Primeira Metade de Seiscentos. *Bracara Augusta*. N.º 40:89-90 (1986/87). 265-289.

²⁶Relativamente à concentração de ofícios por rua veja-se CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 86.

secundário na segunda metade do século XVIII, num total de 64,7%, contra 9,9% para o primário e 25,3% para o terciário²⁷.

Sede de várias instituições que auxiliavam a governação espiritual e temporal, a cidade de Braga recebia um conjunto de receitas que, em alguns momentos da sua história atingiram montantes avultados. Aí se localizavam vários conventos e confrarias que, por via da sua captação de esmolas e de legados pios lhes permitiam dispor de liquidez facilitadora da actividade creditícia, cujos frutos engordavam as suas receitas. Porém, outras instituições, nomeadamente a mitra e o cabido, por força da sua primazia hierárquica, catalisavam somas monetárias bem mais importantes, sobretudo através do recebimento das rendas das propriedades que possuíam, nomeadamente com a cobrança dos dízimos²⁸. A cidade constituía-se, portanto, como um centro financeiro do arcebispado. Neste contexto assumia maior relevância a mitra e depois o cabido.

Os artigos necessários para o provimento do culto religioso destacaram-se igualmente. A indústria das sedas e a chapelaria desempenharam um papel particular na Época Moderna, em parte, pelo facto de Braga ser um centro religioso importante, onde o consumo de tecidos de luxo, nomeadamente as sedas, se documenta desde a Idade Média, ainda que não se possa determinar com exactidão os primeiros momentos em que passou a constituir-se como um sector com importância económica. No século XVIII, sobretudo na segunda metade, conheceu-se alguma dinâmica neste sector. Efectivamente, quer as alfaias religiosas, quer a inúmeras festividades que justificavam o uso daquele tecido para abrilhantar determinadas manifestações, assim como as vestes que a aristocracia envergava, terão motivado a implantação e o desenvolvimento desta indústria na região. A importância do sector é ainda atestada pelas referências às sedas

²⁷ Consulte-se para este assunto GOMES, Paula Alexandra de Carvalho Sobral – *Oficiais e Confrades...*, p. 49. Maria José Vieira, a partir das confrarias profissionais ou de mesteres, determinou que entre esta categoria os sombreireiros existiam em maior número, seguindo-se os sapateiros, os alfaiates, ourives, carpinteiros, torneiros e serralheiros. VIEIRA, Maria José de Azevedo Flores da Costa – *A Confraria do Menino Deus e a Paróquia de Maximinos (1700-1850). População, Sociedade e Assistência*. Braga: Universidade do Minho, 1994. p. 87. Dissertação de mestrado policopiada.

²⁸ Sobre a cobrança dos dízimos leia-se CAPELA, José Viriato – *Igreja, Sociedade e Estado na partilha dos bens eclesiásticos*. In IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga: Universidade Católica, 1990. vol. II/2. p. 456.

bracarenses em Lisboa, mas também pela expansão dos sirgueiros para fora da rua do Souto, onde inicialmente se tinham instalado²⁹, o que atesta o crescimento do sector.

Porém, o desenvolvimento das manufacturas também se fez sentir na cidade, em parte para alimentar o volumoso comércio, sobretudo a partir dos inícios do século XVII. Foi nesta época, por exemplo, que se introduziu o fabrico de curtumes na urbe, vindo esta actividade a assumir maior importância na segunda metade do século XVIII no contexto das medidas económicas tomadas por Pombal, como se depreende da instalação de unidades fora da cidade, justificado, naturalmente, pelo seu crescimento e pelo aumento da sua população. Os couros bracarenses estendiam-se, assim, por toda a região, conhecendo-se também a sua exportação, sobretudo para a Galiza³⁰.

As informações sobre a sociedade bracarense nas Memórias Paroquiais são escassas. Porém, nelas figuram os rendimentos que algumas dignidades usufruíam, decorrentes do direito de padroado que lhes assistia. Sendo estes rendimentos a base do poder económico e social dos grupos sociais privilegiados, podemos tentar estabelecer uma hierarquia que configurava as relações desses membros. No topo da hierarquia, recebendo uma maior fatia dos rendimentos paroquiais, encontrava-se a mitra, seguida pelo cabido e pelas dignidades eclesiásticas. O padroado laico é muito reduzido, contando-se apenas dois padroeiros: a coroa e o conde de Redondo³¹. Parece, portanto, que o poder económico circulava entre as mãos do corpo social constituído pelos membros do clero que, desta forma, se assumiam como uma das principais forças económicas da cidade.

Apesar do dinamismo comercial e industrial anteriormente traçado, a sua configuração resume-se à pequena loja-oficina que funcionava, muitas vezes, na dependência das dinâmicas económicas portuenses. Desta cidade vinham alguns produtos e matérias-primas de que

²⁹ Consulte-se para este assunto OLIVEIRA, Aurélio de – Indústrias de Braga. *Bracara Augusta*. N.º 51:106 (2003). 289.

³⁰ OLIVEIRA, Aurélio de – Indústrias de Braga. As primeiras manufacturas de curtumes. *Bracara Augusta*. N.º 39:87-88 (1985). 224.

³¹ Confira-se CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 133-138.

necessitavam e para onde iam as manufacturas, sobretudo se se destinavam ao exterior³². Era através dos portos marítimos que a cidade se assumia como o principal pólo receptor e emissor de artigos destinados ao comércio no norte do reino.

Com uma densidade inferior à conhecida para o meio urbano, a população rural do concelho de Braga distribuía-se por 58 paróquias. Dedicava-se, sobretudo, à prática agrícola³³, trabalhando as terras do cabido, dos membros da mitra, dos mosteiros, capelas, confrarias e igrejas da cidade e seu termo. No século XVIII, também a Câmara Municipal se assumiu como proprietária de algumas dessas terras, completando assim o conjunto dos enfiteutas que exerciam o domínio fiscal sobre a massa camponesa³⁴.

O sistema de posse e de exploração da terra enquadrava, desse modo, as relações económicas entre o campo e a cidade, sendo aquele o principal fornecedor dos bens de primeira necessidade da urbe, assim como o contribuidor a nível fiscal, que engrossava as somas financeiras que os grupos dominantes detinham.

Com um tecido económico diversificado³⁵, a cidade de Braga afirmou-se no norte de Portugal como um centro económico importante, antecedido do Porto. Todavia, as funções religiosas que assumia, faziam dela um centro urbano de referência nacional.

A sociedade de ordens do Antigo Regime estruturava os grupos sociais em escalas hierárquicas bem definidas, quer pelo estatuto económico-profissional, quer jurídico, ao qual estava associado um conjunto de direitos e de deveres diferenciados segundo o grau que lhe era

³² Sobre a dependência económica de Braga em relação ao Porto consulte-se CAPELA, José Viriato – O Município de Braga de 1750 a 1834. O Governo e a Administração Económica e Financeira. *Bracara Augusta*. N.º 41:91-92 (1988/89). 227-228.

³³ A dependência da prática agrícola destas populações fragilizava a sua segurança económica, pois dependia em larga medida das condições climatéricas que nem sempre eram favoráveis à produção. Em Julho de 1760, por exemplo, as fortes chuvas que se fizeram sentir por volta do dia cinco daquele mês arrasaram muitas searas. Consulte-se PEIXOTO, Inácio José – *Memórias particulares*. Braga: Arquivo Distrital de Braga, 1992. p. 52

³⁴ A propósito da composição social dos proprietários fundiários leia-se CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 87-89.

³⁵ Como forma de fomentar a agricultura e a indústria, em 1793, D. frei Caetano Brandão atribuiu prémios a favor do cultivo das terras e das artes mecânicas. Confira-se PEIXOTO, Inácio José – *Memórias particulares...*, p. 141.

conferido. Estes direitos determinavam as relações entre os diversos grupos e definiam as redes de dependência entre eles.

A sociedade bracarense do Antigo Regime conheceu o mesmo sistema de valores, embora se apresente como um caso particular dada a especificidade do seu estatuto de sede de Arcebispado e *Primaz das Hespanhas*. Este facto determinou que o clero fosse o grupo social que concentrava um maior conjunto de direitos e de privilégios sendo, inclusive, o principal proprietário, logo, o principal cobrador fiscal. Esta configuração económica e social fez estender o poder do clero e da nobreza, que partilhava com ela muitos dos privilégios e direitos³⁶.

Ainda que o clero possuísse um estatuto de primazia em Braga, a aristocracia estava bem implantada na urbe, pelo menos no século XVIII, sendo um dos municípios mais aristocráticos em Portugal. “Em Braga concentram-se sem dúvida, os elementos das mais poderosas elites da sociedade portuguesa do Antigo Regime”³⁷.

Associado às actividades aí desenvolvidas, nomeadamente o comércio e a indústria, cujo florescimento se justificou, em grande medida, pela natureza da composição social e pelas funções eclesíásticas decorrentes do estatuto político-administrativo, conheceu-se uma população burguesa, também ela numerosa.

Cientes dos seus privilégios, os grupos dominantes, clero e nobreza, procuraram manter a todo o custo o exercício dos cargos políticos de maior relevância, impedindo assim a ascensão social de outros estratos: a burguesia. Porém, os arcebispos D. José (1741-1756) e D. Gaspar de Bragança (1758-1789), no âmbito da centralização do poder real, de que foram exímios executores, apoiaram-se nos letrados burgueses que, por essa via, ascenderam à categoria nobre. A ascensão social destes estratos promovia-se, de facto, à custa dos interesses políticos que, dessa forma, coarctavam as vastas prerrogativas detidas pela nobreza local. A ofensiva da nobreza ocorreu depois da abolição das donatarias (1790-1792), num contexto já bastante diferente, na

³⁶ Sobre os privilégios dos grupos sociais dominantes e das redes de relações de dependência entre eles leia-se DURÃES, Margarida – *Herança e Sucessão...*, p. 290, 309 e 311.

³⁷ CAPELA, José Viriato – *O Município de Braga de 1750 a 1834...*, p. 224.

medida em que a concorrência dos novos grupos letrados dificultou a tentativa do movimento de inflexão³⁸.

Dependente dos interesses e dos poderes dos grupos dominantes, o povo estava subjogado ao poder senhorial exercido quer pelo arcebispo, quer pelos senhores que, principais detentores fundiários, reduziram as relações sociais a uma completa dependência do mundo rural ao mundo urbano³⁹.

A religiosidade portuguesa no século XVIII foi feita, sobretudo, através de grandes manifestações públicas, enquadradas nas instituições que organizavam e promoviam as devoções dos fiéis. Estas instituições tiveram como função orientar as práticas devocionais, pretendendo alicerçar nessas manifestações a filosofia doutrinal e submeter a vida das populações ao controlo moral que a Igreja definira.

Braga possuía um conjunto de instituições que procuravam materializar essa vocação orientadora das manifestações religiosas e das vivências espirituais. Desde logo tinha um corpo eclesiástico numeroso. Deficientemente distribuído, pois a sua concentração na cidade contrastava com a falta de efectivos nas zonas mais afastadas, contribuía para que o exagero da população eclesiástica bracarense fosse assumido pelo arcebispo D. José de Bragança na sua *Relação ad Limina* de 1747⁴⁰.

Dar provimento aos legados instituídos, expressos num elevado número de missas em intenção das almas, permitia que os párocos cumprissem uma das suas funções enquanto ministros de Deus na terra. Ao lado deste clero secular, contabilizado em 292 efectivos em 1709, em Braga e seu termo, existia também uma numerosa população distribuída por comunidades religiosas masculinas e femininas, num total superior a meio milhar de ingressos em meados do século XVIII, cujo papel na disseminação e promoção espiritual está ainda por avaliar. A par desta

³⁸ Sobre a composição social dos oficiais da câmara de Braga consulte-se CAPELA, José Viriato - Braga, um Município Fidalgo – As lutas pelo controlo da câmara entre 1750 e 1834. *Cadernos do Noroeste*. N.º 2:2-3 (1989). 308.

³⁹ Sobre as relações entre o mundo rural e urbano confira-se CAPELA, José Viriato – O Município de Braga de 1750 a 1834..., p. 253-265.

⁴⁰ A deficiente distribuição do clero pela diocese encontra-se estudada em CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 150.

função espiritual, sobretudo as comunidades masculinas exerciam um importante papel ao nível do ensino e da doutrinação dos fiéis, através da pregação e da confissão⁴¹.

Os efectivos eclesiásticos acima referidos, segundo José Viriato Capela, sofreram um decréscimo na segunda metade do século XVIII, em resultado das proibições da fundação de novas casas, da restrição à entrada de noviças emanada por D. José I e do clima espiritual e social menos propício ao ideal de vida comunitária. Por outro lado, a própria instituição da Igreja nada fez para que a situação se invertesse, ainda que nos finais daquele século Braga registasse uma das mais elevadas taxas de concentração eclesiástica⁴².

Particularmente afectadas foram as comunidades eclesiásticas regulares, tendo as quebras provocado uma diminuição daquela população para metade do registado em meados do século. Além das razões anteriormente referidas, não se podem menosprezar os reflexos da legislação pombalina nestas casas, em termos económicos⁴³.

A população eclesiástica servia-se de um conjunto de infra-estruturas que auxiliavam a sua acção pastoral. Um número elevado de igrejas e de capelas assumia particular relevo neste âmbito⁴⁴. Com uma quantidade diversa de altares por igreja, desde um mínimo de três altares para as igrejas mais pequenas, até ao total de sete nas maiores, como, por exemplo, na igreja do convento dos Remédios, e 35 na Sé, onde se rezavam mais de 30.000 missas anuais, as devoções populares eram enquadradas e fomentadas através da realização dos ofícios divinos e de inúmeras festas religiosas em honra dos santos venerados. A par dos altares, um numeroso conjunto de confrarias e irmandades organizava a prática das devoções e respondia à satisfação dos sufrágios instituídos⁴⁵.

⁴¹ Em relação ao papel doutrinador do clero consulte-se CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 151-152.

⁴² Leia-se para este assunto CAPELA, José Viriato – Igreja, Sociedade e Estado..., p. 421-488.

⁴³ Sobre a decadência dos efectivos destas instituições consulte-se CAPELA, José Viriato – Igreja, Sociedade e Estado..., p. 421-488.

⁴⁴ Destacava-se, neste âmbito, a freguesia da Sé. CAPELA, José Viriato – *As freguesias do distrito de Braga...*, p. 195-197.

⁴⁵ Uma análise destas instituições encontra-se em CAPELA, José Viriato e FERRERA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 163.

Fortemente impulsionadas no século XVII, as confrarias cumpriram um importante papel de organização e enquadramento religiosos da vida dos fiéis, ao ponto de todos, ou quase todos, estarem envolvidos na vida confraternal ou dela beneficiarem, sobretudo na hora da morte. Não pertencer a nenhuma confraria era sinónimo de marginalização e de pobreza, não comungando das vivências sociais e espirituais que a pertença a tais organismos favorecia. Braga não constituiu excepção e, segundo as informações constantes nas Memórias Paroquiais de 1758, cruzadas com os dados das Memórias de 1747-51, é possível afirmar que existiam 87 confrarias nas paróquias urbanas bracarenses⁴⁶ nesse momento. Esse movimento conheceu uma inflexão com a política regalista do Marquês de Pombal. Do seu conjunto, 36,8% eram dedicadas à devoção de Nossa Senhora, 31% dos Santos e 32,2% repartiam-se pelas devoções às Virgens Mártires, Almas, Paixão, Santíssimo Sacramento e Santíssima Trindade⁴⁷. Encontravam-se erigidas por toda a cidade e termo, nas igrejas paroquiais, nas capelas, na Sé e nos conventos.

O conjunto das devoções que espelhavam a espiritualidade do homem moderno bracarense torna-se evidente no conjunto alargado de altares existentes nas muitas capelas e igrejas existentes. As devoções da Paixão de Cristo, Mariana e do Santíssimo Sacramento da Eucaristia ocuparam, desde o século XVI, um lugar importante nas intenções espirituais dos católicos bracarenses.

A Sé era o local de excelência de implantação destas devoções. Servia também irradiação para outros altares da cidade⁴⁸.

Sede de arcebispado, a presença da corte eclesiástica naturalmente moldou as crenças e as práticas religiosas dos bracarenses que sentiam no seu quotidiano o jugo que os arcebispos exerciam sobre eles, sobretudo em termos espirituais. Período particularmente asfixiante no que respeita às vivências religiosas foi o que correspondeu à prelatura de D. José de Bragança que, determinado a reformar os costumes dos fiéis da sua diocese, imprimiu um maior zelo na vigilância e no controlo dos costumes, das práticas e das vivências religiosas⁴⁹.

⁴⁶ Confira-se CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 178.

⁴⁷ Estes valores foram apresentados em GOMES, Paula Alexandra de Carvalho Sobral – *Oficiais e Confrades...*, p. 128.

⁴⁸ Sobre as devoções invocadas pelas confrarias e pelos altares leia-se CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 173.

⁴⁹ Veja-se para este assunto SOARES, Maria Ivone da Paz Soares – *e a sombra se fez verbo...*, p. 66.

Para além do poder religioso, em Braga, os arcebispos tinham também poder civil. Em 1472, D. Afonso V e o arcebispo D. Luís Pires (1468-1480) firmaram um contrato em que se materializava a transferência de toda a justiça civil e crime da cidade e seus coutos, do monarca para os prelados bracarenses⁵⁰. Permitiram, no entanto, a reserva do direito de apelação e agravo para os tribunais da coroa⁵¹, restituindo-lhe uma prerrogativa atribuída pelos condes D. Henrique e D. Teresa, a 12 de Abril de 1112, e que fora suprimida por D. João I em Janeiro de 1402, no seguimento da política da extinção dos senhorios eclesiásticos levada a cabo por aquele monarca⁵². Este contrato deu origem ao início do exercício do poder civil nas pessoas dos arcebispos que, dessa forma, detinham um amplo núcleo de poderes que os tornavam senhores de direito e de facto sobre a cidade e seu termo, e sobre as almas que habitavam esse espaço, cujo exercício se manifestava no *Tribunal da Relação Eclesiástica*⁵³. Deles dependiam, portanto, a organização administrativa e judicial da cidade, assumindo-se como a autoridade suprema naquele espaço geográfico, tornando-se Braga num município senhorial⁵⁴.

A Igreja, na Época Moderna, era um pólo político autónomo enorme, segundo António Manuel Hespanha. Exercia o seu poder com bastante eficácia, resultante da sua autonomia de governo. Como dispunha de direito próprio – direito canónico - através das ordenações do reino, tinha vigência de âmbito temporal. O seu poder era limitado pela capacidade de recurso para o rei, bem

⁵⁰ Segundo Manuel Alvarenga, este foi o segundo contrato desta natureza celebrado, pois já em 1420 D. João I atribuiu a jurisdição de Braga e seu termo aos prelados bracarenses. ALVARENGA, Manuel José Correia – *Braga Triunfante*. Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1742. p. 33.

⁵¹ Confirma-se CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 64.

⁵² Leia-se para este assunto MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *Braga. A cidade e a Festa...*, p. 93.

⁵³ O Tribunal da Relação bracarense foi abolido em 1790 no contexto das controvérsias entre a justiça régia e eclesiástica que o regalismo potenciou. Veja-se para este assunto CAPELA, José Viriato – A Relação Bracarense (séc. XV-1790). Apogeu e crise de uma singular instituição judiciária portuguesa. *Bracara Augusta*. N.º 49:103 (2000). 198-199.

⁵⁴ Não obstante as prerrogativas atribuídas aos prelados bracarenses por D. Afonso V, D. Manuel I, em 1519, e D. João III, em 1527, agiram no sentido de interferir na jurisdição de Braga. Tentativas que foram combatidas por D. Diogo de Sousa que, segundo José Augusto Ferreira, era irredutível na defesa dos direitos da sua igreja. FERREIRA, José Augusto – *Fastos episcopais da igreja primacial de Braga (sec. III- sec. XX)*. Braga: Edição da Mitra Bracarense, 1934. vol. II. p. 397-399.

como o beneplácito e o padroado régio⁵⁵. Braga assumia-se como um caso paradigmático e representativo dessa realidade, como já mencionámos.

Porém, uma instituição de cariz eminentemente civil era corporizada pela existência da Câmara Municipal. No entanto, este órgão funcionava na dependência da autoridade dos prelados, na medida em que interferiam na eleição dos oficiais daquele organismo⁵⁶. Porém, esta dependência não representava, necessariamente, subserviência. São conhecidos alguns casos em que a câmara tomou posições diversas em relação aos arcebispos. Por outro lado, em matéria económica, os regedores governavam a cidade com alguma autonomia, concedendo licenças várias, celebrando múltiplos contratos com os fornecedores de diversos artigos alimentares, fixando os preços dos géneros de consumo e sua fiscalização, entre outras competências⁵⁷. A edilidade bracarense exercia, ainda, amplas funções ao nível do policiamento, cobrança fiscal, organização de cerimónias públicas como as festas e as procissões, assim como a gestão e fiscalização das obras públicas⁵⁸.

No entanto, os oficiais da câmara, em diversos momentos, deixavam transparecer o peso do jugo do poder senhorial sobre o exercício das suas funções, como se constata da necessidade que os regedores tinham de justificar as faltas às sessões da câmara ou de solicitar a permissão para se ausentarem, a fim de tratarem de negócios e, em casos extremos, da obrigatoriedade de pagarem uma multa pela ausência. Factos estes que se registavam com menor frequência no Porto, o que atestava em Braga uma certa dependência daquele organismo em relação aos prelados⁵⁹.

⁵⁵ Sobre o âmbito do poder da Igreja e as suas limitações leia-se HESPANHA, António Manuel - A igreja. In MATTOSO, José (dir.) – *História de Portugal...*, vol. 4. p. 287-290.

⁵⁶ Também foram os prelados bracarense que, em 1672, solicitaram a presença de um juiz de fora na cidade e, em 1685, criaram o cargo de tesoureiro da câmara. FREITAS, Bernardino José de Sena – *Memórias de Braga...*, vol. II, p. 362-363.

⁵⁷ Veja-se para este assunto SILVA, Francisco Ribeiro da – Senhorio e municipalismo em Braga ao tempo de D. frei Bartolomeu dos Mártires. In IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA..., p. 11 e 14.

⁵⁸ Sobre as competências dos oficiais da câmara consulte-se MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *Braga. A Cidade e a Festa...*, p. 93.

⁵⁹ Consulte-se para esta matéria SILVA, Francisco Ribeiro da – Senhorio e municipalismo em Braga..., p. 12-13.

Estamos, portanto, perante uma entidade em que a convivência municipal e senhorial caminhou de braço dado durante toda a Época Moderna. “Até cerca de 1810 – data redonda – o município bracarense aparece-nos perfeitamente configurado como mero órgão arcebispal de governo político-económico da cidade e seu termo”⁶⁰. Tal situação alterar-se-á aquando da separação do senhorio temporal e eclesiástico, nos finais do século XVIII.

Ainda que D. Afonso V tenha transferido uma ampla gama de poderes para os prelados bracarenses, não abdicou totalmente da sua soberania. As leis do reino eram aplicadas em Braga. Na mesma linha de continuação do exercício do poder real em todos os domínios do reino, em contexto de mobilização do exército para a guerra, as terras do arcebispo não estavam isentas de tais obrigações.

Os monarcas intervieram, ainda, noutras ocasiões, sobre as mais variadas formas, nomeadamente através da cobrança das sisas e do exercício do direito de apelação de última instância. Porém, a intervenção real através das chancelarias régias, comparada com aquela que se conhece para outras cidades submetidas directamente à autoridade da coroa, é bem menor.⁶¹ Em termos administrativos, este facto facilitava a resolução de um conjunto de complicações de carácter judicial e até burocrático, na medida em que o poder senhorial podia mais rapidamente expedir os diversos assuntos em questão⁶², dispensando a intervenção da coroa, necessariamente morosa devido à complexa máquina administrativa que o poder central representava e cuja distância geográfica em nada contribuía para aligeirar.

A origem social dos membros destes órgãos foi diversa ao longo dos tempos. Em relação à Câmara Municipal, até cerca de 1630, os seus corpos eram recrutados entre a gente mais ilustre e notável da cidade, nomeadamente entre aqueles que possuíam títulos académicos. A partir daquela data, deixou de haver referência da presença de gente daquela qualidade nas pautas eleitorais. A sua ausência atesta a ascendência e a monopolização dos cargos municipais por parte da aristocracia.

⁶⁰ CAPELA, José Viriato – Braga, um Município Fidalgo..., p. 336.

⁶¹ Sobre a interferência da coroa no governo e administração da cidade confira-se SILVA, Francisco Ribeiro da – Senhorio e municipalismo em Braga..., p. 8-9.

⁶² Leia-se para este assunto SILVA, Francisco Ribeiro da – Senhorio e municipalismo em Braga..., p. 10.

A secundarização política a que os letrados foram sujeitos, associada ao aumento dos impostos que nos concelhos se registou na década de trinta do século XVII, serviu de sustentação ao ambiente de tensão e revolta social que se viveu em Braga naquele período, momento em que a preeminência da fidalguia foi particularmente sentida, sobretudo no contexto do apoio que prestaram, juntamente com o arcebispo, à causa castelhana.

Esta configuração social do corpo administrativo bracarense saiu reforçada pelo Estado da Restauração, conhecendo-se uma ligeira alteração em meados do século XVIII, altura em que os arcebispos D. José e D. Gaspar de Bragança permitiram que os letrados recuperassem algum relevo político ao assumirem os cargos da almotaçaria⁶³.

Palco de conquista de grandes benefícios económicos e sociais que o exercício dos cargos possibilitava⁶⁴, a câmara funcionou com uma oportunidade de distinção social dos seus membros, facto que propiciou uma aguerrida defesa e controlo da posse dos seus lugares por parte dos elementos da aristocracia local. Esta defesa afastou outros estratos sociais do seu desempenho, facto que proporcionou a monopolização do exercício do poder, ao ponto de, segundo José Viriato Capela, a ocupação dos seus cargos proporcionar honra e dignidade como nenhuma outra congénere da região a Norte do Douro⁶⁵.

O arcebispo exercia o seu domínio temporal na cidade e seu termo, e nos 13 coutos então existentes. Contrariamente, o poder metropolitano alargava-se às dioceses sufragâneas, o que lhe permitia organizar os seus concílios provinciais e, nesse contexto, chamar a si, através do Tribunal da Relação Eclesiástica, as apelações e os agravos das dioceses sobre as quais exercia esse poder.

O poder secular dos arcebispos exerceu-se através da nomeação dos oficiais camarários, judiciais e militares, estendendo ainda a sua jurisdição sobre seis paróquias urbanas. O seu governo e administração contavam com uma complexa máquina administrativa e pastoral que, a partir da cidade se estendia a todo o território.

⁶³ A origem social dos membros da Câmara Municipal de Braga e as lutas pela emancipação levadas a cabo ao longo dos séculos XVIII e XIX encontra-se analisada em CAPELA, José Viriato e CUNHA, Ana - *Braga Triunfante...*, p. 71.

⁶⁴ Relativamente aos benefícios pertencentes aos membros da câmara leia-se CAPELA, José Viriato – Braga, um Município Fidalgo..., p. 301.

⁶⁵ Consulte-se CAPELA, José Viriato – Braga, um Município Fidalgo..., p. 301.

As competências do arcebispo consistiam no poder de nomear os oficiais que compunham o governo eclesiástico e secular da diocese, bem como aqueles que corporizavam o senhorio temporal do prelado, prover os benefícios eclesiásticos e temporais pelos quais respondia, assim como os oficiais do Paço e da Sé.

O *Tribunal da Relação e Auditório Eclesiástico*, principal órgão de governo da diocese, era presidido pelo arcebispo.

A organização do seu governo contava com o auxílio do principal texto orgânico da diocese, as Constituições Sinodais, que definiam as competências e tarefas dos diversos ofícios e os procedimentos judiciais dos tribunais, espelhando estes documentos as orientações papais, canónicas e conciliares, entretanto emanadas⁶⁶. Era através destes instrumentos que o arcebispo fazia sentir o peso da sua autoridade e estruturava e hierarquizava as relações de poder no espaço diocesano.

A estirpe dos arcebispos que compuseram a mitra bracarense contribuía para prestigiar a diocese. Afectos a grandes figuras públicas, ligados a famílias tituladas, nomeadamente a família real, os prelados constituíam, assim, um elemento de enobrecimento do arcebispado. Portadores, por vezes, dos mais elevados títulos académicos, a escolha dos prelados, ainda que sujeita aos interesses políticos e eclesiásticos portugueses, obedeceu a critérios de selecção⁶⁷. Esses critérios, ainda que inconscientemente, contribuíram para a afirmação da mitra bracarense entre as dioceses portuguesas⁶⁸, permitindo responder aos diversos desafios que as transformações sociais e religiosas foram impondo no espaço diocesano.

Nos períodos de vacância ou de incapacidade do arcebispo, o cabido chamava a si todos estes poderes, dando continuidade aos destinos da diocese⁶⁹. Também o seu corpo social

⁶⁶ Sobre o poder temporal do arcebispo leia-se CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 57-58.

⁶⁷ As influências familiares e as redes de clientelismo que influenciaram a eleição dos diversos prelados das dioceses portuguesas foram estudadas por Pedro Paiva. Leia-se PAIVA, José Pedro – *Os Bispos de Portugal e do Império. 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. p. 213-288.

⁶⁸ Consulte-se para este assunto CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 62-63.

⁶⁹ A diocese contava com cinco comarcas eclesiásticas: Braga, Valença, Vila Real, Chaves e Moncorvo. Em termos de administração pastoral, estava dividida em 25 áreas visitacionais, cujos visitadores eram responsáveis pela

contribuía para o enobrecimento da instituição, na medida em que o recrutamento dos seus efectivos era feito entre a principal nobreza e fidalguia da cidade. Aliás, as elites locais fizeram daquele órgão o palco de afirmação local⁷⁰.

Ainda que estas duas instituições se complementassem no que se refere ao exercício do poder na cidade, conhecem-se vários momentos em que as suas relações as puseram de costas voltadas. Os diversos conflitos foram causados pelas tentativas do cabido e dos prelados em se assenhorem de poderes, rendimentos ou procedências protocolares que não lhes estavam adstritas⁷¹.

Braga destacava-se, também, pela qualidade das suas instituições de ensino eclesiástico, fazendo da urbe um importante centro de ensino teológico, filosófico e humanístico⁷².

A cidade contava com um conjunto de outras instituições, de cariz sócio-religioso, nomeadamente as comunidades religiosas masculinas e femininas, sobretudo estas últimas, que se constituíram como redutos de protecção da nobreza e fidalguia que aí encontrava refúgio e conservação do seu estado e das suas famílias. Já o hospital e a misericórdia estavam mais vocacionados para a assistência aos pobres, marginais, órfãos, peregrinos, presos, doentes e viúvas⁷³.

auscultação do estado espiritual e material dos fiéis e das estruturas materiais que auxiliavam a vida religiosa. Veja-se para este assunto CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 58.

⁷⁰ Uma breve resenha histórica do cabido encontra-se em BANDEIRA, Miguel Sopas de Melo – *O espaço urbano de Braga...*, p. 82-87.

⁷¹ Veja-se para este assunto VAZ, Luís – *O Cabido de Braga, 1071 a 1971*. Braga: Editor José Dias de Castro, 1971. p. 237-262.

⁷² CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 67.

A propósito da criação das instituições de ensino em Braga na Época Moderna confira-se MARQUES, José – Braga. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir) - *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 232.

⁷³ Uma análise da acção da misericórdia de Braga encontra-se em CASTRO, Maria de Fátima – *A Misericórdia de Braga. Assistência Material e Espiritual*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2006. vol. III. p. 225-260, 269-280.

A localização dos institutos religiosos, geralmente periférica em relação ao tecido urbano medieval, decorreu da sua chegada tardia à cidade, quando esta se expandiu extramuros⁷⁴. Por outro lado, a natureza de algumas destas instituições assim o determinava. Por exemplo, os conventos femininos, por força da imposição da clausura tiveram de expurgar os contactos com o mundo secular. Por esta razão, procuravam erigir os seus edifícios em espaços mais isolados, embora próximos dos aglomerados populacionais que, dessa forma, lhes garantiam alguma segurança.

Na Época Moderna, Braga contava com sete conventos masculinos: convento de Religiosos Menores de S. Francisco (1533); colégio de religiosos da Companhia de Jesus (1560); convento de Montariol (1562); colégio do Seminário (1571); convento de religiosos Eremitas Calçados de Santo Agostinho (1596); convento dos religiosos Carmelitas Descalços (1654); e casa da congregação do Oratório de S. Felipe de Neri (1687). Contava, ainda, com seis conventos femininos: Nossa Senhora dos Remédios (1544); convento do Salvador (1602); Nossa Senhora da Conceição (1625); Nossa Senhora da Penha de França (1727); convento de Santa Teresa (1763); e convento de Santa Isabel (1769)⁷⁵.

Embora a figura do arcebispo se apresentasse como o principal detentor do poder, o cabido sempre disputou essa prerrogativa, sobretudo em períodos de *Sé Vaga*, alturas em que procurava apropriar-se de alguns poderes que cabiam aos prelados. Também a câmara de Braga, em diversos momentos, procurou afirmar-se como detentora de determinadas competências e, assim, imprimir o seu cunho governativo à cidade, fazendo uso dos poderes que lhe assistiam.

O poder das instituições bracarenses foi, assim, exercido em diversos momentos em contextos de cooperação, mas também de conflito, noutros.

⁷⁴ Sobre a expansão das instituições para fora das muralhas da cidade consulte-se CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante...*, p. 69.

⁷⁵ Consulte-se SOARES, Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo...*, p. 306-309.

Capítulo 2

A mulher na Época Moderna



Figura 3 - Claustro do convento da Penha de França na actualidade

Olhada de diferentes ângulos ao longo dos tempos, segundo os valores e os preceitos morais e sociais vigentes em cada época e em cada sociedade, a mulher ocupou diferentes estatutos, desempenhou papéis distintos e o seu valor foi considerado de múltiplas formas dependendo do grupo social a que pertencia.

Da diversidade de considerações que a sociedade masculina teceu a seu respeito, resultaram algumas convergências que mais se aproximavam de leis sociais das quais o valor, a consideração e o estatuto, nomeadamente jurídico, definiam a sua pessoa. Desde sempre associada ao elemento masculino, a mulher, desde que nascia, passava a ser definida em relação a um homem: o pai, em primeiro lugar, e de quem se esperava que assegurasse a sua sobrevivência enquanto fosse solteira; o irmão, que na ausência do pai assumia as suas funções; e o marido, que passava a ser o seu protector depois do matrimónio.

“[...] Dado que o papel da mulher era encarado em termos da sua relação sexual e económica com os homens, a sociedade masculina não oferecia muito espaço à mulher que não estava ligada a homem ou a Deus [...]”¹

Decorrente deste entendimento que a sociedade desenvolveu em relação às mulheres, enquanto adulta o seu estado oscilou entre a esposa terrena e a esposa celestial. No primeiro caso enquadravam-se aquelas que ao concretizarem os anseios económicos, políticos e/ou sociais das suas famílias contraíram matrimónio com indivíduos que respondiam ao perfil traçado pelos seus progenitores. Não obstante o casamento terreno ser aquele que garantia a continuidade da espécie, inúmeras mulheres contraíram casamento com Deus, assegurando, desse modo, a preservação da honra pessoal, familiar e comunitária, ao mesmo tempo que capitalizavam estima e consideração para os membros da sua estirpe.

¹ Leia-se KING, Margaret – *A Mulher do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1994. p. 40.

1- A esposa

A supremacia masculina configurou as relações que ao longo do tempo se estabeleceram entre os dois géneros. A submissão feminina foi amplamente divulgada e sustentada pelo discurso normativo cristão que, a propósito da imagem de Eva que arrastou o homem para o pecado, perpetuou a convicção da maldade inerente ao carácter da mulher, premissa que justificava o seu isolamento em relação ao sexo masculino do qual resultou a sua segregação durante séculos. O lar constituiu-se o espaço privilegiado de actuação da mulher, onde o silêncio, a simplicidade, a ausência de vontade deveriam guiar a sua conduta a par do amor e da dedicação ao marido e aos filhos. A dependência feminina encontra-se plasmada nas Sagradas Escrituras, onde o livro do Génesis sustenta o domínio do marido sobre a esposa. Também São Paulo, na primeira Epístola aos Coríntios, sustentou a ideia de que o homem seria a cabeça da mulher, tendo esta sido criada para o servir. Platão argumentou que a superioridade masculina derivava de um conjunto de convenções sociais e culturais sustentadas nas diferenças dos papéis que cada um desempenhava².

Visão dualista a da Igreja em relação à mulher. Se por um lado, perpetuou a sua inferioridade através da imagem de Eva, por outro, atribuía-lhe um estatuto de igualdade perante os homens ao considerar na sua doutrina que todos eram filhos de Deus. Porém, comungava e aceitava os valores sociais que sustentavam a superioridade masculina, perfilhando esta opinião alguns dos padres da Igreja ao longo dos tempos, como vimos anteriormente, assumindo o púlpito, a partir do século XVI, particular destaque na difusão destes ideais³. Foram objecto de protecção devido à

² Para este assunto consulte-se SÁNCHEZ LORA, José – *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1988. p. 39 e 84.

³ A preocupação em torno da pregação estimulou o cuidado a ter com a formação daqueles que faziam da oratória meios de difusão dos ideais da Igreja ao ponto de nas Constituições diocesanas, provisões e cartas pastorais constarem elementos reguladores dessa actividade. Confira-se PAIVA, José Pedro – Episcopado e pregação no Portugal Moderno: formas de actuação e de vigilância. *Via Spiritus*. N.º 16 (2009). 8.

sua fragilidade, sobretudo quando órfãs ou viúvas, exaltadas quando mártires e admiradas sempre que a virgindade marcava o seu percurso terreno⁴.

Duvidava-se das suas capacidades físicas e intelectuais, assim como do seu carácter, eminentemente malicioso e responsável pelas tentações pecaminosas. A concepção cristã da mulher foi cristalizada no mito de Eva que representa a visão misógina daqueles que o criaram e, ao mesmo tempo, legitimou a segregação a que ao longo dos séculos foi sujeita, contando igualmente com o apoio do discurso dos médicos e juristas desde a Alta Idade Média⁵. Desde o século II que a crença na inferioridade física da mulher contribuiu para a sua subjugação. Acreditava-se que a sua concepção teria resultado de uma insuficiência de calor que as tornava mais brandas e frias em relação aos homens⁶. Esta aparente incapacidade justificou a dominação masculina a que ficou submetida.

A dependência da mulher desenvolveu-se, então, a diferentes níveis. Num primeiro plano, a nível jurídico, pois eram os pais ou os maridos os primeiros responsáveis legais da mulher. Num segundo plano, esta dependia economicamente daqueles, ainda que neste particular as mulheres dos grupos sociais menos favorecidos gozassem de um estatuto um pouco diferente, na medida em que entraram no mundo do trabalho, contribuindo para o sustento da família, não concorrendo, portanto, para a situação de dependência em que se encontravam as mulheres dos estratos sociais mais elevados⁷. Porém, esta situação não se traduzia na independência das

⁴ Consulte-se para este assunto LEAL, Ivone – Mulher. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 284.

⁵ Sobre o discurso normativo cristão relativo à mulher e os defeitos e incapacidades que lhe eram atribuídos leia-se LOPES, Maria Antónia – *Mulheres, Espaços e Sociabilidade. A transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1989. p. 17-21.

⁶ Em relação ao discurso que inferioriza a mulher fisicamente face ao homem leia-se BROWN, Peter – *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: Muchnik Editores, 1993. p. 27-30.

⁷ Sobre a dependência feminina em relação ao homem leia-se HUFTON, Olwen – Mulheres trabalho e família. In DUBY, Georges e PERROT, Michelle (dir.) – *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento, 1994. vol. 3. p. 23-25.

mulheres face ao homem, até porque era menos bem paga do que aquele e, por essa razão, a sua sobrevivência dependia da entreatada dos géneros⁸.

A supremacia masculina resultou ainda numa dependência social e moral da mulher. O seu estatuto era definido em função da escala social que o pai ou o marido detinham e, conseqüentemente, aquilo que se esperava em termos de comportamento social da mulher dependia do estatuto de que gozava.

Ainda que estes dois planos de dependência, económica e jurídica, estejam fortemente imbricados um no outro, a natureza económica ganhou contornos distintos, sobretudo no momento da realização do matrimónio. O pai, ou o irmão na sua ausência, negociava com o noivo o matrimónio, discutindo o dote que a prometida levaria consigo, através do qual o marido esperava ser compensado⁹. Os valores determinados foram diversos, de acordo com a época e o estatuto social de ambos os contraentes, embora os objectivos fossem semelhantes: elevar a condição social das famílias através da realização de matrimónios respeitáveis entre aqueles que estavam melhor posicionados económica e socialmente e assegurar o futuro e o bem-estar da mulher. O valor dos dotes, por vezes, atingia somas avultadas ao ponto de se conhecerem situações em que as mulheres da aristocracia se casavam menos do que as do povo, devido à delapidação do património que a necessidade de disponibilidade financeira por vezes exigia. Determinadas famílias optavam, então, por casar uma ou duas filhas, as mais velhas, de forma a

⁸ Esta realidade pesava de tal forma no quotidiano das populações que, segundo os estudos de demografia, a própria idade do casamento dependia da conjuntura económica, sendo aquela mais baixa se a conjuntura era favorável e elevava-se quando as dificuldades económicas se faziam sentir, pois neste último caso era necessário mais tempo para arrecadar algumas economias necessárias para a vida do casal. Veja-se para esta matéria HUFTON, Olwen – *Mulheres, trabalho e família...*, p. 43.

A propósito da participação da mulher no mundo do trabalho e a sua fragilidade económica leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Assistência às mulheres nas Misericórdias portuguesas (séculos XVI-XVIII)*. *Nuevos Mundos* (2008). 1-2.

⁹ A utilidade do dote para as raparigas órfãs foi estudada por Marta Lobo. Consulte-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Pobres, honradas e virtuosas: os dotes de D. Francisco e a Misericórdia de Ponte de Lima (1680-1850)*. Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000. p. 119-121. ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Filha casada. Filha arrumada: a distribuição de dotes de casamento na confraria de São Vicente de Braga (1750-1870)*. Braga: CITCEM, 2011. p. 41-52.

concretizarem as suas aspirações ao nível da conquista de determinada posição social, uma vez que a mulher assumia o estatuto do marido¹⁰, ingressando, por vezes, as restantes nos conventos. O casamento era, portanto, combinado segundo os interesses económicos, sociais e políticos das famílias que, através desses contratos, procuravam capitalizar diversos benefícios de vária ordem e, portanto, eram olhados de dois ângulos distintos. Se por um lado, acarretavam uma grande perda de património familiar, ao ponto de muitos pais preferirem os filhos às filhas, pois aqueles contribuíam para o seu aumento¹¹, por outro, possibilitavam a concretização de alianças importantes e vantajosas para a família desde que possuíssem as virtudes desejadas como a castidade que no matrimónio acabava por representar um valor monetário, moral e social importante¹².

Embora a prática corrente fosse este sistema de valores, segundo as Ordenações Filipinas, as restrições impostas à mulher eram raras. Assim, fosse solteira, casada ou viúva, desde que maior de 25 anos, a mulher era livre de praticar qualquer acto sem que a autoridade de qualquer elemento masculino se fizesse sentir. Podia vender, comprar e arrendar e, através de contrato antenupcial, podia restringir a administração dos seus bens à sua própria pessoa. Depois de viúva, enquanto cabeça de casal, era responsável pelos bens do casal até ao momento da partilha. Por outro lado, as mesmas Ordenações definem que o marido detinha a administração dos bens da mulher, à excepção dos bens imóveis, para os quais necessitava da autorização da esposa para os vender¹³.

Esta aparente contradição existente nas Ordenações, que ora permitem que a mulher disponha livremente dos seus bens, ora os submete à administração do marido, foi habilmente aproveitada pelo homem na Época Moderna, funcionando como mais um mecanismo de submissão da mulher. Os valores e as práticas sociais sobrepuseram-se, deste modo, à legislação civil.

¹⁰ Consulte-se para este assunto HUFTON, Olwen – Mulheres trabalho e família..., p. 44.

¹¹ KING, Margaret – *A Mulher do Renascimento...*, p. 36. RAVOUX-RALLO, Elisabeth – *Las mujeres en la Venecia del siglo XVIII*. Madrid: Editorial Complutense, 2001. p. 39.

¹² Consulte-se para esta matéria KING, Margaret – *A Mulher do Renascimento...*, p. 42.

¹³ A propósito do estatuto jurídico da mulher na Época Moderna, leia-se GUIMARÃES, Elina – A mulher portuguesa na legislação civil. *Análise Social*. N.º 22:92-93 (1986). 558-559.

Naturalmente que estes contornos não assumiram a mesma feição em todos os grupos sociais, sendo uma preocupação mais evidente entre aqueles que usufruíam de um estatuto já por si distinto.

Como foi referido, a posição social e o estatuto usufruído pela mulher era determinado a partir da condição do marido. Esta, por seu turno, determinava a estima e a consideração que a sociedade demonstrava pela sua família, sendo portadora de determinados valores, como, por exemplo, a honra¹⁴ que era alcançada através do uso que a mulher fazia do seu corpo. Furtar-se ao contacto pessoal com o elemento masculino era, portanto, um meio essencial para evitar a desconfiança sobre as suas virtudes, afastando os juízos negativos sobre a sua conduta. Esta apreensão estava de tal modo presente nas preocupações das autoridades que a própria câmara bracarense promulgou interdições respeitantes ao contacto entre pessoas maiores de dez anos com qualquer mulher em qualquer espaço, em data por nós desconhecida, com o objectivo de expurgar quaisquer tentativas de convívio entre elementos dos dois sexos que pudessem degenerar em pecado. A edilidade intervinha deste modo na regulação da sociabilidade, sob pretexto das inquietações morais que afligiam a consciência do homem da Época Moderna¹⁵. “Ser honrada era ser socialmente reputada, gozar de bom nome e estar isenta de qualquer fama.”¹⁶ Era a imagem que cada uma tinha de si, mas também aquela que a sociedade construía a respeito de cada uma, de acordo com a reprodução dos preceitos sociais da época, trazendo o reconhecimento da identidade social construída que se traduzia no direito a determinada forma de tratamento e certa posição social¹⁷. Desta premissa resultava a exaltação da castidade na sociedade do Antigo Regime, valor defendido nos sexto e nono *Mandamentos da Lei de Deus*, mecanismo através do qual a mulher podia amenizar a inferior condição a que estava sujeita.

¹⁴ Sobre o valor da honra consulte-se FARGE, Arlette – *Famílias. A honra e o segredo*. DUBY, Georges; ARIÉS, Philippe (dir.) – *História da vida privada. Do Renascimento ao Século das Luzes*. Porto: Edições Afrontamento, 1990. vol. 3. p. 589-601.

¹⁵ As interdições impostas pela câmara de Braga encontram-se estudadas em SOARES, Maria Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo. quotidiano setecentista por Braga*. Braga: Associação Comercial de Braga, 2009. p. 146.

¹⁶ Leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Pobres, honradas e virtuosas...*, p. 17.

¹⁷ Em relação à associação de honra a prestígio social leia-se PITT-RIVERS, Julian – *Honra e posição social*. In PERISTIANY, J. G., *Honra e vergonha. Valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965. p. 13-15.

Porém, a castidade era recomendada não só nos actos, mas também nas palavras, nas obras, nos pensamentos e nos desejos. Recomendava-se, assim, que a mulher fosse portadora de valores como o recato, o pudor¹⁸, a honestidade, os bons costumes, que fosse assexuada, silenciosa, obediente e trabalhadora¹⁹. Associado a estes, a humildade jogava a seu favor na medida em que a tornava virtuosa. Ser pudica nos dizeres, a dedicação ao trabalho, a obediência, a compaixão, a modéstia nos vestuário e nas atitudes, a doçura e o amor completava a panóplia de atributos pelos quais deveria nortear a sua postura, com vista à concretização do valor supremo: a honra²⁰. O próprio vestuário assumia um valor simbólico, o qual informava sobre a qualidade das virtudes da mulher. Os adornos, por exemplo, eram considerados artificios femininos para atrair os homens, demonstração de luxúria. A ausência de recato no vestuário era tida como sinal de imoralidade sexual e as prevaricadoras viam a sua honra manchada com a mácula do pecado, tornando-se objecto dos murmúrios da sociedade²¹.

Estabelecia-se, então, uma troca de benefícios entre os membros do casal, contribuindo o marido com a posição social e com o estatuto económico que herdara da sua família, cabendo à mulher cimentar essa posição, através do exercício das virtudes que a comunidade onde estava inserida partilhava e privilegiava. Uma mulher honrada atraía, portanto, a estima da sociedade.

A quase obsessão que algumas sociedades ocidentais da Época Moderna demonstraram em relação a este preceito denota um tradicionalismo, onde as relações entre os indivíduos aconteciam num círculo bastante restrito e em que a pertença a determinado grupo exigia que o comportamento social e moral seguisse as normas sociais instituídas. A violação desses normativos acarretava o desmerecimento social e a condenação pública dos prevaricadores, situações que, regra geral, não se conhecem no seio das relações anónimas em que os laços

¹⁸ Relativamente à definição de pudor e às diferenças entre o pudor feminino e masculino consulte-se BOLOGNE, Jean-Claude – *História do pudor*. Lisboa: Teorema, 1990. p. 8-13.

¹⁹ LOPES, Maria Antónia – *Mulheres, Espaço e Sociabilidade...*, p. 21-22.

²⁰ Sobre os valores de que a mulher deveria ser portadora leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Pobres, honradas e virtuosas...*, p. 17-18.

²¹ Relativamente à importância do vestuário enquanto código de honra da mulher leia-se PÉREZ MOLINA, Isabel – La normativización del cuerpo femenino en la Edad Moderna: el vestido y la virginidad. *Historia Moderna*. Série IV. N.º 17 (2004). 104-106.

sociais, por essa via, se apresentavam mais ténues, desresponsabilizando o indivíduo pelo comportamento do grupo que também aqui deixa de existir ou ganha contornos bastante frágeis²².

A difusão destes ideais em muito se ficou a dever à acção da Igreja reformadora, assumindo o púlpito um meio privilegiado de divulgação destes princípios, através da exaltação das virtudes e do exemplo de vida dos santos que deveriam funcionar como referenciais para qualquer crente moderno. As opções contrárias a este modelo divulgado eram fortemente anatemizadas com a ameaça e o estigma do Inferno que funcionava como mecanismo persuasor das práticas contrárias às que eram veiculadas pelos padres da Igreja. Imprimiu-se assim uma disciplina uniformizada com vista a combater o pecado, sendo a detecção dos desvios facilitada, permitindo a intervenção da Igreja como meio repressor e disciplinador²³.

O contexto familiar funcionava, portanto, como meio de aquisição de estatuto social e de segurança económica, esfera em que a mulher foi confinada, em resultado da segregação a que foi submetida e para o qual muito contribuíram os escritos dos primeiros padres da Igreja. O apóstolo Paulo, por exemplo, marginalizou a mulher ao afastá-la do poder e da sociedade, subalternizando-a no seio da família. Afastada da sociedade, foi encarada ora como factor de dissolução social, cuja carga pecaminosa recaía sobre a sua condição, à imagem de Eva, mas também como elemento regulador dessa mesma sociedade, quando encarnava a imagem de Maria e fazia da honra o seu elemento de distinção e de afirmação na comunidade²⁴.

Considerada propriedade do marido, a mulher deveria guardar determinados preceitos. A fidelidade era a principal virtude que garantia a consideração social do marido e da família, como atrás ficou exposto. A violação desse princípio demonstrava que o marido não tinha sido capaz de cuidar do que era “seu”. Por outro lado, uma mulher adúltera punha em causa a descendência do marido que, dessa forma, não poderia assegurar que os filhos entretanto nascidos fossem do seu

²² Em relação à associação da defesa da honra às sociedades tradicionais consulte-se PERISTIANY, J. G. – *Honra e vergonha...*, p. 4-5.

²³ A Igreja actuava como meio disciplinador. ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Pobres, honradas e virtuosas...*, p. 18-23.

²⁴ Sobre a dualidade de visões relativas à mulher veja-se SOARES, Maria Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo...*, p. 262.

sangue²⁵, fragilizando a transmissão do património familiar. Aliás, o sistema de transmissão da herança por via patrilinear estava na base da exigência de conduta sexual da mulher, a qual deveria ser marcada pela fidelidade, de forma a contribuir para a manutenção da estrutura social vigente²⁶. A violação deste princípio transformava-a num objecto de uso público e denunciava a busca do prazer físico tão condenado pela Igreja. A esposa estava totalmente submetida à autoridade do marido, que podia castigá-la corporalmente e, em casos de adultério, assistia-lhe o direito de a matar ou de a encerrar num cárcere. Muitos conventos e recolhimentos serviam como forma disciplinadora e, ao mesmo tempo, sancionatória do comportamento da mulher²⁷.

“[...] Três grandes deveres têm as mulheres casadas: amar o marido e viver em paz com ele; conhecer as regras de conduta que lhes permitem conservar e aumentar o amor; dar ao marido e a toda a gente em geral, provas desse amor [...]”²⁸.

Porém, na corte, os maridos que esperavam colher benefícios do monarca não hesitavam em empurrar as suas esposas para a cama do soberano²⁹. O conceito de honra estruturava-se, portanto, no seio de cada comunidade e estava dependente de um conjunto de preceitos que eram aceites pelos seus elementos.

Estes valores sociais ganharam mais importância após o Concílio de Trento, reunião onde o matrimónio foi elevado à categoria de sacramento, tendo sido considerado indissolúvel³⁰. A indissolubilidade do casamento atribuiu uma maior autoridade ao marido, passando o controlo

²⁵ Consulte-se para este assunto LEAL, Ivone – A mulher e o amor no século XVI: afectividade, sexualidade, casamento – uma abordagem ao tema. *Análise Social*. N.º 32:92-93 (1986). 772.

²⁶ Relativamente a esta matéria confira-se PÉREZ MOLINA, Isabel – La normativización del cuerpo femenino em la Edad Moderna..., p. 104 e 109.

²⁷ Leia-se para este assunto GUIMARÃES, Elina – A mulher portuguesa na legislação civil..., p. 559.

²⁸ Veja-se LEAL, Ivone – A mulher e o amor no século XVI..., p. 770.

²⁹ Relativamente aos princípios subjacentes à castidade feminina leia-se GRIECO, Sara Mathews – O corpo, aparência e sexualidade. In DUBY, Georges e PERROT, Michelle (dir.) – *História das Mulheres no Ocidente...*, p. 98-99.

³⁰ O cânon V da sessão XXIV do Concílio de Trento excomungava aquele que afirmasse a dissolução do casamento. REYCENDE, João Baptista – *O sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1786. p. 223.

social e moral a preocupar as autoridades eclesiásticas, ao ponto de se determinar com precisão o código sexual que deveria regular a vida marital. Prescreveu-se, então, os dias em que tais práticas estavam interditas, limitando a sua ocorrência dentro do casamento para fins de procriação³¹. Às mulheres exigiu-se um maior cumprimento destes preceitos do que aos homens, baseado nos princípios dos filósofos, teólogos e médicos de que esta possuía um maior apetite sexual³². A busca de prazer físico afastava os crentes do encontro espiritual com Deus e quebrava a harmonia existente entre o corpo e a alma, valorizando o primeiro. Esta razão levava à condenação pela Igreja católica.

Esta dependência quebrava-se, por vezes, com a morte do marido. No seio da aristocracia, na condição de viúva, a mulher passava a ser detentora do dote que trouxera, de forma a garantir o seu sustento, mas também assumia a tutela dos filhos e o destino da sua casa.

No caso das rainhas consortes, a morte do marido poderia traduzir-se na oportunidade de exercício do poder político, assegurando a regência durante a menoridade do herdeiro do trono.

Para as mulheres dos estratos sociais inferiores a situação era bem distinta e, na maior parte dos casos, objecto de grande preocupação e até de miséria. Sendo o marido o principal contribuidor da receita familiar, decorrente da diferença de salários praticados, mas também da distinta qualificação existente entre os dois sexos, a sua ausência acarretava, necessariamente, dificuldades económicas que, por vezes, faziam perigar a sua honra, na medida em que esta se tornava mais vulnerável, podendo cair mais facilmente nas teias da marginalidade. Por tudo isto, não seria de estranhar que o desejo do comum das mulheres da Época Moderna fosse contrair matrimónio, pois o estado de casada trazer-lhe-ia algum conforto material, mas sobretudo abrigo moral.

No século XVIII, a situação da mulher casada da aristocracia conheceu algumas alterações ao nível da relação de dependências que o casamento acarretava. Ela alcançou uma maior liberdade de acção, facto que alterou as relações no seio do casal. Este fenómeno ficou expresso na liberdade que algumas mulheres da aristocracia obtiveram ao ponto de poderem convidar

³¹ No capítulo VIII da sessão XXIV do Concílio de Trento condenavam-se as situações de amancebamento, quer entre solteiros, quer entre casados. REYCENDE, João Baptista – *O sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim...*, p. 249-251.

³² Sobre este assunto leia-se KING, Margaret – *A Mulher do Renascimento...*, p. 51-52.

elementos do sexo masculino para o seu convívio mais íntimo³³. Ainda que não seja uma realidade generalizada, demonstra a alteração ao nível das mentalidades e das posturas sociais que o século XVIII operou. Inversamente, a mulher solteira, ainda que tenha beneficiado da educação, não logrou movimentar-se nos mesmos espaços que a mulher casada, nem gozou da mesma liberdade, permanecendo reclusa dentro da sua própria casa. O casamento, no seio da aristocracia e da burguesia passou, então, em alguns casos, a funcionar como mecanismo libertador da mulher e como meio através do qual ela expandia as suas relações de sociabilidade³⁴.

Motivado por razões económicas, sociais, morais e até políticas, o casamento era objecto de desejo também pela sua função reprodutiva que assegurava a continuidade da espécie, a transmissão do património e a perpetuidade do nome da família. Esta instituição enquadrava, ainda, a ocorrência das práticas sexuais que a Igreja remeteu para o seu seio com o único objectivo procriador. A paixão sensual era condenável na medida em que fazia prevalecer o amor carnal em detrimento do amor espiritual, ameaçando, segundo as crenças da época, a própria saúde dos filhos concebidos no seio de tais práticas. A vaga moralizante que a partir do século XVI percorreu a Europa, sobretudo católica, condenou as práticas sexuais fora do casamento e ressuscitou os valores da castidade e do pudor que passaram a ser elementos de distinção social e moral³⁵. Embora desde a Idade Média a mulher fosse acusada de seduzir sexualmente os homens, à imagem de Eva pecadora, que os padres da Igreja tanto apregoaram, estas suspeitas eram fundamentadas pelas convicções médicas de que as mulheres naturalmente tinham uma necessidade de satisfação erótica que as tornava insidiosas. A Reforma Católica retomou essas premissas e combateu afincadamente todas as práticas de cariz sexual que não respeitassem o fim procriador e que ocorressem fora do casamento e nos dias proibidos em que se deveria

³³ Este convívio foi intensificado com a frequência dos salões em que as mulheres enquanto anfitriãs desses encontros dinamizaram momentos de convívio entre os dois sexos. Leia-se IM HOF, Ulrich – *A Europa no século das luzes*. Lisboa: Editorial Presença, 1995. p. 106-110.

³⁴ Sobre as transformações da condição da mulher no século XVIII consulte-se LOPES, Maria Antónia – *Mulheres, Espaços e Sociabilidade...*, p. 112 e 118.

³⁵ Relativamente aos aspectos moralizadores que a Europa conheceu a partir do século XVI, nomeadamente a nível sexual, consulte-se GRIECO, Sara Mathews – *O corpo, aparência e sexualidade...*, p. 92-95.

guardar a continência³⁶. A luxúria assemelhava o homem às bestas e, por essa razão, a moderação sexual e o seu enquadramento para fins de procriação foram os meios adoptados pela Igreja na tentativa de disciplinar as vontades e os desejos. Esse controlo funcionou por via da ameaça do Inferno e da exortação da salvação da alma através da prática das virtudes cuja vigilância constante era o meio mais eficaz de prevenção. O controlo esteve a cargo da Igreja mas, sobretudo, do homem, quer fosse pai, irmão, tio ou marido. A mulher era, por conseguinte, o elo mais frágil nesta cadeia de comportamentos tendentes a corporizar o modelo ideal dos fiéis católicos, razão pela qual o seu controlo justificou uma maior atenção. Exaltava-se o modelo da Virgem Maria como exemplo supremo da perfeita cristã, estado que qualquer mulher deveria ambicionar. A mulher era encarada como incapaz de preservar a sua honra autonomamente. Eram-lhe atribuídos vários defeitos e pecados que a condenavam eternamente e a submetiam a um olhar desconfiado da sociedade. Refere Ivone da Paz Soares que, segundo João Crisóstomo, “Mentiras, tráfegos, câmbios, leviandade, lágrimas, ousadias, enganos, esquecimentos, ingratidão, desamor, inconstância, vanglória, altivez, loucura, desdém, soberba, gulodice, luxúria, medo, soltura de língua, atrevimento...”³⁷ eram os principais defeitos atribuídos às mulheres.

O isolamento do elemento feminino ao lar funcionou, desse modo, como meio persuasor de cometimento de uma série de faltas morais que naturalmente lhe eram atribuídas. Esta submissão foi de tal forma efectiva que as festas religiosas e o cumprimento das obrigações que a Igreja determinava constituíam os poucos momentos em que a mulher deixava os muros do seu lar e imiscuia-se socialmente por tempos breves para logo voltar ao “cárcere”, desde que tais práticas acontecessem sob a luz do dia³⁸. E a sua presença era assaz frequente. Este comportamento podia ser entendido como uma manifestação exterior da sua espiritualidade ou pretexto de evasão do mundo restrito que a afastava do convívio social.

³⁶ Com o intuito de moldar os comportamentos dos fiéis à filosofia cristã, a Igreja investiu na educação da chamada “idade da puerícia” por ser considerada a etapa em que mais facilmente se conseguiria orientar as consciências, de acordo com os ideais defendidos. PALOMO, Federico – *A Contra-Reforma em Portugal. 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006. p. 68.

³⁷ SOARES, Maria Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo...*, p. 150.

³⁸ SOARES, Maria Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo...*, p. 104-105 e 109.

A mulher nascia já com a mácula do pecado entranhada no seu ser, cuja desconfiança aumentava à medida que o seu crescimento se processava. Essa culpabilização eterna justificou uma constante preocupação com a sua salvação e com uma postura coerente com os preceitos morais da época, numa busca permanente do perdão.

Ser frágil, desprotegido e desfavorecido, foi encarado como incapaz de viver isenta de pecado se a presença masculina não estivesse por perto. Esse facto fez da mulher o principal alvo de assistência da Época Moderna. Foram diversas as modalidades assistenciais de que gozou, porém, neste momento, importa destacar o provimento de dotes necessários para contraírem matrimónio.

O casamento, como referimos, constituiu-se como uma esfera ideal de preservação dos bons costumes e de resguardo material, razão pela qual na Época Moderna se assistiu a um fenómeno de atribuição de legados póstumos ou instituídos em vida destinados a prover o dote de casamento das mulheres órfãs, economicamente desfavorecidas. Esses legados, administrados pelas Misericórdias, por outras confrarias e pessoas particulares, procuravam prover as órfãs socialmente reputadas de um marido, contribuindo com o dote. O dotador, por seu lado, contribuía para que esse grupo desfavorecido se protegesse do perigo da queda no pecado e, ao mesmo tempo, enquanto obra de misericórdia, procurava atrair um conjunto de favores divinos essenciais à sua salvação³⁹.

Apesar de todo este conjunto de prescrições, os teólogos dos séculos XVI a XVIII consideraram que o casamento era um mecanismo de controlo social ao nível sexual, evitando assim que as necessidades sexuais dos homens se transformassem em práticas desregradas⁴⁰, privilegiando, no entanto, o afastamento da vida sexual. Aliás, desde a Idade Média que a Igreja aconselhava os

³⁹ Leia-se para este assunto ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Pobres, honradas e virtuosas...*, p. 29 e 39-42.

⁴⁰ Esta postura relativa ao casamento era já conhecida na Idade Média, no seguimento da linha de pensamento de S. Paulo, Santo Ambrósio, S. Jerónimo, S. João Crisóstomo e Santo Agostinho. Consulte-se para este assunto FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700*. Porto: Universidade do Porto, 1995. p. 19.

pais a casarem cedo os seus filhos, porque considerava impossível impedir os jovens de terem práticas sexuais⁴¹.

Foi esta postura que ao longo dos tempos acabou por conferir ao estado matrimonial uma posição cimeira na escala dos estados civis, ainda que ao longo do tempo o conceito e a própria concepção do casamento tenha sofrido importantes variações. A dificuldade de entendimento conceptual em relação ao matrimónio resultou, em parte, da intrincada relação existente entre o matrimónio em si e a vida conjugal. Por outro lado, este acto encerra variantes económicas, sociais, morais e até espirituais que originaram uma diversidade de posturas nem sempre tendentes à conciliação. Pensado e teorizado pelos teólogos numa perspectiva cristã, foi entendido e concretizado pelos laicos, cuja perspectiva anterior nem sempre comungavam⁴².

Tema complexo e desconcertante que a Igreja discutiu, na medida em que a consumação do matrimónio, necessário para gerar a descendência essencial à perpetuação da espécie, incorria na prática do pecado carnal tão condenado por aquela instituição, por violar o princípio e o valor da virgindade. A solução de compromisso entretanto saída de toda essa discussão resultou na aceitação das práticas sexuais entre os esposos e com fins de procriação. No pós-Trento, conheceu-se um esforço em dignificar o matrimónio. Este facto comprova-se, pelo carácter sacramental a ele atribuído, como já ficou expresso. Assumia-se a possibilidade de no seio do casamento se poder viver cristãmente, beneficiando os esposos da sacramentalidade que aquela reunião magna lhe conferiu, ainda que o celibato e a entrega a Deus se mantivessem como soluções que a Igreja privilegiava⁴³.

⁴¹ A propósito deste assunto leia-se FLANDRIAN, Jean-Louis – *Le sexe et l'Occidente. Évolution des attitudes et des comportements*. Paris : Éditions du Seuil, 1981. p. 282. Com o propósito de controlar a moral feminina em situações de pobreza e de orfandade, as mulheres eram resguardadas em recolhimentos de modo a assegurar as suas virtudes. LOPES, Maria Antónia – *Pobreza, assistência e controlo. Coimbra (1750-1850)*. Viseu : Palimage Editores, 2000. p. 387-388.

⁴² A nobreza, por exemplo, usou o casamento como estratégia de consecução de alianças necessárias a satisfazer os seus planos políticos e económicos. A propósito das variantes que o casamento encerra leia-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Espelhos, Cartas e Guias...*, p. 25.

⁴³ Estes tratados e manuais de confissão tinham como objectivo fornecer um conjunto de conselhos, a fim de levar os cristãos às boas práticas religiosas. Veja-se para este assunto FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Espelhos, Cartas e Guias...*, p. 32-33 e 48.

Este debate ocorreu ao longo dos séculos. O valor matrimonial foi mais ou menos considerado, sobretudo quando comparado com a opção da vida contemplativa. Esta última opção de vida era mais valorizada, na medida em que o valor da castidade lhe atribuía uma consideração superior⁴⁴.

Porém, no século XVIII, o discurso em torno do celibato ganhou novamente importância, nomeadamente no seio do discurso filosófico. Os teóricos, ao mesmo tempo que condenavam o celibato religioso, por o considerarem inútil, pois não contribuía para o enriquecimento populacional nem cultural das nações, encaravam o matrimónio como um interesse meramente contratual que proporcionava a propagação da espécie. O celibato laico ganhou, no entanto, um outro valor, pois era entendido como libertador do homem para a criação intelectual. Estes novos contornos devem ser entendidos no contexto do movimento anticongreganista português, vivido no século XVIII, sobretudo no período pombalino⁴⁵.

O valor do matrimónio/celibato conheceu, portanto, variações ao longo do tempo, resultantes das conjunturas políticas sociais e até económicas que então se fizeram sentir.

2- A mãe

O papel da mãe era, antes de mais, o de procriadora que, em situações normais, derivava do seu estatuto de mulher casada. Ainda que fosse portadora de diversas responsabilidades, de acordo com o seu estatuto social, garantir a continuidade da linhagem era uma das suas primordiais funções e essa era a principal razão pela qual contraía matrimónio.

Responsável pelos primeiros cuidados e pela educação dos filhos, a mulher da Época Moderna conheceu muitas vezes o desânimo na concretização da primeira das suas tarefas,

⁴⁴ A propósito da condenação do celibato leia-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Espelhos, Cartas e Guias...*, p. 61.

⁴⁵ Sobre a discussão setecentista em torno do celibato consulte-se DIAS, Graça Silva – Um discurso do celibato no século XVIII em Portugal. *Análise Social*. N.º 22:92-93 (1986). 736-740.

decorrente das altas taxas de mortalidade que se conheceram na altura⁴⁶. Ainda que os cuidados prestados à infância tenham sido diversos entre os diferentes grupos sociais, a morte pesava sobre a cabeça de todos. E se o saldo foi mais favorável para a aristocracia, segundo Margaret King, tal não se deveu aos melhores cuidados que a infância mereceu, mas sim ao facto de os seus membros contraírem matrimónio mais cedo, pois não estavam tão dependentes das conjunturas económicas nem eram tão afectados pela carência de géneros, e ainda porque o período do desmame⁴⁷ tinha lugar mais cedo, pois as crianças eram entregues a amas de leite, possibilitando à mulher nobre uma maior disponibilidade de reprodução⁴⁸. Esta realidade foi facilitada num período caracterizado pela fecundidade natural, embora existissem algumas práticas contraceptivas.

Ainda que algumas vezes se tenham levantado contra a prática de entregar os filhos a amas de leite, alertando para os benefícios em termos de saúde para a criança que recebesse o leite materno como sustento, entre as famílias nobres foi muito recorrente.

Esta função primordial era, em muitos casos, interrompida pela morte que era assaz frequente, decorrente das diversas situações provocadas pelo parto. Às complicações associadas à gravidez em si, fruto da precariedade dos cuidados médicos da época, a falta de cuidados de saúde e de higiene provocavam situações fatais.

⁴⁶ Em relação à indispensabilidade da função procriadora da mulher e a propósito dos valores da taxa de mortalidade infantil e das causas potenciadoras desse fenómeno consulte-se KING, Margaret – *A Mulher do Renascimento...*, p. 14 e 18.

⁴⁷ A questão do desmame e a sua influência na capacidade reprodutiva da mulher encontra-se analisada em KING, Margaret – *A Mulher do Renascimento...*, p. 14.

⁴⁸ Em relação à mortalidade infantil da Época Moderna e ao papel das amas de leite no contexto das estratégias reprodutivas e sociais confira-se HUFTON, Olwen – *Mulheres trabalho e família...*, p. 56. A propósito da mortalidade infantil entre os expostos consulte-se SÁ, Isabel dos Guimarães – *A circulação de crianças na Europa do Sul: o caso dos expostos do Porto no século XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995. p. 55-57.

A morte prematura dos filhos ou das mães e a frequência com que os filhos dos estratos mais elevados eram enviados para as amas de leite propiciaram uma relação entre eles bastante efêmera, pois a perspectiva da separação, quer temporária, quer definitiva era eminente⁴⁹.

Educar os filhos obedecia a interesses e objectivos muito distintos, facto que permitiu uma diversidade de situações neste âmbito.

Se uma criança do povo deveria aprender um ofício, e, por isso, a sua presença junto dos progenitores funcionava como a melhor estratégia de aprendizagem, os altos e médios estratos sociais procuravam outros mecanismos, como, por exemplo, o recurso a criadas que os auxiliavam nesta tarefa.

O sexo da criança também influenciava a natureza da educação que lhe estava destinada, tendo como referencial desse percurso educacional o futuro traçado pelos seus pais. As filhas da aristocracia deveriam ser portadoras de conhecimentos relacionados com o apresentar-se, vestir-se, falar, governar uma casa, dançar, tocar um instrumento, falar francês e ser conhecedora de alguma literatura⁵⁰. Destinadas a frequentarem a corte ou os salões aristocráticos, exigia-se à mulher nobre que possuísse um conjunto de competências sociais que demonstrassem a qualidade superior da linhagem e a distinção dos seus membros. No século XVIII, fruto da discussão em torno da necessidade da educação da mulher, e até da consideração, por parte de alguns autores, de que as mulheres estavam ao nível dos homens em termos intelectuais, beneficiaram de uma maior abertura dos espíritos da época que chegaram a admitir a necessidade da sua instrução⁵¹.

Os conhecimentos contabilísticos ao nível da economia familiar, as destrezas culinárias, o cuidado das crianças, as competências relacionadas com a costura e as demais lides da casa deveriam nortear a educação da mulher da classe média, ainda que ela própria não os aplicasse.

⁴⁹ Relativamente às consequências da prática da amamentação ao nível da natalidade e ainda sobre a taxa de mortalidade decorrente da situação dos partos leia-se KING, Margaret – *A Mulher do Renascimento...*, p. 17, 19 e 25.

⁵⁰ Os valores que nortearam a educação destas mulheres e as competências que lhes eram exigidas variaram conforme a época, o estatuto social e o local onde se encontravam. Sobre os valores que nortearam a educação da mulher nos diferentes grupos sociais leia-se HUFTON, Olwen – *Mulheres trabalho e família...*, p. 60-62.

⁵¹ Luís António Verney defendia que as mulheres deveriam ter estudos porque dessa instrução beneficiariam os homens, uma vez que elas assumiam um papel de relevo na educação das crianças, no governo da casa e na vigilância dos costumes. Leia-se LOPES, Maria Antónia – *Mulheres, Espaços e Sociabilidade...*, p. 93.

Porém, como administradora e zeladora do cumprimento das tarefas dos criados, essas competências eram imprescindíveis para o bom governo do lar. A aprendizagem destes labores fazia-se, neste estrato social, em casa e a mãe, por vezes letrada, era a responsável por ministrar esses conhecimentos. Recorria-se também aos conventos e aos conhecimentos das religiosas enclausuradas para ministrarem o ensino considerado imprescindível. Portanto, a educação da mulher fazia-se com o objectivo de a preparar para o matrimónio.

Os grupos sociais que ocupavam a base da hierarquia preocupavam-se em ministrar conhecimentos imprescindíveis à sua sobrevivência. A par do ensino do ofício, as crianças femininas acompanhavam desde cedo as mães na execução de diversas tarefas. Deveriam saber costurar, fiar e tecer, pois era em casa que se fabricava o vestuário para a família.

A par dos ensinamentos práticos essenciais ao bem-estar familiar, os valores que uma mulher deveria ser portadora constituíam uma outra vertente da educação feminina e, neste particular, a mãe era a principal responsável, na medida em que se entendia que uma filha era o fruto do que a mãe fazia dela⁵². Os valores que a filha adquiria eram o resultado dos ensinamentos ministrados, mas também dos exemplos e das práticas que a progenitora detinha e demonstrava. Entendia-se, portanto, que a filha era o espelho da conduta materna e, neste âmbito, as virtudes da castidade, da limpeza e da obediência ocupavam o topo da escala de valores defendidos na época e deveriam ser os que todas as mães transmitiam às filhas.

Estas virtudes, ainda que não fossem condição determinante, influenciavam a qualidade do matrimónio, uma vez que as suas portadoras capitalizavam estima e consideração e davam garantias de virem a ser boas esposas e boas mães e, por essa via, educadoras exemplares. Desse modo, constituíam-se como mecanismos que garantiam benefícios imediatos, pois o marido beneficiaria da estima social, mas também a longo prazo, na medida em que uma esposa virtuosa era um investimento que daria frutos além da sua geração, pois funcionaria como modelo de virtudes a seguir pelas suas descendentes. O marido tinha, então, a garantia que, juntamente com a sua esposa assegurava uma linhagem isenta de mácula. A mãe deveria ainda ensinar a filha a ser útil ao marido e a agradar-lhe, mostrando-se boa mãe e conselheira dos filhos. Esta escala de valores hierarquizava, inclusive, as mulheres em diversas categorias, em função do seu papel

⁵² Leia-se para este assunto HUFTON, Olwen – Mulheres trabalho e família..., p. 63.

sexual. As virgens ocupavam, naturalmente, o primeiro lugar, seguindo-se as viúvas e as casadas⁵³.

Em suma, a mãe era a responsável pela primeira educação dos filhos, pela instrução e pela boa gestão do lar, em parte, porque a casa era o único espaço onde se podia movimentar – nos estratos sociais mais elevados⁵⁴. Estas competências deveriam ser transmitidas às filhas, a par da doçura do seu ser, da obediência e da amabilidade para com o marido e para com os outros. Valorizavam-se, ainda, as mulheres portadoras de sentimentos caritativos e misericordiosos.

Quando viúva, o seu papel na educação dos filhos conhecia outros contornos. Negociar o dote e o casamento das filhas, outrora atributo do marido, ocupava, nesse caso, o centro das suas preocupações. Encaminhar a carreira política e/ou militar dos filhos, assumia grande relevância entre os diversos assuntos familiares que na ausência do marido estavam sob a sua responsabilidade⁵⁵. Ainda que o papel paternal pertencesse exclusivamente ao pai, segundo as Ordenações Filipinas, por morte deste, o filho era entregue ao tutor, designado em testamento, à mãe ou aos avós. Porém, a mãe viúva, assim como a mãe ilegítima, apenas tinham obrigação de criar os filhos até aos três anos, altura em que estes deveriam ser sustentados pelos bens do pai e da própria criança. Somente na ausência destes bens é que a mãe era obrigada a sustentar os filhos⁵⁶.

A educação da mulher deveria corresponder às expectativas da sociedade, tendo sempre o marido como ponto de referência⁵⁷.

A presença da mãe era de tal forma importante que um pai viúvo era aconselhado a contrair novamente matrimónio, a trazer para casa uma parente solteira ou a enviar os seus filhos para casa de uma irmã. Uma outra realidade decorria das situações em que a filha mais velha assumia

⁵³ KING, Margaret – *A Mulher do Renascimento...*, p. 34.

⁵⁴ Em relação ao desempenho feminino no lar consulte-se LOPES, Maria Antónia – *Mulheres, Espaço e Sociabilidade...*, p. 24 e 46-53.

⁵⁵ Leia-se para este assunto KING, Margaret – *A Mulher do Renascimento...*, p. 32.

⁵⁶ Relativamente aos contornos da responsabilidade paternal leia-se GUIMARÃES, Elina – *A mulher portuguesa na legislação civil...*, p. 560.

⁵⁷ Sobre a educação feminina na Época Moderna leia-se SONNET, Martine – *Uma filha para educar*. DUBY, Georges e PERROT, Michelle (dir.) – *História das Mulheres no Ocidente...*, p. 141-179.

o papel de mãe⁵⁸. A importância da mãe na educação e na determinação do futuro dos filhos era muito grande.

Inversamente, a viuvez feminina também era preocupante não só em termos económicos, pois a ausência do marido tornava-a economicamente debilitada, mas também a nível moral, na medida em que o afastamento do homem acarretaria outros perigos relacionados com a perda da honra. Era frequente que a mulher viúva contraísse segundas núpcias, na tentativa de suprir essas necessidades, ainda que a possibilidade de o fazer era bem menor do que a do homem que estivesse em igual condição⁵⁹.

A par deste modelo social e moral legalmente defendido, a maternidade, não raras vezes, resultava de relações ilegítimas originadas, nalguns casos, pelo adultério. Condenada social e moralmente, a mulher enfrentava dificuldades várias e o futuro da criança apresentava-se bastante incerto, ainda que estivesse dependente do estatuto social a que os pais pertenciam.

As mulheres dos estratos sociais mais baixos eram mais vulneráveis a este tipo de situações. Empregadas em diversas ocupações, mantinham diversos contactos com o mundo masculino. Por vezes, eram abusadas pelos patrões e, noutros casos, pelos parceiros dos ofícios. O mundo feminino dos grupos mais favorecidos, ainda que mais protegido destas ocorrências, registava também situações deste género, em parte explicadas pela ocorrência de matrimónios que não obedeciam a outros princípios que não fosse o interesse económico, onde a ligação afectiva não existia nem era desejada⁶⁰. O adultério masculino com as criadas e com diversas serviçais era, por isso, considerado normal. Porém, a sorte da criança ilegítima era bem diferente segundo os estratos sociais. Os meios sociais mais elevados proporcionavam um destino mais favorável, quer pela necessidade de resguardar a honra familiar, facto que levava a que a criança, ou a própria mãe, fossem encerradas, por exemplo, em conventos, onde o seu futuro material estaria assegurado. Afastada do mundo, escondia o desmerecimento social a que a família seria votada, na sequência da violação de um dos mais sagrados preceitos sociais: a castidade.

⁵⁸ Consulte-se para esta matéria HUFTON, Olwen – Mulheres, trabalho e família..., p. 66.

⁵⁹ Esta situação ficava a dever-se ao facto da mulher ter filhos. GRIECO, Sara Mathews – O corpo, aparência e sexualidade..., p. 104.

⁶⁰ Em relação aos contornos que o adultério conheceu na Época Moderna consulte-se GRIECO, Sara Mathews – O corpo, aparência e sexualidade..., p. 113-115.

No seio dos grupos sociais mais elevados, a maternidade garantia um número de filhos necessários para a descendência da linhagem. No caso da realeza, assegurava a dinastia, contribuindo para manter a paz do reino, através da ocupação do trono segundo as leis naturais de cada Estado. Os filhos segundos, nomeadamente do sexo feminino, permitiam a constituição de diversas alianças necessárias para levar a cabo certos planos políticos ou de ocupação de determinados postos de prestígio, sobretudo a nível eclesiástico. Esta realidade era de tal forma importante que a incapacidade de uma mulher gerar herdeiros podia ditar a sua desgraça e até o seu repúdio pelo marido, quando se tratava da família real.

Também no seio da aristocracia a descendência assumia idênticas preocupações, funcionando as alianças de matrimónio como meios de promoção social a que a burguesia rapidamente aderiu e através dos quais procurou ascender na escala social.

Nos estratos sociais mais pobres, os filhos tinham outro papel, nomeadamente o de auxiliarem os pais na doença e na velhice, quando estes já não fossem capazes de assegurarem o seu sustento.

O papel de mãe assumiu, portanto, múltiplas facetas, tendo como matriz orientadora da sua acção o desígnio de gerar descendência.

3- A religiosa

De origens bem recuadas no tempo, o afastamento do mundo e a procura da reclusão sempre atraiu um conjunto de mulheres que, dessa forma, levavam uma vida contemplativa de total entrega a Deus. Ainda que a matriz da organização dessas comunidades seja divergente em relação aos modelos existentes na Época Moderna, um aspecto manteve-se inalterável: a defesa do valor da virgindade⁶¹.

⁶¹ Sobre a origem, a organização e a evolução do modelo de vida contemplativa no mundo cristão consulte-se ALGRANTI, Leila Mezan - *Honradas e devotas: mulheres da colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1993. p. 36-39.

Foram vários os patriarcas da Igreja que exaltaram a importância da virgindade como modelo de vida necessário para manter a pureza do corpo e da alma, tendo sido um dos princípios fundamentais da estruturação da vida das comunidades religiosas femininas ao longo da história.

A sua condição foi diversa ao longo dos tempos por razões de ordem religiosa, social e até económica. As beguinhas⁶², as beatas e as terceiras, constituíram algumas das soluções que um certo número de mulheres adoptou. Esta solução isentava-as da profissão dos votos solenes, constituindo, por essa razão, um grupo particular. No entanto, o seu estatuto de semi-religiosas viu-se alterado na Época Moderna, altura em que, na sequência das reformas que a Igreja levou a cabo, se procurou enquadrar jurídica e institucionalmente essas comunidades, ainda que no período anterior as autoridades religiosas muito tivessem contribuído para alterar esta situação, sem que, no entanto, tivessem conseguido expurgar da sociedade a constituição de inúmeras comunidades que viviam sem a obediência a qualquer regra⁶³.

Os recolhimentos, por exemplo, continuaram a constituir uma solução em que a clausura das mulheres não obrigava a professar os votos religiosos⁶⁴, embora os princípios que norteavam o quotidiano e a conduta das recolhidas em muito se assemelhassem ao modo de funcionamento dos conventos femininos⁶⁵. Alguns desses institutos transformaram-se em conventos de reclusão feminina.

⁶² Em relação aos contornos que as comunidades beguinhas assumiram leia-se CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal. A Província dos Algarves. Da Fundação à Extinção. – Em busca de um Paradigma religioso feminino*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2006. p. 36-37. Tese de doutoramento policopiada.

⁶³ Ainda que o esforço da Igreja na Época Moderna tenha submetido muitas dessas comunidades à obediência da *Regra*, não conseguiu eliminar essa realidade, continuando a existir algumas dessas comunidades, como por exemplo os grupos de beatas e de recolhidas. Leia-se para este assunto KESSEL, Elisja Schulte van – Virgens e mães entre o céu e a terra. In Georges e PERROT, Michelle (dir.) – *História das Mulheres no Ocidente...*, vol. 3. p. 188-189.

⁶⁴ Confira-se a este propósito LOPES, Maria Antónia – *Protecção Social em Portugal na Idade Moderna...*, p. 97.

⁶⁵ Sobre as diferenças entre os conventos e os recolhimentos consulte-se ALGRANTI, Leila Mezan – Conventos e recolhimentos em Portugal e na América portuguesa. Um estudo comparativo sobre as instituições de reclusão feminina (séculos XVII e XVIII). In COVA, Anne; RAMOS, Natália; JOAQUIM, Teresa (org.) – *Desafios da comparação. Família, Mulheres e Género em Portugal e no Brasil*. Oeiras: Celta Editora S. A., 2004. p. 67-68.

Nos recolhimentos as mulheres estavam resguardadas dos perigos do mundo, aguardando, algumas delas, o momento em que contrairiam matrimónio. A preservação da sua honra e o exercício das virtudes a ela associadas constituíam, portanto, os principais objectivos da sua inclusão naqueles institutos⁶⁶. Fundados por seculares, nuns casos, por autoridades religiosas, noutros⁶⁷, ou ainda pela intervenção da coroa⁶⁸, o fim destas casas destinava-se a ocupar a mulher com diversos trabalhos e orações, como forma de combater o ócio, inimigo das virtudes, e incutir-lhes um conjunto de preceitos comumente aceites pela sociedade. Alguns deles foram dirigidos pelas Santas Casas de Misericórdia⁶⁹, dotando, por vezes, as recolhidas com a finalidade de contraírem matrimónio. Melhor forma de protecção social⁷⁰, sobretudo em relação às mais pobres que por infortúnio da vida ficaram órfãs de pai, vendo assim a sua protecção económica e moral bastante fragilizada. Porém, noutras situações, apenas funcionaram como locais de resguardo das virtudes das mulheres, razão pela qual a presença de viúvas era assaz frequente. O ingresso

⁶⁶ Estes institutos eram, na opinião de Maria Antónia Lopes, importantes para combater a marginalização social de algumas franjas femininas da sociedade. Leia-se LOPES, Maria Antónia – *Protecção Social em Portugal na Idade Moderna...*, p. 97.

⁶⁷ Sobre a fundação de recolhimentos por parte das autoridades eclesiásticas leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – Os recolhimentos femininos de Braga na Época Moderna. ABREU, Laurinda (ed.) – *Asistencia y caridad como estrategias de intervención social: Iglesia, Estado y Comunidad (siglos XV-XX)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2007. p. 296-298.

⁶⁸ O recolhimento do Anjo do Porto foi fundado na sequência de uma combinação da acção e de vontades de particulares, do bispo da cidade e do poder central. JESUS, Elisabete Maria Soares de – *Poder, caridade e honra: o Recolhimento do Anjo do Porto (1672-1800)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006. p. 43. Dissertação de mestrado policopiada.

⁶⁹ A Santa Casa da Misericórdia de Viana Foz do Lima administrava um recolhimento através do qual prestava assistência às mulheres. Confira-se RIBEIRO, António Magalhães da Silva – *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana Foz do Lima (séculos XVI-XVIII)*. Braga: Universidade do Minho, 2009. vol. II. p. 856-857. Tese de doutoramento policopiada.

⁷⁰ Consulte-se para esta matéria BELO, Maria Filomena Valente – Os Recolhimentos Femininos e a Expansão (séculos XVI-XVII). – In CONGRESSO INTERNACIONAL DA COMISSÃO PARA A IGUALDADE E PARA OS DIREITOS DAS MULHERES. *O rosto feminino da expansão portuguesa – Actas*. Lisboa:, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1994. p. 678. SÁ, Isabel dos Guimarães – *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português. 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997. p. 198-199.

naqueles institutos premiava, nalguns casos, a conduta ideal que as recolhidas demonstravam, ao ponto de serem merecedoras do ingresso e da posterior dotação, essencial para contraírem matrimónio e revestia-se, numa grande parte dos casos, de um carácter passageiro⁷¹. O seu número multiplicou-se no período pós-Trento, como forma de responder ao controlo moral que então se fez sentir, nomeadamente em relação à mulher cuja castidade foi objecto de controlo. Estes institutos deram resposta a muitas preocupações da sociedade relativas à conduta e aos perigos que atentavam a mulher e, dessa forma, resguardavam-na do pecado, procurando provê-la de um conjunto de instrumentos necessários à preservação da sua integridade moral⁷².

Um carácter eminentemente social, humanitário, assistencial e, por vezes, educativo, subjaz à fundação destas instituições.

Uma outra vertente destas instituições consistiu na criação de casas destinadas a acolher mulheres desencaminhadas, sob a invocação de Santa Maria Madalena, procurando reconduzi-las ao caminho da salvação, através da acção pedagógica tendente a reformar os seus costumes e a recuperar a sua honra, de modo a possibilitar a sua reinserção social. A defesa da moral pública presidiu à fundação destes institutos cujo ingresso, nem sempre voluntário, resultava, por vezes, da vontade do pai ou do marido da visada⁷³. Estes institutos assumiam, portanto, a função de purificação mas, ao mesmo tempo, de punição⁷⁴.

A proliferação dos conventos femininos, locais onde as mulheres professavam determinada regra que enquadrava as suas acções, as vontades e o seu quotidiano, surgiu, portanto, no contexto do controlo social e moral que a Igreja imprimiu no século XVI a toda a sociedade em

⁷¹ Relativamente às diferentes funções que os recolhimentos desempenhavam e as diversas modalidades de funcionamento existentes no Brasil consulte-se ALGRANTI, Leila Mezan - *Honradas e devotas...*, p. 142-143.

⁷² A propósito do papel dos recolhimentos relativamente à preservação da honra feminina leia-se GANDELMAN, Luciana Mendes – *Mulheres para um império: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa da Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII)*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2005. p. 228-231. Tese de doutoramento policopiada.

⁷³ Sobre a instituição de recolhimentos e as suas diferentes vertentes de actuação leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Pobres, honradas e virtuosas...*, p. 25-39.

⁷⁴ Em relação às diferentes modalidades de recolhimentos existentes em Espanha na Época Moderna leia-se PÉREZ BALTASAR, Maria Dolores – Orígenes de los recogimientos de mujeres. *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*. N.º 6 (1985). p. 13-18.

geral e às mulheres em particular. A instituição de tais cenóbios trazia para o controlo do clero as vivências femininas, constituindo-se como um meio eficaz de segregação.

O convento, a par do casamento, provia a mulher de um esposo, divino e terreno, respectivamente, necessário para o controlo das suas vivências, ao qual a mulher deveria dedicar-se integralmente. O cenóbio assumiu, portanto, o papel do lar, na ausência do elemento masculino que representava a autoridade⁷⁵, embora em circunstâncias diferentes e muito particulares.

Independentemente da natureza das instituições que acolheram estas mulheres, elas visavam o cumprimento de princípios comuns: preservar a honra das recolhidas e assegurar a sua salvação espiritual.

Ainda que as motivações da entrada nos cenóbios fossem as mais variadas⁷⁶, é possível afirmar que esses espaços constituíram-se como locais onde diversas mulheres se realizaram em diferentes níveis. Nos claustros, algumas delas ganharam notoriedade e projecção social, sobretudo as que exerceram o papel de conselheiras reais. Muitas outras ganharam o respeito da sociedade pelo exemplo de virtudes e pelo ideal de castidade que representava a santidade e que fora fortemente considerado desde as primeiras virgens cristãs. Aliás, uma parte dos ingressos nos conventos foi motivada pelo desejo individual de entrega total a Deus e pela vontade de aperfeiçoamento espiritual e de união divina. Aí seguiam os ensinamentos católicos definidos com vista à salvação. A prática da oração individual e colectiva contribuía para a sua própria salvação, preceito que a Igreja tanto apregoara, mas servia também como forma de salvação colectiva. A comunidade assumia, portanto, um estatuto unitário, na medida em que os actos comuns contribuía para a salvação de todas. Afinal, todas eram esposas de Cristo⁷⁷. Naturalmente que aquelas que se enclausuraram por estes motivos terão suportado melhor o afastamento do mundo e ter-se-ão realizado mais facilmente. Para estas, a defesa de determinados valores, como, por

⁷⁵ A propósito do papel dos conventos enquanto mecanismo de segregação complementar ao lar leia-se LOPES, Maria Antónia – *Mulheres, Espaço e Sociabilidade...*, p. 25, 37-38.

⁷⁶ As motivações que levaram ao ingresso nos conventos serão objecto de análise no capítulo 4.

⁷⁷ Sobre a dualidade de posições quanto à salvação individual e colectiva leia-se LEBRUN, François – *As Reformas: devoções comunitárias e piedade individual*. In DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe (dir.) – *História da vida privada...*, vol. 3. p. 73.

exemplo, a clausura, a obediência, a pobreza e a castidade, constituía a razão pela qual povoavam aqueles espaços.

A religiosa assumia, portanto, um outro estatuto, diferente daquele a que o comum das mulheres estava sujeito, socialmente mais valorizado, de acordo com as sociedades, economicamente mais vantajoso e moralmente mais aprovado. O seu ingresso no convento contribuía para o alívio das inquietações dos progenitores, uma vez que deixavam de se preocupar com a defesa da honra das filhas⁷⁸. A religiosa apartava-se daquele grupo de mulheres sobre o qual recaía um conjunto de reprovações e de desconfiança associada ao comportamento lascivo da mulher⁷⁹.

A defesa destes valores era o meio mais acessível de elevação social que à mulher assistia, sobretudo a partir do século XVI, momento em que o código moral relativo à sua conduta sofreu uma redefinição que limitava o seu comportamento, a sua acção, a sua vontade e a própria existência.

Apesar da procura do refúgio espiritual estar na origem do ingresso de muitas mulheres nos conventos, a sua procura contribuía também para satisfazer os interesses familiares. Dotar para casar era mais oneroso do que para professar. Casar uma filha com um homem de condição inferior estava fora de questão, pois diminuía o prestígio da família. A existência de várias filhas representava, portanto, uma fonte de alienação do património familiar. Entre outras razões, estas foram as que pesaram, sem dúvida, no momento do envio de uma, duas ou mais filhas para um cenóbio. Ai recebiam protecção espiritual e material, ou seja, a garantia de um futuro seguro, e, nalguns casos, trazia notoriedade à família, quer pelos altos cargos de gestão que exerciam no seu interior, quer pelo grau de santidade adquirido, ou ainda pelo facto da família ter disponibilizado uma ou várias filhas para o serviço de Deus.

Os espaços claustrais foram povoados, essencialmente, pelas mulheres dos estratos sociais mais elevados. Eram estes que podiam disponibilizar as somas monetárias necessárias para satisfazer os dotes e, ao mesmo tempo, eram aqueles a quem a protecção patrimonial mais interessava. As mulheres dos estratos sociais mais baixos entravam naqueles espaços, sobretudo,

⁷⁸ Leia-se para este assunto SOARES, Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo...*p. 181.

⁷⁹ KING, Margaret – *A Mulher do Renascimento...*, p. 103.

para ocuparem os lugares de criadas e auxiliavam a realização das diversas tarefas exigidas no quotidiano conventual⁸⁰.

Institutos onde se pretendia alcançar a perfeição, os conventos estiveram, a partir de Trento, ao serviço da política religiosa central que, através dos seus decretos, procurou uniformizar o seu quotidiano, segundo um apertado código moral, cujos normativos legais emanados pelo poder real auxiliaram a sua instituição.

A vida comunitária dedicada à oração e a maior regulação da clausura foram, porém, as principais alterações introduzidas pela Igreja. Procurava-se, desse modo, aniquilar as facções internas dos conventos representadas pelos interesses familiares, diminuindo a sua ingerência na gestão dos destinos da comunidade. O isolamento a que se pretendia reduzir as religiosas procurava, também, funcionar como elemento reformador do seu comportamento que, em finais da Idade Média, tinha conhecido um amplo relaxamento dos costumes e contribuíra para o desmerecimento da vida religiosa. Ao mesmo tempo, procurava-se afastar destes espaços aquelas que não ingressavam por vontade própria, logo, sem vocação religiosa, razão pela qual também se elevou para os 16 anos a idade mínima para se poder professar.

A assunção destes desígnios de Trento não foi bem recebida pelas comunidades religiosas, argumentando que dessa forma perderiam uma importante fonte de receitas, as escolas. Também as famílias das recolhidas viam desse modo a impossibilidade de partilharem dos destinos de instituições que, por vezes, geriam um património considerável. Em muitos casos foram necessários vários anos para que a clausura fosse efectivamente respeitada e em muitos outros ela nunca foi concretizada⁸¹. Embora a vaga reformista tenha sido mais firme após o término de Trento, nos inícios do século XVI já se faziam sentir algumas mudanças que culminaram com a sua institucionalização após aquela reunião. Em Portugal, por exemplo, D. Manuel I, em 1518, impediu as religiosas de Vairão de vender ou comprar qualquer propriedade, fazer obras no templo ou aceitar noviças. Estas medidas visavam unir algumas comunidades

⁸⁰ Sobre a composição social dos conventos leia-se KING, Margaret – *A Mulher do Renascimento...*, p. 92.

⁸¹ Em relação à oposição das freiras e dos seus familiares relativamente à clausura consulte-se KESSEL, Elisja Schultze van – *Virgens e mães entre o céu e a terra...*, p. 207.

beneditinas no Norte do reino numa única instituição, de forma a fazer cumprir o rigor da vivência claustral feminina⁸².

A reforma a que a Igreja Católica foi sujeita no século XVI, expressão do culminar de um estado de degradação moral, espiritual e material, introduziu profundas alterações no seio dos conventos femininos. As mudanças operaram-se ao nível da posse e administração do património, em termos de organização e gestão do interior dos conventos, em relação aos procedimentos a adoptar no que se refere à entrada na clausura e à profissão, e nas relações hierárquicas entre os cenóbios e as autoridades eclesiásticas⁸³. Estas disposições procuraram, portanto, reformar aqueles espaços mas, ao mesmo tempo, serviram-se deles para imprimirem uma nova dinâmica ao movimento reformador, nomeadamente através da multiplicação das congregações religiosas⁸⁴.

O capítulo I da XXV sessão tridentina deixa transparecer a consciência das autoridades eclesiásticas da corrupção que se fazia sentir nos espaços conventuais e a necessidade de se alterar aquela situação, procurando trazer ao seu interior a observância da disciplina que as regras determinavam.

“[...] Como o Santo Concilio não ignora, quanto esplendor, e utilidade nasce para a Igreja de Deos dos Mosteiros piamente estabelecidos, e bem administrados; para que a antiga, e regular disciplina, onde ella está descahida, com mais facilidade, e madureza se restaure [...]”⁸⁵.

Apela-se, ainda neste capítulo, à necessidade do cumprimento das regras professadas pelas religiosas, dando particular enfoque ao respeito da obediência, pobreza e castidade como mecanismos essenciais para alcançar a perfeição. Por outro lado, exortam-se os superiores a

⁸² Leia-se para este assunto MARTINS, Alcina Manuela de Oliveira – História e memória de uma comunidade feminina: o mosteiro de S. Salvador de Vairão. 2.º ENCONTRO DE HISTÓRIA DA VILA DO CONDE – *Actas*. Vila do Conde: Câmara Municipal de Vila do Conde. p. 151-152.

⁸³ Relativamente às disposições tridentinas sobre os conventos femininos consulte-se REYCENDE, João Baptista – *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez: Dedicada, e Consagra aos Excell. E Rever. Senhores Arcebispos, e Bispos da Igreja Lusitana*. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1786. Tomo II. p. 357-409.

⁸⁴ Veja para este assunto ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 30.

⁸⁵ REYCENDE, João Baptista – *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim...*, p. 357.

cumprirem uma vigilância mais apertada relativamente ao cumprimento das regras, restaurando a disciplina onde se achasse necessário.

No capítulo II da mesma sessão, proibem-se os regulares da posse de quaisquer bens móveis ou de raiz e, caso fossem detentores desses mesmos bens, que os doassem à instituição, passando a administração dos mesmos para o superior de cada convento ou da ordem a que pertencia, possibilitando, assim, que estas instituições fossem detentoras de património. Esta alteração resultou da necessidade de tornar os cenóbios auto-suficientes, na medida em que a clausura privava as religiosas das esmolas. Desse modo, a posse e a exploração de diversas propriedades permitir-lhes-ia a existência de uma importante fonte de recursos financeiros necessários ao sustento material da casa. Situação bastante distinta viveu-se ao longo da Idade Média, altura em que a entrada da mulher no convento não significava o despojamento dos bens patrimoniais, bem pelo contrário. Aqueles espaços permitiram, nalguns casos, preservar as riquezas materiais, sendo palcos de afirmação e de luta entre diversas facções que, a partir do convento, procuravam usufruir dos proventos económicos da instituição, possibilitando a interferência familiar nos assuntos de gestão patrimonial dos cenóbios⁸⁶, ainda que esta situação se mostrasse pontual e não generalizável.

A clausura das religiosas foi objecto de tratamento nesta mesma sessão do Concílio de Trento, procurando-se restituí-la onde esta não existisse. O recurso ao braço secular, a fim de dar cumprimento cabal a esta determinação, figura no capítulo V da referida sessão, envolvendo as autoridades civis na implementação de uma vaga moralizadora que a Igreja começava a implementar. A clausura imposta seria, portanto, perpétua, não podendo religiosa alguma deixar o convento depois de professar, a não ser em casos de força maior que teria de ser atestada e autorizada pelo bispo. Aliás, a própria entrada naqueles institutos estava dependente da autorização dos prelados que assumiam o estatuto de principais mandatários de Roma no que à reforma diz respeito nas suas diferentes vertentes. A própria localização dos conventos foi objecto de análise e recomendava-se aos bispos que a população dos conventos situados fora das cidades, em locais ermos, pudesse trasladar-se para os situados nas urbes, por razão de protecção e defesa das religiosas.

⁸⁶ Leia-se para este assunto ANDRADE, Maria Filomena – *O mosteiro de Chelas. Uma comunidade feminina na Baixa Idade Média. Património e gestão*. Cascais: Patrimonia Historica, 1996. p. 26-27 e 36.

Ainda que esta questão tenha sido debatida naquela reunião e desde então tenha merecido outra atenção das autoridades religiosas e da sociedade, não constituiu uma novidade introduzida pelo movimento reformador. Na Idade Média, a clausura feminina já estava instituída. Em 1298 surgiu o primeiro decreto de clausura, promulgado por Bonifácio VIII⁸⁷. Porém, e como afirma Maria Filomena Andrade, a clausura não era respeitada e algumas religiosas deslocavam-se a casa de familiares, a fim de realizarem negócios⁸⁸. Terão sido situações deste género e outras análogas que motivaram um controlo mais apertado no pós-Trento, com o objectivo de repor a institucionalização da clausura.

A clausura impunha-se como imperativo necessário para defender a honra das religiosas, assegurando a preservação da castidade. Isoladas do mundo, afastar-se-iam mais facilmente do pecado e viveriam num ambiente favorável à contemplação através do exercício da oração. Os contactos com o exterior eram muito reduzidos, reservados a situações muito particulares como os casos de doença ou de assistência espiritual ou material. A misoginia que o século XVI viu renascer justificou, por parte da Igreja, um maior cuidado com este aspecto, nomeadamente porque nos finais da Idade Média alguns problemas se tinham colocado a esse nível no interior dos conventos. A vontade de fazer regressar aos claustros uma doutrina mais rigorosa relativamente ao cumprimento dos preceitos das regras monásticas, motivou uma vigilância redobrada, provocando profundas transformações no seu interior. A organização e a administração do seu património passou a fazer-se por um oficial da instituição escolhido para o efeito o que dificultou, nalguns casos, a cobrança dos devidos encargos, acarretando uma situação de ruína económica para os conventos.

A organização interna daqueles espaços foi rigorosamente regulamentada. Começou-se pelas questões relacionadas com a eleição das diferentes oficiais. Esta deveria ser feita por voto secreto, envolvendo toda a comunidade, proibindo a interferência de provinciais, ou quaisquer outros abades naqueles actos, sob pena de nulidade dos actos proferidos sob a sua influência. Desta feita, Trento procurou evitar que o contacto das religiosas com o elemento masculino se reduzisse ao estritamente necessário, permitindo-lhes que decidissem dos destinos internos da instituição. A tentativa de expurgar a presença masculina daqueles espaços acabou por conceder uma maior

⁸⁷ Consulte-se para este assunto ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 39.

⁸⁸ Leia-se para este assunto ANDRADE, Maria Filomena – *O mosteiro de Chelas...*, p. 20.

autonomia às religiosas. Porém, o principal objectivo seria afastar os interesses exteriores aos cenóbios de pretensas influências dos actos eleitorais, conferindo uma maior isenção no momento da escolha das preladas. Deste modo, procurava-se evitar a interferência secular na organização interna dos cenóbios.

Exortavam-se as comunidades a escolherem para abadessa uma religiosa que tivesse pelo menos 40 anos e contasse com 8 anos de vida exemplar. A inexistência de religiosas com este perfil dava a possibilidade de se eleger uma freira de outro convento desde que pertencesse à mesma ordem. A inconveniência da vinda de uma freira de outra casa abria a possibilidade de, sob autorização do bispo, se eleger uma religiosa da casa com pelo menos 30 anos e cinco anos de “vida perfeita”. O acto eleitoral contava com a presença do bispo ou de outro superior eclesiástico que, mesmo assim, ficava impedido de entrar na clausura. Deveria ouvir e receber os votos pela grade que separava os dois mundos.

A vigilância do quotidiano claustral constituiu uma grande preocupação dos reformadores. Instituiu-se, então, o governo dos conventos que estavam submetidos directamente à Sé Apostólica e aos bispos, exercendo-se, deste modo, a autoridade eclesiástica de uma forma mais próxima e presente. Estas determinações atestam singularmente o controlo férreo que Roma queria imprimir a toda a vida religiosa, nomeadamente à conventual.

A atenção dada a esta matéria exigiu que as qualidades das candidatas a religiosas fossem devidamente comprovadas, sobretudo quando pretendiam obter o hábito depois dos 12 anos. Esta idade era considerada, para as mulheres, a altura em que atingia a maturidade sexual. As autoridades eclesiásticas procuraram, portanto, atestar as virtudes daquelas que a partir dos 12 anos queriam ingressar nos conventos, a fim de expurgar do seu interior exemplos de pecado que poderiam contaminar toda a comunidade. Neste caso, o bispo ou algum vigário por ele determinado, procuraria inteirar-se da verdadeira vontade da donzela quanto à intenção do ingresso, evitando a possibilidade de transformar a clausura num espaço de reclusão de mulheres que as famílias, por alguma razão, queriam afastar da sociedade por mácula ou vergonha da sua conduta.

A vontade de entrar na clausura deveria partir da candidata e não da família ou qualquer outra pessoa. Esta era uma condição indispensável para tornar os conventos espaços de verdadeira vida contemplativa e não um recurso destinado aos excedentes populacionais, ou locais de correcção e

de sanção de comportamentos menos honestos, ou ainda um mecanismo economicamente vantajoso para as famílias. A entrada forçada no convento acarretava a excomunhão para o opressor por parte da Igreja que, desse modo, procurava dissuadir os apetites familiares de reclusão das mulheres que constituíam um entrave à consecução dos seus objectivos.

O capítulo XIX dos decretos tridentinos atesta a possibilidade de renunciar ao hábito desde que a profissão tenha sido feita sob coacção ou antes da idade permitida. No entanto, tal só poderá ocorrer nos primeiros cinco anos, a contar desde o momento em que professou, expondo as suas causas ao superior hierárquico. Deixar o convento ou o hábito sem que estes procedimentos fossem cumpridos, anulava o direito anteriormente referido e impunha-se a obrigação do regresso ao convento.

A acção dos visitadores aos diversos conventos foi objecto de regulamentação no capítulo XX. Estes estavam empossados do direito de visitarem as instituições e de fazerem executar e cumprir as determinações resultantes das visitas.

As disposições tridentinas foram transpostas para o direito nacional, contando com o apoio do braço secular que prontamente respondeu ao apelo de Roma sobre a necessidade da reforma destes institutos⁸⁹. Em Portugal, o cardeal D. Henrique publicou a bula *Benedictus Deus* a 7 de Setembro de 1564. A 12 do mesmo mês ordenou através de um alvará que a justiça secular prestasse todo o apoio necessário à execução dos decretos conciliares. Implementou-se, então, uma política repressiva e coerciva cujo objectivo era fazer cumprir as determinações conciliares. Localmente, e de acordo com a hierarquia que a Igreja estabeleceu, estas disposições foram objecto de regulamentação nos Concílios Provinciais, cujo empenho dos prelados locais foi decisivo para a sua implementação, mais do que a acção régia, segundo Maria Fernanda Enes⁹⁰. No caso bracarense, o empenho do arcebispo D. frei Bartolomeu dos Mártires (1559-1582) foi paradigmático a nível nacional, dando continuidade ao interesse interventivo demonstrado no

⁸⁹ Relativamente à implementação e execução dos decretos tridentinos em Portugal consulte-se CAETANO, Marcelo – Recepção e Execução dos Decretos do Concílio de Trento em Portugal. *Revista de Direito da Universidade de Lisboa*. N.º 5 (1965). 7-52.

⁹⁰ Leia-se para este assunto ENES, Maria Fernanda Dinis Teixeira – *A Reforma Tridentina e Religião vivida nos Açores (1580-1750)*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1985. p. 13-15. Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica Policopiado.

Concílio de Trento, onde defendeu uma série de medidas reformadoras da actuação do clero. Em Braga, realizou-se um destes concílios em 1566 e nele foram objecto de reflexão, na quinta sessão, as disposições de Trento relativamente aos conventos femininos⁹¹. O limite de religiosas por convento foi uma das determinações implementadas localmente, em virtude do seu excesso ser considerado causa da ruína económica daquelas instituições, como ficara patente nos casos conhecidos anteriormente ao século XVI nesta diocese. E neste particular, determinou-se que religiosa alguma professasse sem pagar o dote correspondente, a fim de prover a instituição de meios financeiros suficientes para assegurar o seu sustento.

O cumprimento das disposições tridentinas, impôs a necessidade de averiguação sobre as licenças concedidas pelas abadessas às religiosas para se poderem ausentar da clausura, de modo a confirmar a verdadeira necessidade da sua ausência.

Alertaram-se as abadessas e as prioresas para a vigilância que deveriam imprimir em relação à permissão da entrada de médicos, operários e artistas na clausura, lembrando-lhes apenas que em casos de estrita necessidade deveriam permitir a sua entrada, não sem antes se atestarem da sua verdadeira honestidade e respeitabilidade.

A máquina reformadora posta em marcha a partir de Roma contou com um amplo conjunto de mecanismos que imprimiram uma nova dinâmica ao quotidiano dos fiéis. No “mundo” conventual, procurou-se cortar os laços que as religiosas pudessem manter com a sociedade extra-clausura através do controlo a que foram sujeitas. Facto significativo, relaciona-se com a própria renúncia que as freiras faziam ao nome de família assim que transpunham as portas do convento, adoptando um nome de um santo da sua devoção. Esta situação não se conheceu na Idade Média, altura em que as religiosas transportavam consigo o nome de família e faziam questão de o sustentar, como símbolo de pertença a determinada linhagem. Os laços familiares mantinham-se, desse modo, para lá dos muros da clausura e funcionavam como estratégias de consolidação do poder familiar, cujo prestígio aumentava quando algum dos seus elementos exercia cargos de responsabilidade em determinada instituição⁹².

⁹¹ Sobre as disposições do Concílio Provincial de Braga de 1566 leia-se CARDOSO, José – *O IV Concílio Provincial Bracarense e D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Braga: APPACDM, 1994. p. 173-176.

⁹² Leia-se para este assunto ANDRADE, Maria Filomena – *O mosteiro de Chelas...*, p. 19-20 e 23.

Apesar do esforço reformador desde o século XVI, dois séculos mais tarde estas instituições viveram situações semelhantes às que tinham motivado a Reforma. As ordens religiosas conheceram um tempo de decadência e de desorganização mantendo-se poucas delas fiéis aos princípios de Trento. Tal situação foi originada, em parte, pela entrada maciça de gente sem vocação que transformou o claustro num espaço de manifestação de comportamentos mundanos, que em nada se coadunavam com o espírito de recolhimento e de entrega a Deus.

A renúncia ao mundo, que as religiosas sentiam pelo isolamento a que estavam sujeitas, era bem visível mesmo no exterior daqueles espaços. Muros altos, portas pesadas e encerradas a maior parte do tempo, janelas com gelsias e um reduzido contacto com o seu interior, reservado, na maior parte dos casos aos familiares e com restrições bastante apertadas, o mundo conventual não deixou de exercer um certo fascínio em muitos espíritos que desejavam esse isolamento para melhor servirem a Deus. Porém, os cenóbios nem sempre foram locais de virtude e de perfeição. Se por um lado, os seus elementos estavam isolados da sociedade para se afastarem dos perigos que esta constituía para a sua alma, por outro, a sua separação permitiu que no seu interior as manifestações de afecto, de alegria, de expressão literária e até amorosa ocorressem longe dos olhares perscrutadores da sociedade em geral e das autoridades eclesiásticas em particular.

Afastadas das relações sociais a que muitas estavam habituadas, a clausura obrigou à redefinição dos papéis desempenhados no século. Uma nova ordem hierárquica se desenhou no seu interior. O lugar ocupado por cada elemento dependia da sua condição no interior da clausura. As criadas ocupavam a base da hierarquia e a elas estava reservado todo o tipo de trabalho que não fossem as tarefas relacionadas com o culto religioso. Entre as religiosas os cargos eram diversos. Umhas ocupavam o topo da hierarquia, como a abadessa, a vigária e as discretas, outras desempenhavam cargos relacionados com a administração e o provimento da instituição, e outras ainda zelavam pelas tarefas relacionadas com o ensino das educandas e das noviças.

Foi no exercício das mais variadas funções que muitas religiosas mostraram a superior qualidade da sua formação cultural. O domínio da escrita e da contabilidade eram competências essenciais para o exercício de alguns cargos. Uma parte da população conventual era letrada, outra terá adquirido esses conhecimentos no seu interior, constituindo-se os conventos como

espaços de desenvolvimento intelectual⁹³. Havia ainda quem tivesse permanecido na ignorância. Aliás, os cenóbios constituíram importantes meios de alfabetização feminina, sobretudo dos grupos sociais economicamente favorecidos. As freiras teriam de saber as suas orações em latim, umas liam obras da vida de santos e outras eram responsáveis pela aprendizagem das noviças. Estas competências fizeram com que algumas delas se destacassem como escritoras⁹⁴. Autobiografias, crónicas das casas a que pertenciam, testemunhos das vivências das companheiras de clausura, foram algumas das obras que as penas por elas manuseadas transmitiram diversos elementos do seu quotidiano, da sua devoção e da sua concepção do papel que deveriam desempenhar. Foi através de algumas dessas obras que ficámos a saber que a segregação sexual a que foram sujeitas e a condição inferior que lhes era atribuída eram princípios comungados por algumas das religiosas professoras. Resignação à vida claustral a que foram submetidas? Ou resultado de uma mentalidade forjada desde a infância? Porém, outras legaram testemunhos em que a reflexão em torno da condição da mulher denota consciência e, ao mesmo tempo, revolta em relação à menoridade a que foram relegadas. Essa revolta ocorria, nomeadamente, no seio da instituição do casamento em que as mulheres eram totalmente dominadas e comandadas segundo a vontade do marido, ainda que não questionassem a autoridade de Deus, pois acreditavam ter ordenado a supremacia masculina⁹⁵.

O domínio de conhecimentos musicais e o manuseio de alguns instrumentos também eram competências exigidas a algumas delas. Aquelas que se apresentassem ao noviciado com essas qualidades possuíam uma mais-valia para serem aceites e até podiam colher vantagens ao nível do pagamento do dote, que automaticamente era negociado em função da necessidade do convento de uma perita nesta área.

Um outro perfil de religiosa que se desenhou no interior dos claustros foi o da mística. O desejo de um contacto e de uma união mais intensa com Deus levada ao extremo produziu, especialmente no interior dos conventos, inúmeros casos de misticismo. Educadas desde

⁹³ Leia-se para este assunto LEAL, Ivone – *Mulher...*, p. 286.

⁹⁴ Em relação à vertente educativa dos conventos do Renascimento e sobre a actividade da escrita na clausura consulte-se KING, Margaret – *A Mulher do Renascimento...*, p. 98-99 e 183.

⁹⁵ Relativamente aos exemplos de obras em que as religiosas testemunham a comunhão dos princípios prescritivos a que foram sujeitas leia-se LOPES, Maria Antónia – *Mulheres, Espaço e Sociabilidade...*, p. 26-33.

crianças, em grande parte das situações, no interior dos cenóbios, as religiosas levavam um percurso de vida inteiramente dedicado à oração, tendo como fim último a união espiritual com Deus. A insistência do superior estatuto e das qualidades das benesses espirituais conseguidas pelas eleitas do seu Esposo, alimentado pela leitura de obras que relatavam a vida dos santos e os exemplos das suas virtudes, provocou em muitas delas um desejo desenfreado de corresponder aos ideais de perfeição necessários para atingirem tal estado. Era no seio desta obsessão que as religiosas tinham visões, revelações divinas, experimentavam as delícias do paraíso e realizavam feitos inacessíveis ao comum dos mortais. Praticavam jejuns constantemente, infligiam castigos corporais a elas mesmas, ao ponto de causarem a dor necessária para negar os prazeres corporais. O estado debilitado a que muitas chegavam, a perturbação psicológica provocada pela privação do sono, de forma a permitir momentos de oração ininterruptos, provocou, em algumas situações, estados de alucinação em que as visões experimentadas davam conta da sua presença perante o seu Esposo⁹⁶. O estado místico era, segundo François Lebrun, o grau supremo de piedade pessoal e a forma mais elevada da espiritualidade⁹⁷.

As experiências místicas proporcionavam, assim, uma liberdade que não era comungada senão por aquelas que tinham feito desse desejo uma obsessão constante, a quem nem os altos e grossos muros e os pesados portões fechados impediam vivenciar.

Estas experiências eram olhadas com desconfiança pelas autoridades eclesiásticas. As fronteiras entre o misticismo e a bruxaria estavam longe de serem bem definidas, daí que, por vezes, estas vivências fossem tomadas como tentações perpetradas pelo demónio e constituíssem um perigo para a ordem social estabelecida.

A clausura possibilitou a realização de determinados papéis que a sociedade negava à mulher que, de outra forma, se via impossibilitada de os concretizar. Algumas delas foram escritoras, outras compuseram obras musicais e peças teatrais. Ainda se destacaram as que desempenharam o papel de conselheiras políticas e espirituais, as que foram excelentes gestoras e administradoras dos bens das casas monásticas. Puderam dispor da sua vontade, sem que a autoridade masculina se exercesse de forma tão presente o seu férreo controlo.

⁹⁶ Consulte-se para este assunto KING, Margaret – *A Mulher do Renascimento...*, p. 127-140.

⁹⁷ LEBRUN, François – *As Reformas: devoções comunitárias e piedade individual...*, vol. 3. p. 101.

Olhados como institutos de perfeição, os cenóbios foram diversas vezes locais de laxismo e de degradação dos costumes. No século XVIII, em particular, ganhou relevo a figura do freirático⁹⁸ que visitava a clausura com frequência e que demonstrava quão frágeis eram os seus muros, proporcionando às religiosas momentos de sociabilidade que eram negados às mulheres laicas. A figura da freira causava curiosidade pelo carácter inacessível e proibido que representava, embora, de certa forma, estivesse menos protegida que a mulher casada que se encontrava confinada no seu lar. Aliás, é curioso notar que à medida que a mulher laica se liberta do apertado cerco social a que estava sujeita, a freira deixa de suscitar interesse. Este convívio quebrava o isolamento a que as religiosas foram submetidas e, talvez por essa razão, este fenómeno tenha assumido contornos bem distintos, pois as religiosas não negariam a possibilidade de um contacto com gentes do exterior que lhes poderia criar a sensação de uma clausura menos rígida e até a ideia de viver em comunhão com a restante sociedade. Esta troca de afectos foi condenada pela Igreja e as religiosas foram culpadas por tais comportamentos, pois estes actos de paixão deixavam transparecer a falta de dedicação e de entrega a Deus e denunciavam a renúncia que aqueles espíritos, em determinados momentos, manifestaram em relação à sua condição servas. A par deste vaivém entre o claustro e o século, o seu interior, por vezes, assumia-se como palco de manifestações musicais, poéticas, teatrais e locais de troca de presentes e de cartas cujo conteúdo, muitas vezes, denunciava a pouca reverência que algumas delas prestavam ao seu estado de esposas de Cristo⁹⁹. Este estado interior da clausura motivou uma série de determinações por parte dos monarcas com o intuito de reprimir aqueles comportamentos através de um controlo mais rígido, servindo-se para isso de um instrumento que fora fortemente divulgado por Trento, as devassas. Para se inteirarem das vivências das religiosas e, ao mesmo tempo, expurgarem daqueles espaços todos os comportamentos considerados contrários à vida contemplativa, as suas atitudes eram escrutinadas¹⁰⁰.

⁹⁸ Sobre a figura do freirático leia-se SOARES, Maria Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo...*, p. 33-35.

⁹⁹ As vivências e os comportamento na clausura encontram-se analisados em LOPES, Maria Antónia – *Mulheres, Espaço e Sociabilidade...*, p. 53-60.

¹⁰⁰ Em 1603, 1653, 1655, 1671 e 1725, foram decretados alvarás determinando a obrigação dos Corregedores procederem contra aqueles que tivessem contactos com as freiras. Leia-se para este assunto SOARES, Maria Ivone da

Ser submisso, dócil e apaziguador, a religiosa, por vezes, transformava-se e assumia um carácter violento, quer entre as parceiras da clausura, quer com as autoridades a que estava submetida¹⁰¹.

Paz – *e a sombra se fez verbo...*, p. 35. A propósito do perfil freirático de D. João V leia-se SILVA, Maria Beatriz Nizze da – *D. João V*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006. p. 106.

¹⁰¹ A transgressão da norma será objecto de análise no capítulo 4.

Capítulo 3
Três comunidades religiosas femininas



Figura 4 - Livro de contas da madre Antónia dos Serafins, religiosa do convento de Nossa Senhora dos Remédios (1720)

1- A fundação: motivações e fundadores

As matrizes temporal e espacial são dois vectores essenciais para contextualizar a ocorrência de determinadas realidades cuja compreensão se torna necessária. Com esse intuito, o esclarecimento das origens das instituições conventuais femininas que guiam o nosso estudo, conventos de Nossa Senhora dos Remédios, Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora da Penha de França, procura explicar os moldes em que a sua institucionalização ocorreu de modo a auxiliar a compreensão da vida monacal que as mesmas albergaram ao longo de vários séculos.

A edificação destes institutos ocorreu em momentos diferentes, conhecendo-se um intervalo de quase um século em relação à data de fundação de cada um deles. Esteve ainda associada a distintos agentes e a contextos diferenciados.

A distância que nos separa do momento de fundação destas instituições dificulta a determinação temporal da ocorrência desses factos e os contornos que a caracterizam, obstáculo que, nalguns casos, é agravado pela contradição que as fontes apresentam.

Este facto é mencionado, desde logo, pela autora do *Livro dos privilégios isenções, e regalias deste convento de nossa Senhora dos Remédios, Piedade e Madre de Deos, e memorias do mesmo convento*¹, a madre D. Luísa de S. José, abadessa daquele convento entre 1750 e 1759. No seu texto justifica a necessidade de corrigir uma série de erros que, na sua opinião, alguns escritos entretanto produzidos foram veiculando. Porém, e porque se trata de uma obra laudatória, de dignificação e legitimação da instituição a que pertencia, também esta fonte merece particular cautela em relação aos factos que nela constam. Deve, portanto, o investigador cruzar as diversas fontes e tentar reconstituir a teia factual e temporal que evidenciem uma lógica racional para formar uma explicação consistente que clarifique esta matéria.

Frei Fernando da Soledade, cronista da ordem franciscana, é o autor que D. Luísa de S. José aponta como reprodutor de um conjunto de factos contrários à realidade do convento de Nossa Senhora dos Remédios. A freira desculpa-se por ter que desmentir esta autoridade, mas o desejo de clarificar e repor a verdade sobre a instituição levou-a a tal procedimento. Ainda que se considere menos dotada intelectualmente para suportar tal responsabilidade, evocou o que Jesus

¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856. Esta crónica, cuja autora foi uma das abadessas daquele convento, viu a luz do dia no ano de 1759.

Cristo sustentou no Evangelho, segundo o qual “seu Pai revela os seus Divinos segredos aos pequenos, e os esconde aos sábios e prudentes”². Deste modo, a nossa cronista legitimou a sua autoridade na tarefa de repor a autenticidade dos acontecimentos. Segundo ela, sustenta a sua narrativa na consulta dos documentos do cartório, razão pela qual não considera atrevimento a sua postura, mas sim “affecto, zelo, e grande empenho que tenho em que se conservem as incomparáveis, e inextimáveis prerogativas, izenções, e privilegios de meu esclarecido convento”³.

Os argumentos construídos com o intuito de justificar a sua audácia acabam por esclarecer a sua verdadeira intenção: garantir a manutenção dos privilégios do cenóbio. Compilar o conteúdo dos pergaminhos de que a instituição era portadora mostrou-se uma tarefa fundamental para mais facilmente se obter a informação necessária em momentos de conflito com outras instituições, funcionando como um instrumento importante da memória da instituição. O pragmatismo burocrático terá, portanto, motivado toda esta narrativa⁴. Razão pela qual o conteúdo dos seus escritos merece uma atenção redobrada, a fim de procurar identificar possíveis acontecimentos forjados ou cuja ocorrência tenha conhecido outros contornos, já que a cronista apenas assinalou as vitórias e os privilégios de que o cenóbio beneficiava.

Se ambos os cronistas estão de acordo quanto à identidade do fundador do cenóbio, D. André de Torquemada, a discórdia surgiu relativamente à qualidade deste personagem. Se para D. Luísa o fundador fora “bispo de anel” dos arcebispos de Braga⁵, possuindo ainda o título de bispo de Dume⁶, para frei Fernando da Soledade este facto não tem qualquer sustentação, uma vez que o seu nome não figura no catálogo dos bispos coadjutores dos arcebispos bracarenses. Porém, o cronista franciscano apenas conjecturou sobre a possibilidade de D. André não ter sido “bispo de

² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 79v.

³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 79.

⁴ Leia-se para este assunto MAIA, Fernanda Paula Sousa – A organização feminina da “memória”: a crónica do convento dos Remédios da autoria da madre D. Luísa de S. José (1759). *Revista de Ciências Históricas*. N.º 11 (1996). 179-188.

⁵ Segundo D. Luísa, D. André fora bispo coadjutor dos arcebispos D. Diogo de Sousa, Cardeal D. Henrique, D. Frei Diogo da Silva, Infante D. Duarte, D. Manuel de Sousa e D. Baltasar Limpo.

⁶ Segundo D. Luísa, desde 1505 que este título fora atribuído à Mitra bracarense após a renúncia do mesmo por parte do cardeal D. Jorge da Costa.

anel” do arcebispo D. Baltasar Limpo (1550-1558) e não dos restantes arcebispos⁷. D. Luísa, no entanto, esforçou-se em confirmar a qualidade do fundador alegando que no referido catálogo não consta a identidade de nenhum dos bispos coadjutores da diocese. Reforçou a sua convicção, referindo-se a um instrumento de revogação da autoria de D. André de Torquemada, no qual sustentou a edificação do convento de Nossa Senhora dos Remédios com os recursos financeiros amealhados durante o exercício do ofício episcopal que, no entender da abadessa, correspondeu ao cargo de bispo coadjutor, o único que lhe permitiria reunir as somas avultadas que tal empresa exigiria. Todavia, a cronista assumiu que uma parte dos seus rendimentos advinha do cargo de abade que desempenhou na igreja de S. Pedro de Freitas.

Em 1794, a abadessa do convento, D. Francisca Gertrudes, endereçou uma petição ao arcebispo D. frei Caetano Brandão (1790-1805), solicitando o serviço de um notário apostólico para proceder à transladação de um conjunto de documentos do cartório do cenóbio que, devido ao mau estado de conservação em que se encontravam, urgia preservar. Através da cópia de uma dessas fontes é possível constatar que no documento original havia a referência a D. André de Torquemada enquanto bispo coadjutor. A mesma referência é possível verificar num outro traslado relativo à confirmação que o arcebispo D. Manuel de Sousa (1545-1549) fizera à fundação do convento⁸, assim como nas fontes que atestam a venda de umas casas do cabido ao fundador do cenóbio.

D. Luísa esforçou-se, deste modo, em dignificar a memória do fundador do cenóbio, cujo estatuto de “bispo do anel” traria, necessariamente, prestígio àquela instituição.

A identidade e a procedência geográfica da primeira abadessa constituem outro pomo de discórdia entre os cronistas que escreveram sobre a fundação deste cenóbio. Enquanto D. Luísa afirmava que a primeira abadessa fora D. Maria de Lima, que viera do convento de Santa Ana de Viana do Castelo, juntamente com mais duas freiras que professavam a ordem de S. Bento, para

⁷ SOLEDADE, Fr. Fernando da - *Historia Serafica Chronologica da Ordem de S. Francisco na provincia de Portugal*. Lisboa: Officina de Domingos Gonsalves, 1736. vol. IV. p. 576. Porém, Martins Capela afirma que D. André de Torquemeada foi, efectivamente, bispo coadjutor de D. fr. Baltasar Limpo. CAPELA, Martins – *Em lembrança da Extincta igreja dos Remedios, de Braga*. Braga: Typografia a vapor dos “Echos do Minho”, 1911. p. 17.

⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F-561, doc. 2564, não paginado.

fundarem esta nova casa religiosa⁹, frei Fernando da Soledade sustentava que a primeira abadessa fora uma das recolhidas que viviam no edifício onde o cenóbio de Nossa Senhora dos Remédios se erigiu, cujo nome era Maria de S. João¹⁰. A discórdia surgiu em virtude dos nomes das religiosas que vieram de Viana do Castelo não coincidirem com o da primeira prelada dos Remédios. D. Brites do Presépio, Antónia de S. Bento e Guiomar da Saudação são os nomes referidos pelo cronista¹¹. D. Luísa afirmou que estes nomes não correspondem aos que efectivamente aquelas religiosas possuíam, mas também não refere os seus verdadeiros nomes. Como se pode constatar, nenhuma das religiosas era portadora do nome que a cronista atribuiu à primeira abadessa dos Remédios. A prelada recorreu, mais uma vez aos documentos constantes no cartório da instituição e alegou que o fundador conseguira um breve que autorizava a vinda de D. Maria de Lima e as suas companheiras do convento de Santa Ana, concedendo-lhes autorização para trocarem o hábito beneditino pelo franciscano¹². Relativamente à primeira das religiosas, atendendo a qualidade das suas virtudes, permitiu que ocupasse o cargo de abadessa, apesar de ter somente 28 anos.

Não deixa de ser estranha a escolha de alguém tão jovem para assumir o comando de uma instituição acabada de ser fundada. Porém, é sabido que a escolha das preladas nem sempre se pautou de acordo com o cumprimento dos preceitos definidos pela Igreja, sobretudo numa altura

⁹ A mesma tese foi sustentada por Martins Capela. CAPELA, Martins – *Em lembrança da Extincta igreja dos Remédios...*, p. 25.

¹⁰ Frei Fernando da Soledade levanta a hipótese relativa à existência de um recolhimento anterior à fundação do convento dos Remédios. SOLEDADE, Fr. Fernando da - *Historia Serafica...*, p. 578.

¹¹ Estes nomes são confirmados pelo traslado de um documento feito em 1794, pelo desembargador do arcebispo D. frei Caetano Brandão anteriormente referido. Porém, na mesma fonte repete-se a ideia de que D. Maria de Lima fora a primeira abadessa do cenóbio. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas* F-561, doc. 2565, não paginado.

¹² Cremos que Jorge Cardoso partilha das premissas da nossa cronista. No *Agiológico Lusitano*, refere que a primeira abadessa era proveniente do convento de Santa Ana de Caminha. Considerando que em Caminha não existia nenhum convento com aquele nome, presumimos tratar-se de um engano, querendo o referido autor reportar-se ao convento de Santa Ana de Viana. CARDOSO, Jorge – *Agiológico Lusitano. Organização, estudo e índices de Maria de Lurdes Correia Fernandes*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002. Tomo II. p. 439.

em que o cerco montado pelos decretos tridentinos relativamente a esta questão ainda não se tinha feito sentir.

Porém, e como sustentou D. Luísa, também não era de todo consensual aceitar que a primeira abadessa da instituição fosse uma recolhida que naturalmente não teria vivido o noviciado nem feito votos solenes e muito menos professado a regra de S. Francisco, embora as residentes de alguns recolhimentos bracarenses vivessem segundo as normas da Ordem Terceira franciscana.

Considerando que as diferentes hipóteses relativas à identidade da primeira prelada do convento, D. Maria de Lima ou D. Maria de S. João, não coincidem com nenhum dos nomes que as religiosas que vieram do convento de Santa Ana sustentam, forçoso será admitir que a primeira abadessa não saiu do seio da comunidade beneditina vianense. No entanto, ter-se-á que aceitar que a primeira prelada daquela instituição fora D. Maria de Lima, como ficou parente numa sentença passada em 1596, que confirma o abadessado perpétuo da referida prelada, depois de uma contenda entre esta e o arcebispo D. fr. Agostinho de Jesus¹³ (1588-1609). Poderemos, no entanto, referir-nos à mesma pessoa. Não será de excluir a hipótese desta personagem usar um sobrenome associado ao santo da sua devoção como, aliás, era assaz frequente entre as religiosas e, por essa razão, os dois cronistas podem estar a referir-se à mesma pessoa com sobrenomes diferentes: ora usando o sobrenome laico, ora referindo o sobrenome religioso¹⁴.

Mas de onde surgiu esta prelada? Se pensarmos que não compunha o grupo vindo de Viana, e se tivermos em atenção que aquele cargo deveria ser ocupado por uma professa, será de admitir que a alteração do estatuto da instituição de recolhimento para convento, terá permitido a realização da profissão solene das recolhidas podendo, dessa forma, uma delas assumir esse lugar. Porém, conhecemos uma carta de João de Sousa¹⁵, cuja identidade, bem como o

¹³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro pequeno dos privilégios*, F-521, fl. 369. Este assunto será retomado posteriormente quando for abordada a questão dos conflitos entre o cenóbio e as diversas instituições bracarenses.

¹⁴ Leia-se este propósito ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas: mulheres da colónia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil. 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. p. 296.

¹⁵ Embora desconheçamos a identidade deste personagem, pensamos ser algum pároco vimaranense, uma vez que, normalmente, acompanhavam as religiosas quando estas mudavam de cenóbio.

destinatário e a data em que a mesma foi escrita são desconhecidos, em que aquele informa que irá acompanhar a madre Joana Baptista, juntamente com outras religiosas, provenientes de um convento vimaranense, cuja identidade não revela, a fim de se juntarem à comunidade dos Remédios no momento da sua fundação¹⁶. Embora esta fonte careça de dados importantes que pudessem ajudar a esclarecer esta situação, nomeadamente o nome das religiosas que se iriam deslocar para Braga, permite-nos considerar a hipótese de a primeira abadessa do convento dos Remédios ser proveniente de uma instituição religiosa e, dessa forma, ser uma religiosa professa cuja experiência da vida claustral justificaria a atribuição desse cargo.

Escamoteadas as divergências factuais consideradas, convém retomar a análise dos acontecimentos que enformam as origens do cenóbio, tendo como ponto de partida as conclusões entretanto elencadas.

D. André de Torquemada, religioso da Ordem Terceira de S. Francisco, natural da Andaluzia, chegou a Portugal em 1523. Exerceu o cargo de “bispo de anel” durante a prelatura de alguns dos arcebispos de Braga, desde o ano em que chegou ao reino, altura em que assumiu o cargo a convite de D. Diogo de Sousa (1505-1532), até 2 de Agosto de 1552, data da sua morte. Uma revelação divina ocorrida enquanto dormia marcou o intento de D. André quanto à vontade de fundar uma instituição religiosa feminina. Nessa obra empregou os cabedais ganhos ao serviço da diocese ao longo dos vinte e nove anos que ocupou o cargo de bispo coadjutor.

A inspiração divina era uma explicação recorrente entre os fiéis cristãos para justificarem determinadas decisões pessoais. Se, por um lado, revela o desejo de promover a fundação de uma instituição religiosa feminina de tal forma presente na consciência do fundador ao ponto de ser objecto de sonho, por outro, procura legitimar a sua intenção, pois a origem divina afastaria qualquer propósito contrário à vontade do fundador e não abriria espaço às autoridades religiosas ou outras personalidades de o demoverem¹⁷. Por outro lado, estes contornos dignificariam

¹⁶ ADB, *Gaveta das religiões*, documento n.º 138, não paginado.

¹⁷ Sobre a oposição que, por vezes, determinados grupos manifestavam no momento de fundações conventuais leia-se BETHENCOURT, Francisco – Os conventos femininos no império português – o caso do convento de Santa Mónica em Goa. In CONGRESSO INTERNACIONAL DA COMISSÃO PARA A IGUALDADE E PARA OS DIREITOS DAS MULHERES. *O rosto feminino da expansão portuguesa. Actas*. Lisboa: Comissão Nacional para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1994. p. 632.

indelevelmente o futuro da instituição cuja origem decorreu da manifestação da vontade de Deus. O fundador assumia-se tão somente como um executor dos seus desígnios.

Depois de suplicar ao arcebispo D. Manuel de Sousa autorização para fundar a dita casa, à qual o prelado anuiu, iniciou a construção do edifício, servindo-se da moradia em que vivia, juntamente com mais umas casas vizinhas que conseguiu através de uma permuta de propriedades, na alçada sul da cidade, rodeadas do hospital de S. Marcos¹⁸. Efectivamente, considerando que a casa de que era proprietário não era suficiente para albergar a comunidade, D. André serviu-se de umas casas do cabido, localizadas no início da rua de S. Marcos, que trocara por uma propriedade situada em Prado, no ano de 1544¹⁹. Outras permutas se efectuaram entre o convento e aquela instituição noutros momentos da sua história, quando a ampliação do cenóbio se justificou.

Dava-se, então, início à construção do primeiro convento feminino na cidade de Braga sob a invocação de Nossa Senhora dos Remédios Piedade e Madre de Deus, sob a observância da Terceira Regra Franciscana, seguindo as ordenanças das freiras do convento da Anunciada de Salamanca²⁰. O fundador deixou ainda expressa a vontade relativa à observância da Ordem de S. Francisco, sob pena de perderem todos os bens que lhe doava para a Misericórdia de Braga para esta dar aos pobres, caso mudassem de *Regra*.

Porém, a bula da fundação só foi passada a 20 de Agosto de 1547, tendo sido confirmada e aprovada pelo núncio apostólico do reino a 10 de Fevereiro do ano seguinte.

Uma atenção particular às datas que marcam o início da construção do edifício e à outorga da bula fundacional levam-nos a questionar o momento que define o início desta instituição. Associando este facto à controvérsia relativa à identidade da primeira abadessa deste cenóbio anteriormente discutida, leva-nos a supor que o convento dos Remédios teve origem num recolhimento de seculares que, por vontade de D. André, assumiu o estatuto e a função de

¹⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Relação dos litigiosos debates e notícia do seu progresso*, F- 481, não paginado.

¹⁹ ADB, *Gaveta das religiões*, doc. n.º 86, não paginado.

²⁰ Consulte-se SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.) – *Ordens religiosas em Portugal. Das origens a Trento – Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005. p. 365.

convento. Frei Fernando da Soledade²¹, Sena Freitas²² e José Augusto Ferreira²³ sustentam essa ideia, alegando que só assim se explica que a primeira abadessa não tenha sido nenhuma das que vieram do convento de Santa Ana de Viana do Castelo, escolhendo-se a prelada no seio do grupo entretanto reunido. Portanto, somos da opinião de que o recolhimento assumiu o estatuto de convento com a confirmação da bula pontifícia em 1547. Embora desde este ano o cenóbio tivesse a clausura instituída, só em 1549 é que as obras conheceram o seu término, data em que chegaram as três religiosas do convento de Santa Ana, a fim de instruírem a comunidade nas práticas conventuais. Foi nessa mesma data que, segundo a cronista D. Luísa, D. Maria de Lima trocou o hábito de S. Bento pelo de S. Francisco à chegada ao convento dos Remédios, sendo logo empossada no cargo de abadessa, função que assumiu até à sua morte, em 1599.

Após a assunção do cargo de prelada, D. Maria de Lima adoptou o sobrenome de Abreu em detrimento de Lima. Esta mudança ter-se-á operado devido ao pedido que os seus pais lhe fizeram, em virtude do orgulho que sentiam em terem uma filha que assumira tão altas funções e, por essa razão, procuravam enobrecer a família através da ostentação do sobrenome Abreu.

Associar o nome de uma família a uma instituição que na época gozava de enorme prestígio e consideração social por possibilitar a vida contemplativa de um grupo de mulheres era uma prática que, por vezes, estava relacionada com os motivos que justificavam as próprias fundações conventuais²⁴. Ainda que neste caso não se tenha verificado essa ocorrência, já que a fundação não se deveu àquela família, não será de afastar a hipótese relativa à intenção da dignificação da família Abreu através da associação do seu nome à direcção das orientações espirituais e patrimoniais que a instituição iria seguir sob o comando de um membro da respectiva família. A conquista de benefícios, não só de reconhecimento social, mas também patrimonial, poderá ter guiado os interesses desta família, que usando um dos seus elementos, os poderia arrecadar. Na

²¹ SOLEDADE, Fr. Fernando da - *Historia Serafica...*, p. 578.

²² FREITAS, Bernardino José de Sena - *Memórias de Braga*. Braga: Imprensa Católica, 1890. vol. V. p. 429.

²³ Este assunto encontra-se em FERREIRA, José Augusto – *Fastos Episcopais da Igreja Primacial de Braga*. Braga: Edição da Mitra Bracarense, 1934. vol. II. p. 448-449.

²⁴ O mosteiro das beneditinas de Moimenta da Beira, fundado por Fernando Mergulhão, ostentava o brasão desta família, associando-se, deste modo, o nome da estirpe à casa erecta. Confira-se DIAS, Geraldo J. A. – O mosteiro das beneditinas da Purificação, obra de Fernando Mergulhão. Monumento emblemático de Moimenta da Beira. *Revista da Faculdade de Letras. História*. Série III. N.º 8 (2007). 401.

Idade Média, era frequente a intromissão das famílias das abadessas na própria gestão dos cenóbios, a fim de beneficiarem financeira e patrimonialmente. Constituíam-se, nalguns casos, verdadeiras dinastias em determinadas casas conventuais. As famílias tinham interesse em colocar membros da sua prole à frente dos destinos das instituições em que ingressavam²⁵.

Esta poderá, também, ser a razão que justifica o facto de D. Luísa se referir à primeira prelada pelo sobrenome Abreu e frei Fernando da Soledade pelo de S. João. Sustentando aquele apelido, a cronista pretendia dignificar a instituição, valendo-se da qualidade da linhagem da sua primeira prelada.

A nobreza do sobrenome e as qualidades e virtudes da abadessa atraíram ao convento o ingresso de um elevado número de religiosas das principais famílias nobres, ao ponto de a clausura se iniciar com trinta e uma religiosas e, segundo a cronista, passado pouco tempo, sem especificar a distância temporal, atingira o total de oitenta²⁶. De facto, no momento da decisão relativa à instituição onde determinada família procuraria fazer ingressar algum dos seus elementos, o prestígio e o valor social de que a instituição gozava seriam factores a ponderar. Considerando que algumas destas donzelas ingressavam na religião por não conseguirem um casamento digno do seu estatuto, leva-nos a conjecturar que a instituição onde professariam seria objecto das mesmas preocupações, de forma a garantir a dignidade da linhagem evitando, desse modo, imiscuir-se com estratos sociais considerados inferiores.

De facto, esta prelada marcou indiscutivelmente o futuro desta instituição, ao ponto de cerca de duzentos anos depois uma das abadessas se ocupar da compilação das memórias do convento, dando-lhe especial destaque. Não só foram destacadas as suas qualidades morais e sociais, mas também a sua personalidade aguerrida que em diversos momentos pelejou com as autoridades eclesiásticas, de modo a defender os privilégios conquistados. Aliás, a audácia de D. Maria de Abreu manifestou-se ao longo dos séculos neste cenóbio em diversos momentos, como veremos posteriormente.

²⁵ Leia-se para esta matéria RÊPAS, Luís Miguel – As abadessas cistercienses na Idade Média: identificação, caracterização e estudo de trajectórias individuais ou familiares. *Lusitania Sacra*, 2.^a série. N.º 17 (2005). 87-89.

²⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fls. 95v. - 96.

O processo fundacional foi entretanto interrompido com a chegada de uma carta de D. João III, em data por nós desconhecida, onde se dava conta do conhecimento da intenção de D. André de Torquemada em fundar um convento e de o submeter à administração dos arcebispos. O monarca ordenou que essa responsabilidade fosse atribuída aos religiosos da Ordem de S. Francisco, afirmando que as funções dos arcebispos eram já bastantes, não devendo, por isso, suportar aquele encargo. D. André, no intuito de levar avante as suas intenções, respondeu ao monarca que “pela muyta experiencia que tinha lhe parecia mais do serviço de Deos que a administração e visitação deste convento fosse dos Arcebispos, não dos Frades, porque aquelles como pessoas tão graves, não somente governarião bem, mas aumentarião em obras, e no demais, o que estes não poderião fazer, e que de outra maneyra não cumpriria o votto que havia feito”²⁷.

Apesar de não conhecermos os desenvolvimentos desta situação, sabemos, no entanto, que as intenções de D. André prevaleceram, ficando o convento sujeito aos arcebispos bracarenses, como posteriormente se verá²⁸.

O fundador deixou expressa a obrigação de um responso rezado sobre a sua sepultura em cada uma das missas celebradas pelo capelão do convento, a qual ficaria localizada no meio da igreja. Determinou também que o capelão fosse homem maior de cinquenta anos e idóneo, cabendo-lhe as funções de rezar os officios divinos e de confessar as freiras.

A procura de benefícios e de “seguros espirituais” eram outros motivos subjacentes à fundação de conventos²⁹. Estas instituições que se previam que durassem no tempo, eram mecanismos ideais para assegurarem o cumprimento dos sufrágios instituídos, tendo em consideração a sua vocação contemplativa e espiritual. O próprio modelo de organização e de gestão dos cenóbios, caracterizado pelo registo pormenorizado dos legados instituídos e das

²⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 92.

²⁸ A atitude do monarca enquadrar-se-ia no âmbito da sua acção reformadora das ordens religiosas. Leia-se a este propósito FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. vol. II. p. 16.

²⁹ Leia-se a este propósito LAVRIN, Asunción – Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica. In MORANTE, Isabel, ORTEGA, M., LAVRIN, A. Y CANTO, Pérez (dir.) – *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo Moderno*, II. Madrid: Cátedra, 2005. p. 672.

obrigações a que o convento se comprometia, davam garantias de um rigoroso cumprimento desses preceitos³⁰. Por outro lado, no interior da clausura, por vezes, tinham lugar fundações de confrarias, cujo propósito, nalguns casos, se dirigia ao cumprimento dos legados pios, sobretudo no que diz respeito às confrarias das Almas.

A vertente assumida por alguns destes espaços monásticos enquanto panteão da família que patrocinou a sua fundação, fez daqueles espaços, igualmente, um meio de visibilidade e perpetuação da memória da linhagem à qual se mantinha associada através dos tempos³¹. Facto que, no nosso entender, poderá constituir uma outra razão explicativa das motivações fundacionais destes cenóbios. A última morada de um cristão num espaço monástico não seria, certamente, menosprezável na consciência dos homens da época, cuja salvação era o fim último das suas vidas. Colher benefícios das orações que diariamente se rezavam naqueles espaços contribuiria, certamente, para a sua salvação, funcionando aqueles lugares como catalisadores de benesses espirituais com fins salvíficos. Portanto, estas instituições reuniam algumas características que faziam delas verdadeiros depósitos de sufrágios. As fundações conventuais estiveram, assim, sujeitas a causas sociais, económicas e espirituais.

A segunda instituição religiosa feminina a merecer a nossa atenção é o convento de Nossa Senhora da Conceição.

Fundado em 1624³² pelo cónego da Sé de Braga, Dr. Geraldo Gomes, e seu irmão, Dr. Francisco Gomes, cura de Adaúfe, Vila Real, sob a autorização do arcebispo D. Afonso Furtado de Mendonça³³, teve como primeira prelada soror Marta de Santa Ana, religiosa professa do convento de Nossa Senhora dos Remédios³⁴.

³⁰ A propósito da instituição de sufrágios pelos fundadores dos cenóbios leia-se ATIENZA, Ángela – *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*. Madrid: Marcial Pons Historia, Universidad de La Rioja, 2008. p. 286-297.

³¹ A propósito da utilização política que a nobreza fez dos conventos ao transformá-los em panteões, leia-se ATIENZA, Ángela – *Tiempos de conventos...*, p. 190, 205-207.

³² As obras do convento iniciaram-se em 1624 e terminaram em 1629. FERREIRA, José Augusto – *Fastos Episcopais...*, vol. III. p. 138.

³³ FREITAS, Bernardino José de Sena - *Memórias de Braga...*, vol. II. p. 209.

³⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Escritura da revogação e distância que fez dos lugares o reverendo fundador Cónego Geraldo Gomes*, F- 74, fl. 17.

Foi o primeiro convento português a seguir a ordem de Nossa Senhora da Conceição, fundada em Castela por D. Beatriz da Silva, em 1511, tendo sido erigido na cidade de Braga, na então conhecida rua de S. Geraldo³⁵. Os fundadores serviram-se das próprias propriedades para construção do edifício, mas tiveram de adquirir prédios contíguos para edificar o espaço conventual³⁶.

Geraldo Gomes, depois de 37 anos de serviços prestados à Sé, decidiu empregar as suas economias na instituição de um convento feminino. Porém, a decisão não foi imediata, pelo que reflectiu demoradamente sobre o assunto. A indecisão que o atormentava relativamente ao fim das suas economias foi aliviada por uma visão da Virgem Maria, durante a oração, indicando-lhe que erigisse “um convento dedicado a sua Conceição, em que vivão Freiras”³⁷, devendo estas vestir o hábito que a Virgem albergava aquando da aparição, túnica branca e manto azul³⁸. A visão repetiu-se mais uma vez, dado que a primeira não tinha surtido efeito. Foi após esta segunda visão que Geraldo Gomes contou a seu irmão o sucedido, tendo dele recebido apoio. As obras do edifício que veio a albergar a comunidade iniciaram-se em 1624 e terminaram em 1629.

Nesta data, recolheram-se ao novo convento 24 virgens, juntamente com seis conversas para assegurarem o serviço da comunidade, sob a observância concepcionista, para cujo sustento os fundadores contribuíram com a dotação de “26 moaradas de casas sobradadas todas contiguas ao Convento; duas grandes devezas perto delle; 130 medidas sabidas de herdade; e 20 de trigo; e uma pipa de vinho para as Missas”³⁹. Apesar da adopção daquela *Regra*, as religiosas deste cenóbio seguiam os estatutos das religiosas descalças do mosteiro da Conceição de Toledo,

³⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Apontamentos sobre o convento*, Ms. N.º 342, fl. 5.

³⁶ Pedro Vilas Boas Tavares sustenta que também este convento foi, inicialmente, um recolhimento. TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2005. p. 149.

³⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Apontamentos sobre o convento*, Ms. N.º 342, fl. 6v.

³⁸ CÉU - Madre Maria Benta do - *Jardim do Ceo plantado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da cidade de Braga*. Lisboa: oficina de Manuel Coelho Amado, 1766. p. 23.

³⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Apontamentos sobre o convento*, Ms. N.º 342, fl. 7v.

sujeitando-se à autoridade dos arcebispos. Mormente o rigor pretendido, os prelados permitiram a existência de criadas na clausura⁴⁰.

Mais uma vez assistimos à intervenção divina que se assumiu como factor determinante da materialização do desejo celestial, revestindo-se de particular importância na resolução do fundador relativamente ao fim que deveria dar à sua riqueza, acumulada durante a vida. De facto, muitos fiéis, já perto do final da sua vida, procuraram desfazer-se dos bens materiais entretanto reunidos, tendo outros empregado uma parte do seu património em obras pias e na prática da caridade. Apresentar-se perante Deus despojado de qualquer riqueza material, que significava o apego ao mundo, beneficiaria a salvação da sua alma, pelo que o investimento feito pelos católicos no final das suas vidas deve ser entendido como uma estratégia de salvação. Era um mecanismo tanto mais eficaz quanto materializava o espírito do amor ao próximo que a Igreja tanto difundia, pois a prática da caridade possibilitava alívio do sofrimento de que muitos padeciam.

Ainda que a fundação dos conventos femininos não revista um carácter de assistência material semelhante ao que era visível através da assistência praticada por algumas confrarias e pelas Misericórdias, era, no entanto, uma forma de prover o sustento material e espiritual daquelas que neles ingressavam. Muitas delas faziam-no porque eram órfãs de pai ou de mãe, ou de ambos os progenitores, estando, por isso, desamparadas, perfilando-se um futuro incerto num mundo em que a mulher se mostrava particularmente vulnerável, sobretudo porque o sustento material lhes era bastante dificultado e, em alguns casos, até impossibilitado. A fragilidade criada pela ausência de um ou de ambos os pais era, por vezes, colmatada com um ingresso numa instituição religiosa que supriria as suas carências a diversos níveis, protegendo-a da possibilidade de cair nas malhas da indigência e, conseqüentemente, da perda da honra e do comprometimento da sua salvação.

Podemos, portanto, olhar para estes gestos fundacionais como uma vertente da prática assistencial que na Época Moderna, por via da deterioração das condições económicas do reino em determinados períodos, possibilitou a manutenção do estatuto daquelas que se recolhiam na clausura, garantindo aspectos materiais e contribuía para o aperfeiçoamento espiritual. Esta

⁴⁰ Consulte-se a este propósito TAVARES, Pedro Vilas Boas – Instituição e vicissitudes de um beatério quinhentista: as Beatas do Campo da Vinha (Braga). Notas e rotas de investigação. *Via Spiritus*. N.º 5 (1998). 124.

vertente ganhou contornos mais evidentes, sobretudo, quando os fundadores desta instituição determinaram um certo número de lugares reservados a mulheres da sua família⁴¹, à semelhança do que acontecia com outras fundações, tal como se passava com a instituição de dotes ou outro tipo de mecanismos assistenciais deixados a certas instituições. Procuravam, assim, assegurar alguma estabilidade aos membros da sua família, que em diferentes momentos se poderiam socorrer daquele espaço para nele fazer ingressar o hipotético “excedente feminino”.

Quiseram os fundadores que os seus restos mortais jazessem naquele espaço dedicado à contemplação e, por isso, mandaram erguer duas sepulturas na capela ao lado do altar, tendo cada uma delas recebido Francisco Gomes e Geraldo Gomes a 26 de Março de 1644 e a 4 de Abril de 1648, respectivamente. Procurando colher os benefícios espirituais adjacentes às orações que as religiosas profeririam, determinaram que por suas almas rezassem uma missa cantada todos os domingos e dias santos, assim como um responso quotidiano.

O solo conventual foi desejado por inúmeros fiéis para servir de sepultura aos seus restos mortais. Procuravam, dessa forma, assegurar um ambiente espiritual que envolvesse a sua última morada, esperando colher benefícios ao nível da salvação da sua alma. Este acto enforma um compromisso entre as partes que davam corpo a esta instituição. Os fundadores contribuíram para a criação do espaço conventual necessário à prossecução da vida contemplativa, proporcionando às religiosas a oportunidade de se tornarem esposas de Cristo e, com isso, reunir um conjunto de benesses espirituais que as tornavam eleitas de Deus. Por sua vez, estas correspondiam com o empenho e o cumprimento dos sufrágios necessários para elevar a alma dos fundadores até Cristo e assim assegurar-lhes a vida eterna.

Antes da sua morte, os fundadores deixaram expressa a vontade de que seis lugares do convento fossem ocupados por religiosas suas familiares, estando estas dispensadas do dote exigido às demais. Determinaram ainda que a comunidade deveria reservar dois lugares perpétuos para serem ocupados por familiares suas, nas mesmas condições que as anteriores e, se não houvesse mulheres do seu sangue os lugares fossem atribuídos a donzelas honradas da cidade⁴².

⁴¹ A propósito da reserva de determinados lugares da clausura por parte dos fundadores da instituição leia-se ATIENZA, Ángela – *Tiempos de conventos...*, p. 202-204, 308-314.

⁴² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Escritura da revogação e distancia que fez dos lugares o reverendo fundador Cônego Geraldo Gomes*, F- 74, fl. 6.

Porém, as duas últimas não poderiam entrar sem que primeiro vagassem três dos seis lugares inicialmente disponibilizados para a sua família. No entanto, estas disposições que os fundadores advogavam traziam graves consequências económicas para a instituição, uma vez que a comunidade se via privada de um montante elevado representado pelo pagamento dos seus dotes. Por essa razão, em 1646, Geraldo Gomes desistiu dessas prerrogativas, considerando que causava grandes danos ao convento. Mesmo assim, o fundador, em acordo com a abadessa da instituição, determinou a entrada na clausura de duas donzelas sem que para o efeito pagassem dote, sendo esta a condição imposta para que desistisse do que fora disposto no momento da fundação relativamente à reserva de seis lugares para a sua família⁴³.

Motivações de ordem espiritual, religiosa, assistencial e de reconhecimento social terão estado na origem de mais uma fundação conventual feminina na Braga da Época Moderna. O provento espiritual próprio e da família justificavam, muitas vezes, estas fundações, como se constata pelas determinações que os fundadores do convento de Nossa Senhora da Conceição deixaram, ou seja, além dos cuidados no cumprimento dos sufrágios instituídos em louvor da sua alma, procuraram que membros da sua família tivessem acesso privilegiado à instituição. Deste modo, proviam, por várias gerações, as mulheres da linhagem que se viam arredadas do matrimónio, intencional ou forçadamente, de uma morada permanente, mantendo-as afastadas dos perigos do século.

O convento de Nossa Senhora da Penha de França viu a luz do dia em 1727 sob a vontade do arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles (1705-1728). As obras do convento iniciaram-se em 1720, às custas do prelado, tendo terminado sete anos mais tarde⁴⁴.

A instituição erigia-se e assumia esse estatuto a partir do recolhimento instituído por Pedro de Aguiar e a sua esposa, em 1652. Os fundadores criaram um recolhimento de beatas na cidade de

Estas práticas eram mecanismos de fidelização de determinadas clientelas e, ao mesmo tempo, constituíam uma forma de afirmação social no seio da comunidade cuja gestão da atribuição dos lugares jogava a favor dos interesses dos seus possuidores. Leia-se para este assunto ATIENZA, Ángela – *Tiempos de conventos...*, p. 188 e 205.

⁴³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Escritura da revogação e distancia que fez dos lugares o reverendo fundador Cônego Geraldo Gomes*, F- 74, fls. 6v. e 7.

⁴⁴ Confira-se FREITAS, Bernardino José de Sena - *Memórias de Braga...*, vol. II. p. 211. ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – Os recolhimentos femininos de Braga na Época Moderna. In ABREU, Laurinda (ed.) - *Asistencia y caridad como estratégias de intervención social: Iglesia, Estado e Comunidad (siglos XV-XX)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2007. p. 302-303.

Braga ao decidirem aplicar os seus bens em obras de caridade. Mais tarde, formularam o desejo de transformar aquela instituição num convento, aumentando-lhe a esmola entretanto instituída, num total de 5.000 cruzados, cujo montante a Misericórdia de Braga administraria⁴⁵. Esta realidade era assaz comum na Época Moderna, tendo aquelas instituições proliferado a par da fundação dos conventos⁴⁶. Umhas procuravam cumprir objectivos assistenciais, tendo as mulheres pobres lugar de destaque entre as suas preocupações, funcionando, muitas vezes, sob a administração das misericórdias, ordens terceiras e bispos⁴⁷. Outras funcionavam como locais de acolhimento de mulheres viúvas, de filhas rebeldes, de donzelas que aguardavam pelo matrimónio ou de mulheres casadas cujos maridos se ausentavam temporariamente. Havia, ainda, aqueles que procuravam regenerar as mulheres cujo percurso de vida se afastava dos valores defendidos pela Igreja e partilhados pela sociedade⁴⁸. Aí preservavam a sua honra e a da família ao

⁴⁵ A propósito das relações da Misericórdia de Braga e o convento da Penha de França leia-se CASTRO, Maria de Fátima – *A Misericórdia de Braga*. Braga: Autora e Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2003. 2.º volume. p. 338-339.

⁴⁶ Sobre a fundação de recolhimentos e a posterior transformação em conventos em Portugal e no Brasil consulte-se ALGRANTI, Leila Mezan – Conventos e recolhimentos em Portugal e na América portuguesa. Um estudo comparativo sobre as instituições de reclusão feminina (séculos XVII e XVIII): In COVA, Anne, RAMOS, Natália, JOAQUIM, Teresa (orgs.) – *Desafios da comparação. Famílias, Mulheres e Género em Portugal e no Brasil*. Oeiras: Celta Editora S. A. 2004. p. 66.

⁴⁷ A propósito dos recolhimentos enquanto mecanismos assistenciais leia-se JESUS, Elisabete de – As Manteladas: um espaço feminino de religiosidade dos Terceiros Franciscanos do Porto. In EM TORNO DOS ESPAÇOS RELIGIOSOS MONÁSTICOS E ECLESIASTICOS – *Actas*. Porto: Instituto de História Moderna da Universidade do Porto, 2004. p. 136.

⁴⁸ Consulte-se para esta matéria PÉREZ BALTAZAR, María Dolores – Beaterios y recogimientos para la mujer marginada en el Madrid del siglo XVIII. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) – EL MONACATO FEMENINO EN EL IMPERIO ESPAÑOL MONASTERIOS, BEATERIOS, RECOGIMIENTOS Y COLEGIOS - *Actas*. México: Centro de Estudios de Historia de Mexico, 1995. p. 383. Para o caso português consulte-se SÁ, Isabel dos Guimarães – Entre Maria e Madalena: a mulher como sujeito e objecto de caridade em Portugal e nas colónias (séculos XVI-XVIII). In CONGRESSO INTERNACIONAL DA COMISSÃO PARA A IGUALDADE E PARA OS DIREITOS DAS MULHERES – *O rosto feminino da expansão portuguesa – Actas*. Lisboa: Comissão Nacional para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1994. p. 331. REIS, Maria de Fátima Dias dos – Poder régio e tutela episcopal nas instituições de assistência na época moderna. Os recolhimentos de Lisboa. In ABREU, Laurinda (ed.) – Igreja, caridade e assistência

permanecerem num local afastado dos perigos do século e onde a oração estava fortemente presente no seu quotidiano. Ainda que com objectivos diferentes, esta modalidade de recolhimentos funcionava de modo análogo ao dos conventos, sendo a sua principal diferença a ausência de votos solenes, tendo em conta o carácter temporário da permanência das recolhidas na instituição⁴⁹. Por vezes, funcionavam como sucedâneos dos cenóbios, acolhendo franjas da sociedade com menor poder económico, não podendo, por isso, aceder aos conventos, devido às elevadas somas monetárias que aqueles institutos exigiam⁵⁰. Noutros casos, acolhiam mulheres que desejavam a vida religiosa mas queriam evitar os rigores da clausura⁵¹. São também conhecidos recolhimentos que procuravam atingir outros fins, relacionados com a reclusão de mulheres marginais cuja regeneração se esperava através do trabalho, da oração e da férrea disciplina instituída, com vista, portanto, à sua reinserção na sociedade, recolhendo mulheres arrependidas do modo de vida que até então levaram⁵².

O reconhecimento da qualidade das virtudes e dos exemplos dignificantes que as habitantes daquela instituição representavam levaram D. Rodrigo de Moura Teles a executar a vontade dos fundadores, edificando assim mais um convento feminino em Braga⁵³, sob a obediência da *Regra* concepcionista. Uma religiosa do convento do Salvador e outra de Nossa Senhora da Conceição

na Península Ibérica (séculos XVI-XVIII). Lisboa: Edições Colibri / CIDEHUS, 2004. p. 263-274. LOPES, Maria Antónia – *Protecção Social em Portugal na Idade Moderna*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010. p. 97-102.

⁴⁹ Em relação às diferenças entre conventos e recolhimentos leia-se ALGRANTI, Leila Mezan – Conventos e recolhimentos em Portugal e na América portuguesa..., p. 65-88.

⁵⁰ O Recolhimento do Anjo do Porto possuía um estatuto de órfã da casa ou órfã do número, reservado a seis recolhidas, e destinava-se às mulheres que queriam ser freiras mas não tinham poder económico para concretizar a sua vontade. Leia-se a este propósito JESUS, Elisabete Maria Soares – *Poder, caridade e honra: o Recolhimento do Anjo do Porto (1672-1800)*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2006. p. 120. Dissertação de mestrado policopiada.

⁵¹ Consulte-se para esta matéria JESUS, Elisabete Maria Soares – *Poder, caridade e honra...*, p. 37.

⁵² Sobre as diversas vertentes assumidas pelos recolhimentos consulte-se PÉREZ BALTAZAR, Maria Dolores – Orígenes de los recogimientos de mujeres. *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*. N.º 6 (1985). 13-14. ALGRANTI, Leila Mezan – Conventos e recolhimentos em Portugal e na América portuguesa..., p. 67-77.

⁵³ FREITAS, Bernardino José de Sena - *Memórias de Braga...*, vol. IV. p. 162.

foram as responsáveis pelos ensinamentos da vida claustral às recolhidas que ali se encontravam. Esta última assumiu, ainda, o cargo de abadessa durante dois anos e meio⁵⁴.

À semelhança da fundação muitos outros conventos, o de Nossa Senhora da Penha de França resultou da alteração dos estatutos de um recolhimento de mulheres que aí se acomodavam por diversas razões, saindo na maior parte dos casos poucos anos depois de nele ingressarem. Eram, portanto, instituições que procuravam acudir às mulheres em determinados momentos, atendendo situações ocasionadas pela conjuntura da sua vida, como a ausência temporária do pai ou do marido, a espera pelo momento do casamento ou a correcção de algum comportamento considerado menos digno. Os objectivos dos recolhimentos distinguiam-se, dessa forma, daqueles que presidiam à instituição da clausura dos conventos, em que a permanência das religiosas no seu interior se perpetuava até ao fim da sua existência e cujas motivações da sua entrada se afiguram bem diferentes.

A alteração da vocação dessas instituições poderá explicar-se, precisamente, pelo carácter menos vinculativo à religião que os recolhimentos sustentavam. Ainda que o seu quotidiano fosse marcado pela oração e por uma disciplina rigorosa que seguia os preceitos morais e religiosos da época, assemelhando-se o seu funcionamento muito de perto ao do dos conventos, não exigia a profissão solene dos votos, excluindo dessa maneira as recolhidas de gozarem do estatuto e das benesses espirituais que as “esposas” de Cristo usufruíam. Na escala hierárquica que podemos estabelecer em relação ao compromisso estabelecido com Deus, os recolhimentos situar-se-iam, sem dúvida, numa posição inferior à ocupada pelos cenóbios.

O arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles, ao conceder a alteração do estatuto daquele recolhimento, estava a possibilitar às recolhidas o acesso a um estado de graça superiormente aceite e entendido pela Igreja e pela sociedade, possibilitando-lhes o acesso a um patamar de benefícios espirituais que favoreciam a sua união com Deus. Por outro lado, materializava a vontade que os fundadores do recolhimento deixaram expressa, a de elevar o recolhimento a convento. Podemos, no entanto, perguntarmo-nos por que razão não terão os próprios fundadores instituído um cenóbio. A falta de meios económicos e as autorizações necessárias de Roma

⁵⁴ FREITAS, Bernardino José de Sena - *Memórias de Braga...*, vol. I. p. 392.

poderão ter impedido a consecução dos seus objectivos, pelo que terão deixado a sua intenção à mercê de ser concretizada num contexto mais favorável económica e legalmente.

À semelhança do que se sucedera com os fundadores do convento de Nossa Senhora da Conceição, também os fundadores do recolhimento que deu origem ao convento da Penha de França apontaram razões assistenciais e a vontade de se desprenderem dos bens materiais como justificações dos seus actos.

Ainda que as verdadeiras motivações que levaram os diferentes fundadores dos diversos cenóbios a concretizar a sua vontade sejam difíceis de determinar, uma vez que as razões apontadas nas fontes podem não revelar todo o seu conjunto de intenções, é possível estabelecer um padrão quanto ao quadro motivacional que caracteriza estes actos. Os motivos de carácter piedoso, espiritual e religioso são aqueles que se expressam de forma deliberada. Naturalmente que cada um dos benfeitores queria revestir os seus actos de verdadeiros gestos de amor ao próximo e a Deus que deveriam, aliás, caracterizar todas as suas acções. Ainda que nem todos os responsáveis pela erecção destas casas de religião fossem leigos, pois são inúmeros os casos em que essas vontades são concretizadas através de diversos membros da Igreja⁵⁵, era necessário cumprir o enquadramento legal, que passava, naturalmente, pelo crivo das autoridades religiosas. Também por este facto, os motivos apontados pelos fundadores deveriam manifestar a sua verdadeira devoção, fé em Deus e o sentido empenho em colaborar com a Igreja neste desígnio que era doutrinar e disciplinar as almas que mais tarde povoariam o reino de Deus.

Contudo, e através dos contornos que a criação que muitas destas instituições conheceram, sabemos que os motivos religiosos, ainda que fizessem parte do conjunto das razões que as justificavam, não eram os únicos. Esse facto comprova-se pela interferência que muitos fundadores ou familiares seus procuraram efectuar nos destinos de alguns cenóbios, revelando a intenção de colher benefícios de variada ordem, nomeadamente económica. Segundo João Marques, o movimento fundacional das casas monásticas femininas nos séculos XVI e XVII correspondeu a uma estratégia da nobreza relativamente à intenção da indivisibilidade do seu património. Enclausurando a prole feminina nos conventos, ou pelo menos parte dela, cujo ingresso exigia um dote menor do que aquele que teriam de disponibilizar para concretizarem

⁵⁵ A propósito da condição social dos fundadores dos conventos leia-se LAVRIN, Asunción – Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica..., p. 672-674.

matrimónios dentro da escala social a que pertenciam, as famílias nobres concentravam nas mãos dos filhos mais velhos o grosso das heranças familiares. Estes institutos eram vistos, ainda, como locais de resguardo da viuvez e da velhice da fidalguia. Tal realidade contou com o favor régio, já que a fundação de novas casas passava pela autorização da coroa. Favor que, inúmeras vezes, foi suplicado através do recurso aos argumentos de carácter assistencial que aqueles institutos ministravam⁵⁶. Porém, esta realidade não foi característica da Época Moderna. Ela é herdeira das práticas medievais de enclausuramento da nobreza⁵⁷.

Este grupo social usou ainda os actos fundacionais como estratégia de manutenção, fortalecimento e reprodução do poder que exercia nas áreas que estavam sob a sua influência política, afirmando-se como grupo dominante na medida em que estruturava as relações sociais entre si e aqueles que procuravam os institutos por eles fundados para acolherem os membros das suas famílias. Gozavam, portanto, de um ascendente social que lhes advinha do poder de patrocínio da fundação e de gestão de muitos dos lugares disponíveis para acolherem religiosas, como se comprova pela leitura das fontes. O seu conteúdo informa que os fundadores procuravam reservar alguns lugares para serem atribuídos a determinadas candidatas, regra geral da sua família, podendo esta benesse ser utilizada como forma de premiar fidelidades e consolidar pactos⁵⁸.

Porém, ao lado da nobreza, as fileiras do clero desempenharam um papel igualmente relevante neste assunto, como se comprava pelo estatuto social dos fundadores do convento dos Remédios e da Conceição, assim como alguns elementos das comunidades religiosas entretanto erigidas.

Por exemplo, o convento de Vale de Pereiras, de Ponte de Lima, fundado em 1360, passou a albergar religiosas franciscanas a partir de 1515, vendo alterada a natureza da sua população pela intercessão de duas religiosas do convento de Santa Clara de Vila do Conde. Neste caso,

⁵⁶ Consulte-se para este assunto MARQUES, João Francisco – O monacato feminino em Portugal nos séculos XVI e XVII. Estratégia da nobreza e das ordens religiosas. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 - *Actas*. León: Universidad de León, 1992, tomo II. p. 644.

⁵⁷ MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa – *Um mosteiro cisterciense feminino. Santa Maria de Celas (séculos XIII a XV)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2001. p. 21-22.

⁵⁸ Leia-se a este propósito ATIENZA, Ángela – *Tiempos de conventos...*, p. 188, 205.

pensamos que estas fundações, por vezes, assumiam-se como manifestações de vontade de liderança de comunidades, meios através dos quais as mulheres podiam exercer a autoridade e demonstrar as suas capacidades de liderança⁵⁹.

Também o convento de Santa Clara de Caminha fora fundado por religiosas, em 1561, que saíram da comunidade do convento de Santa Clara de Aljustrel, por este ter sido extinto. Embora a sua intenção fosse juntar-se à comunidade do convento de Bom Jesus de Valença, tal não foi possível, uma vez que aquela clausura apenas podia albergar duas religiosas. Com o intuito de se manterem juntas, fundaram então a nova comunidade em Caminha. Embora num primeiro plano transpareça o espírito de comunidade enraizado entre as freiras e um fervor religioso que determinara a prossecução da vida contemplativa, podemos pensar que esta nova fundação se justifica pelo facto de as religiosas se encontrarem sem abrigo e sem sustento. Ou seja, foi um acto que procurou solucionar a situação de falta de protecção em que caíram e a vulnerabilidade a que estavam sujeitas que as impulsionou para a fundação de um novo cenóbio⁶⁰.

Independentemente das razões que estiveram na origem de tais fundações, não se pode descurar o ambiente moral e social que se viveu ao longo da Época Moderna, sobretudo nos seus primórdios. Antecipando algumas das determinações que Trento promulgou, e renunciando os tempos de reforma que se avizinhavam, a moral social dos inícios do século XVI prestou uma maior atenção às questões relacionadas com a honra feminina e os modos de a preservar⁶¹. A necessidade de reclusão das mulheres derivou, portanto, em grande medida dos preceitos sociais então vigentes que procuravam resguardar as filhas de Eva de todo o pecado, exaltando o modelo de vida da Virgem Maria como um ideal a ser seguido e imitado. Deste modo, ao abrirem caminho à profissão, contribuíram para que as relações sociais se estruturassem segundo contornos que afastavam um elevado número de mulheres do matrimónio terreno, facto que se repercutiria, igualmente, ao nível da distribuição do património. Para este facto, muito contribuiu o movimento de renovação e de fundação de ordens religiosas nos primórdios da Época Moderna que estiveram ao serviço da moral social instituída⁶².

⁵⁹ SILVA, Ricardo – Fundações conventuais femininas franciscanas no arcebispado de Braga. No prelo.

⁶⁰ SILVA, Ricardo – Fundações conventuais femininas..., no prelo.

⁶¹ Recorde-se para este assunto o capítulo 2.

⁶² ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 30.

Os fundadores dos cenóbios certamente não se mantiveram alheios a estas preocupações morais, contribuindo com a sua acção para a protecção moral e a valorização social das mulheres e respectivas famílias das religiosas que ingressaram na clausura. Como verificámos, em alguns casos, a criação de certos cenóbios procurou funcionar como local de resguardo de alguns membros femininos da família dos fundadores⁶³. O convento de Santa Clara de Guimarães, foi fundado por Baltazar de Andrade em 1549, para que este pudesse transferir de Amarante as suas duas filhas. Como podemos constatar, esta fundação esteve associada à vontade de ter junto de si as suas familiares, associando, ao mesmo tempo, o nome da sua família à fundação de uma instituição com aquelas características. Tratava-se de um acto socialmente considerado na comunidade. Também D. Catarina da Guerra erigiu um convento, o de S. Francisco de Monção, em 1563, com o intuito de nele se enclausurar, juntamente com nove donzelas suas parentes. Embora não conheçamos a realidade parental destas mulheres, a entrada de um tão elevado número de elementos da mesma família num mesmo convento deixa transparecer a preocupação de as resguardar da precaridade material com que eventualmente foram confrontadas⁶⁴. Efectivamente, a criação dos cenóbios permite a acumulação de património e a multiplicação dos rendimentos, através do recurso aos empréstimos de dinheiro a juro, por exemplo, que garantiam o seu sustento. Mecanismos esses que fora daqueles espaços eram mais difíceis de concretizar, pois não contavam com o avolumar do contributo individual de cada religiosa que permitia somas suficientes para acudir às necessidades da comunidade. A natureza destas instituições facilitou o recurso a determinados mecanismos financeiros que visavam a multiplicação dos seus rendimentos, permitiu-lhes o usufruto de certas soluções que de outra maneira estavam arredadas do sexo feminino. A própria gestão das práticas associadas à morte permitia chegar à clausura somas monetárias ou até mesmo bens de raiz que, devidamente rentabilizados, poderiam contribuir para o sustento das religiosas.

Os seus patronos apresentaram-se como executores de uma reforma social que estava em marcha e, ao mesmo tempo, funcionaram como impulsionadores desta nova realidade, tendo sido a multiplicação dos cenóbios um excelente meio de materializar a vontade de protecção feminina.

⁶³ Consulte-se sobre esta matéria MUÑOZ FERNANDEZ, Angela – Fundaciones conventuales femeninas en el ámbito rural madrileño (ss. XV-XVII). In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 482.

⁶⁴ SILVA, Ricardo - Fundações conventuais femininas..., no prelo.

Esta preocupação justifica-se, em parte, pelo crescente relaxamento dos costumes que se vivera nos períodos anteriores, nomeadamente no interior daqueles institutos e entre os fiéis católicos em geral.

Erguer uma comunidade religiosa feminina poderá representar, igualmente, uma forma de afirmação pela consideração social que tais institutos reuniam à sua volta, mas também por via da manifestação da riqueza material, pelo que a sua expansão poderá estar associada a períodos de crescimento económico. Nesse sentido, importa considerar o contexto económico das diversas fundações, de modo a estabelecer padrões de comportamento que nos confirmem ou infirmem esta tese⁶⁵. No entanto, se pensarmos que a fundação de um cenóbio está dependente da existência de um edifício suficientemente amplo para albergar as diversas dependências que estes institutos exigiam, bem como algumas propriedades que de início constituíam as fontes de rendimento das religiosas, poderemos avançar com esta ideia⁶⁶. Por outro lado, o povoamento daqueles espaços estaria igualmente dependente da existência de riqueza monetária e material, de forma a constituir o dote de cada uma das religiosas e, em certos momentos, até dos legados pios deixados àquelas comunidades⁶⁷.

⁶⁵ Relativamente ao contexto económico em que alguns conventos foram fundados leia-se MARTIN ACOSTA, Emelina – Los donativos a los conventos de monjas por sus oraciones por el feliz arribo de la flota a principios del siglo XVII. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo I. p. 93-94. OTERO PIÑEIRO, Gabriel – Las comunidades regulares femeninas de la diócesis de Tui. Fundación y constituciones. In GALICIA MONÁSTICA. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2009. p. 210.

⁶⁶ Como exemplo elucidativo sobre esta matéria, veja-se o dispêndio material feito por Fernando Mergulhão, fundador do mosteiro das beneditinas da Purificação de Moimenta da Beira. DIAS, Geraldo J. A. – O Mosteiro das Beneditinas da Purificação. Obra de Fernando Mergulhão..., p. 399.

⁶⁷ Sobre a associação entre riqueza e fundação de conventos consulte-se ENES, Maria Fernanda – A vida conventual nos Açores – regalismo e secularização (1759-1832). *Lusitania Sacra*, 2.^a série. N.º 11 (1999). 323. FERREIRA, Adínia Santana – *A reclusão feminina no convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador – Século XVIII)*. Brasília: Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Humanas, 2006. p. 9. Tese de mestrado policopiada.

Os conventos, além de constituírem lugares de oração e espaços de perfeição, foram também instrumentos de poder, de projecção, promoção e afirmação social que os seus fundadores tão habilmente souberam aproveitar⁶⁸.

1.1- A *Regra*: o franciscanismo

A introdução do franciscanismo em Portugal data de 1217, com a fundação dos conventos em Alenquer, Guimarães e Lisboa⁶⁹. Desde então, a família franciscana viu a sua observância diversificada através da criação da segunda (*Regra* de Santa Clara - 1253) e terceira *Regras* de S. Francisco (1289) e da *Regra* Concepcionista (1511), assim como a ordem dos Capuchinhos (1528)⁷⁰.

Contemplando desde o seu início a vertente religiosa feminina, com a criação da segunda *Regra*, ao contrário do que aconteceu com os cistercienses e os beneditinos⁷¹, o franciscanismo foi abraçado ao longo dos séculos por inúmeras comunidades religiosas femininas.

Os seus seguidores advogavam a austeridade e a pobreza, visível na simplicidade dos edifícios e no seu quotidiano. Privilegiavam a oração mental e a sua acção desenvolveu-se, sobretudo, através da pregação popular⁷².

A terceira regra de S. Francisco, ainda que sofrendo alguns matizes das ordenanças do mosteiro da Anunciação de Salamanca, foi a adoptada pelo primeiro cenóbio feminino franciscano bracarense, o convento de Nossa Senhora dos Remédios⁷³.

⁶⁸ Leia-se ATIENZA, Ángela – *Tiempos de conventos...*, p. 16-17.

⁶⁹ A este propósito consulte-se MOREIRA, António Montes – Franciscanos. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) - *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 273-280.

⁷⁰ As datas apontadas referem-se ao ano que o papa reconheceu a *Regra* ou a respectiva Ordem e não ao momento em que as primeiras comunidades se formaram. A *Regra* que está na origem da Ordem franciscana data de 1209.

⁷¹ Para esta matéria leia-se REDER GADOW, Marion – Las voces silenciosas de los claustros de clausura. *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 25 (2000). 282.

⁷² MOREIRA, António Montes – Franciscanos..., p. 274.

⁷³ Confira-se a este propósito CHORÃO, Maria José Mexia Bigotte – Conventos. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa...*, p. 23.

A Ordem Terceira Regular nasceu a partir do desenvolvimento do modelo de vida escolhido pelos terciários regulares que, não querendo renunciar ao matrimónio, nem professar os votos de entrada na ordem franciscana, vinculavam-se à mesma através do seguimento de uma vida de penitência. A sua expansão, sobretudo ao longo do século XIII e inícios do século XIV, tornou necessário dotar os seus membros de uma estrutura interna comum, de forma a organizá-la. Foi nesse contexto que se determinou a clausura para as monjas, ainda que a mesma raramente se tenha observado, seguido do voto de obediência, pobreza e castidade⁷⁴, embora já desde 1221 existisse uma regra de inspiração franciscana que determinava a simplicidade e a austeridade no modo de actuar, bem como prescrições relativamente ao vestuário, refeições e orações. Leão X, em 1521, confirmou a *Regra Terceira* de S. Francisco, sob o desígnio da separação dos preceitos que a mesma prescrevia para aqueles que desejavam seguir a vida religiosa e os que, embora casados, seguiam os princípios daquele código. O seu reconhecimento definitivo ocorreu em 1547, sob o pontificado de Paulo III, através da promulgação de três regras: uma para os irmãos que viviam em comunidade, outra para a monjas e outra para os terciários seculares⁷⁵.

Segundo o disposto na referida *Regra*, as freiras que a adoptassem, deveriam ser verdadeiras católicas, sem suspeitas de heresia e fiéis, portanto, a Roma. O celibato deveria ter marcado toda a sua vida terrena, devendo mostrar-se sãs no corpo e na alma⁷⁶.

Depois de cumprido um ano de noviciado, as candidatas poderiam professar, devendo prometer o cumprimento dos *Mandamentos da Lei de Deus*, vivendo segundo os princípios da obediência, pobreza e castidade.

O jejum era uma das vertentes da penitência permanente em que as religiosas viviam. O consumo de carne estava, portanto, vedado à comunidade todas as segundas-feiras. Às quartas, sextas e sábados também deveria ser cumprida essa mortificação, desde que não fosse no dia da

⁷⁴ Consulte-se para este assunto ABAD PEREZ, Antolin – Monasterios de contemplativas de la tercera ordem regular franciscana en España. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 149.

⁷⁵ Sobre as transformações ocorridas no seio dos terciários franciscanos em 1221 e 1547 leia-se PAZZIS PI CORRALES, Magdalena de – El proceso de elecciones en un convento franciscano terciario: Santa Paula de Zamora. *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 15 (1994). 99-103.

⁷⁶ *CONSTITUIÇÃOENS Geraes pera todas as freiras, e religiosas sogeitas à obediência da Ordem de N. P. S. Francisco, nesta Familia Cismontana*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1693. p. 60.

feira do nascimento do Senhor. Porém, as quartas e as sextas-feiras eram de jejum obrigatório desde a festa dos Santos (1 de Novembro) até à ressurreição do Senhor (dia de Páscoa) e desde esse período apenas às sextas-feiras. Entre a festa de S. Martinho (11 de Novembro) até ao nascimento de Cristo (25 de Dezembro), o jejum era diário, tal como na Quaresma. Nos dias em que o jejum não era prescrito, as religiosas deveriam, no entanto, comer duas refeições apenas, salvo o período que mediava a Páscoa e o mês de Outubro, altura em que, aquelas cujo trabalho exigisse, poderiam tomar três refeições diárias. Às enfermas aplicava-se um código menos restritivo, abrindo-se algumas excepções nos períodos de jejum, contribuindo para o seu mais rápido restabelecimento físico⁷⁷.

Ainda que o silêncio devesse ser prática corrente no seio da comunidade, ele era particularmente recomendado na igreja, durante a celebração dos ofícios divinos, aos quais deveriam assistir quotidianamente. Ouvir a palavra de Deus, necessária para encaminhar a alma na direcção da penitência e para o aperfeiçoamento das virtudes, constituía uma das principais preocupações de cada religiosa, tal como fazer o exame de consciência diário. Este era considerado fundamental para a detecção de comportamentos menos correctos e de consciencialização da necessidade de reformar o seu comportamento, contribuindo para o seu aperfeiçoamento espiritual. Porém, as religiosas deveriam contar, neste particular, com o mecanismo da confissão, a qual deveria ter lugar, pelo menos, três vezes por ano⁷⁸.

A *Regra* previa uma organização interna das comunidades assente no estabelecimento de uma hierarquia necessária ao bom governo das instituições. A abadessa ocupava o topo dessa escala, devendo ser eleita pela comunidade ou instituída pelos seus superiores hierárquicos, provinciais, visitantes ou prelados. O cargo revestia-se de carácter temporário. A religiosa devia pautar o seu governo segundo o disposto nas *Regras* que cada casa professava, os estatutos a elas atribuídos e as ordens dos visitantes⁷⁹.

Recomendava-se modéstia no vestir, renúncia a qualquer ornamento exterior e ausência de momentos festivos, sobretudo de carácter secular. As palavras parcas e a honestidade dos seus

⁷⁷ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 61.

⁷⁸ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 61-62.

⁷⁹ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 62-63.

dizeres deveriam pautar o seu modo de estar no mundo, para o qual os momentos de reflexão, aconselhados no final de cada dia, disciplinariam a sua conduta⁸⁰.

A doença de qualquer elemento da comunidade merecia todo o cuidado por parte da prelada que deveria proceder à visita da enferma, pelo menos uma vez por dia, ou enviar alguém em seu nome. Cabia-lhe providenciar o necessário para o restabelecimento da doente e exortá-la ao recebimento dos sacramentos da penitência e à fé em Deus necessária para a salvação da alma, pois a partida poderia ser prenunciada pela doença. Em caso de falecimento de alguma irmã, cabia à abadessa assegurar a solenidade das exéquias fúnebres, às quais todas as freiras assistiriam até ao momento da sepultura. As almas que deixavam o mundo terreno continuavam a contar com a solidariedade cristã da comunidade para cujo efeito deveria assegurar a celebração de uma missa nos primeiros oito dias e três missas em cada ano⁸¹.

O convento receberia a visita do prelado diocesano ou do vigário nomeado para o efeito, uma vez por ano. Porém, aqueles que se encarregassem da visita não deveriam estar sós com nenhuma das freiras nem entrar em determinadas dependências do convento. Não obstante, ouviriam as acusações que a prelada tivesse para denunciar⁸².

A *Regra* apresentava-se, portanto, como um conjunto de prescrições que pretendiam auxiliar cada uma das religiosas na busca da perfeição e da melhor forma de servir a Deus.

Como já referimos, os conventos de Nossa Senhora da Conceição e de Nossa Senhora da Penha de França adoptaram a observância concepcionista, sendo o primeiro deles pioneiro em Portugal a abraçar aquela *Regra*⁸³.

As necessidades de renovação espiritual sentidas quer pelos membros da Igreja, quer pela sociedade civil nos finais da Idade Média, fruto da crise que se vinha vivendo no seio daquela instituição, estiveram na origem da expansão das ordens religiosas que, nalguns casos, resultaram

⁸⁰ *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 63.

⁸¹ *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 63.

⁸² *CONSTITUIÇÃOENS...*, 63.

⁸³ Veja-se para este assunto ROSÁRIO, Frei António do – Primeiro convento concepcionista em Portugal, Braga (século XVII). In *LA ORDEM CONCEPCIONISTA - Actas*. León: Universidad de León, 1990. vol. 1. p. 275. CHORÃO, Maria José Mexia Bigote – Conventos..., p. 23.

no nascimento de novas regras monásticas que guiaram algumas comunidades na busca de uma espiritualidade mais consentânea com os ideais cristãos⁸⁴.

Foi neste contexto que D. Beatriz da Silva fundou uma nova comunidade religiosa que, mais tarde, já depois da sua morte, deu origem ao nascimento da *Regra* concepcionista, aprovada por Júlio II, em 1511.

De origem portuguesa, D. Beatriz da Silva chegou a Castela em 1447, acompanhando o séquito de D. Isabel, segunda esposa de João II, rei de Castela. Passados sete anos, instalou-se em Toledo, no mosteiro de São Domingos sem, no entanto, professar. Este ingresso aconteceu no contexto da morte do rei castelhano e da conseqüente fuga da sua esposa com a futura rainha Isabel, a Católica, para Arévalo. Com a chegada de Isabel a Toledo em 1476 ou 1477, agora rainha de Castela, e tomando esta conhecimento do fervor religioso de D. Beatriz, apoiou-a na fundação de uma nova comunidade religiosa que observasse a imaculada Conceição, contribuindo com a doação de umas casas onde D. Beatriz se recolheu com onze religiosas, em 1484. Ainda que esta religiosa tivesse iniciado um trabalho de redacção de umas Constituições para a comunidade, foi a *Regra* de Cister que passou a ser observada pela comunidade, segundo determinação do Papa Inocêncio VIII, em 1489⁸⁵. Mais tarde, passaram a observar a *Regra* de Santa Clara. Só em 1511 se deu a separação desta comunidade das *Regras* anteriormente mencionadas, com a criação da ordem Concepcionista⁸⁶, passando a estar sob a observância do ramo franciscano. Embora esta mudança seja pouco clara, alguns autores advogam que se processou após a morte da fundadora, tendo sido operada de acordo com as vontades dos franciscanos que desde há muito a rodeavam⁸⁷.

⁸⁴ CANABAL RODRIGUEZ, Laura – Constituciones de una comunidad concepcionista. El monasterio de la Concepcion de Toledo. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 203.

⁸⁵ Consulte-se para esta matéria SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis – Conferencia inaugural: religiosidad femenina en la época de los Reyes Católicos. In LA ORDEN CONCEPCIONISTA..., vol. 1. p. 38.

⁸⁶ Veja-se GARCIA SANTOS, Jose – La regla de santa Beatriz de Silva. Estudio comparado. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 181.

⁸⁷ YÁÑEZ NEIRA, Fray María Damián – Santa Beatriz de Silva y la orden cisterciense. In LA ORDEN CONCEPCIONISTA..., vol. 1, p. 176. A propósito da ligação da ordem Concepcionista ao franciscanismo leia-se LÓPEZ DE LAMA, Inmaculada – Franciscanismo e influencia de la ordem franciscana en la ordem de la Inmaculada Concepción (1489-1989). In LA ORDEN CONCEPCIONISTA..., vol. 2. p. 425-438.

As concepcionistas deveriam, ao entrar na clausura, respeitar os votos de obediência, pobreza, castidade e clausura como matrizes do seu ideal de vida, à semelhança do que prescreviam outras *Regras* monásticas⁸⁸.

O exame relativo à fé cristã, à ausência de promessas de casamento, o estado de saúde e a livre vontade de professar eram condições essenciais para garantir o ingresso das candidatas a religiosas, assim como a consciencialização das mesmas quanto aos rigores da clausura, de forma a assegurar que a sua admissão constituía uma manifestação de fé, para que mais tarde não se queixassem da dureza da vida no cenóbio. Cumpridas estas condições, era necessário que a candidata tivesse, pelo menos, 12 anos. Esta só podia ser aceite se metade da comunidade deliberasse a seu favor e houvesse licença expressa do prelado da diocese⁸⁹.

Acabado o ano de noviciado, se a maior parte das freiras entendesse que as candidatas cumpriam as exigências que se esperavam delas, seguia-se a profissão, acto que marcava o início da pertença à comunidade onde estavam inseridas e se materializava através do uso do hábito de estamemha branca, que procurava traduzir a pureza interior da alma e do corpo, um escapulário e um manto de serafina azul. No escapulário ostentariam uma medalha de prata de Nossa Senhora da Conceição, sendo cingidas com o cordão de S. Francisco. Usavam, ainda, um toucado branco que cobria as fontes e a garganta, coberto por um véu negro. Ainda que a cabeça devesse andar coberta, recomendava-se o uso do cabelo curto. O calçado seria composto por alparcas de couro e usavam meias de linho. As religiosas deveriam, portanto, imitar a humildade e a pobreza de Jesus Cristo e de sua mãe⁹⁰.

A vigilância relativa ao cumprimento de todos estes preceitos era da competência do prelado diocesano que o deveria fazer, pelos menos, uma vez por ano. Porém, as visitas a efectuar não tinham por objectivo apenas vigiar e punir os comportamentos menos correctos, mas também orientar as religiosas através de um conjunto de conselhos relativos ao aperfeiçoamento espiritual. O prelado era, ao mesmo tempo, o guia espiritual e o garante da ordem da comunidade. O castigo

⁸⁸ *CONSTITUIÇÕES que devem observar as religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição da Penha de França da cidade de Braga*. Lisboa: Oficina de Filipe da Silva e Azevedo, 1779. p. 58.

⁸⁹ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 58-59.

⁹⁰ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 59.

a aplicar era considerado um acto de amor e de justiça na medida em que procurava trazer a prevaricadora para o caminho da perfeição⁹¹.

Embora o quotidiano conventual fosse rigorosamente regulamentado pelas entidades exteriores, alguns aspectos das suas vivências constituíam momentos de relativa autonomia. O acto de eleição da abadessa era um desses momentos em que a comunidade era chamada a decidir sobre os destinos do cenóbio. Porém, as religiosas elegíveis constituíam um grupo restrito. Eram mulheres que obedeciam aos critérios instituídos pelas *Regras* que orientavam a sua vocação.

A possibilidade dada às religiosas de poderem escolher a prelada em quem mais confiavam para orientar a vida espiritual e o governo material do convento procurava atingir a estabilidade da vida comunitária, contando que as religiosas mais facilmente obedecessem àquela em quem depositaram o voto no momento da eleição. Criava-se, assim, uma relação de compromisso entre a eleita e as eleitoras, cujo objectivo era manter a vida comunitária debaixo das regras da convivência cristã. Porém, esta liberdade de escolha estava sujeita à ratificação do arcebispo, o qual confirmava as qualidades que a prelada deveria possuir. A virtude, a honestidade e a devoção a Deus eram requisitos indispensáveis naquelas que desempenhavam tal ofício, constituíam exemplos a seguir pelas demais religiosas⁹².

Pobreza e clausura são dois dos votos que se destacam na *Regra* concepcionista. As religiosas não podiam ter bens próprios e deveriam viver das tenças⁹³ a que tinham direito. A pobreza que sustentavam seria visível, inclusive, no vestuário que envergariam, de modo a mostrarem o seu desprezo pelo que era material, à semelhança da Virgem Maria. Acreditava-se que essa postura era essencial para agradar ao seu “esposo”, que as recompensaria com ricas vestes no paraíso⁹⁴.

A clausura impunha-se como uma determinação inviolável, a não ser em casos de manifesto perigo, como a ocorrência do fogo ou situações de guerra. Porém, nesses casos particulares, deveria assegurar-se a mudança para um lugar conveniente, que pudesse resguardar as religiosas

⁹¹ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 60.

⁹² *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 61.

⁹³ As religiosas tinham direito a um determinado montante em dinheiro para subsistência diária, sendo este designado por “tença”.

⁹⁴ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 62.

dos perigos do mundo que a clausura protegia. Outras exceções da quebra da clausura eram abertas nos casos em que alguma freira saíria do convento para ir fundar ou reformar outra comunidade religiosa, ou para cumprir um castigo e mudar de casa religiosa⁹⁵.

A manutenção da clausura contava com a diligência de algumas oficiais, nomeadamente da porteira. Esta religiosa era responsável pela gestão das entradas e saídas do convento quando tal se justificasse. Os visitantes, os confessores, os médicos e os oficiais encarregados da administração da fazenda da casa eram os únicos que estavam autorizados a entrar na clausura. Porém, a sua visita teria de ser acompanhada pela abadessa, ou por uma vigária em sua substituição, e pela porteira, seguindo uma delas à frente, tangendo uma campainha, para que as religiosas se recolhessem de modo a não serem vistas. A própria estrutura física do convento contribuía para a manutenção dessa ordem, na medida em que se previa a existência de uma roda para a entrada de bens e de mensagens, evitando assim a abertura da portaria. A comunicação com o exterior, embora fosse permitida, era fortemente limitada. O locutório, local destinado para esse fim, suportava uma estrutura, a grade, que separava os dois mundos: o convento e o século. Ainda que as conversações fossem possíveis, o pano que deveria revestir a grade limitava a sensação apenas ao sentido audível, impedindo a visão. A própria igreja, local de excelência de encontro da comunidade, era também um espaço de culto da comunidade envolvente do cenóbio. A existência de uma grade semelhante à do locutório impedia a troca de olhares entre os dois universos⁹⁶.

A oração assumia um papel muito importante no quotidiano e nas vivências das religiosas. Era através dela que estreitavam os laços com Deus e exercitavam as virtudes, aprimorando o seu aperfeiçoamento espiritual⁹⁷. O jejum completava os sacrifícios que as freiras deveriam manifestar como forma de demonstrar o seu amor divino.

A Quaresma era o período por excelência do exercício do jejum. No tempo que medeia a apresentação de Nossa Senhora (21 de Novembro) até ao nascimento de Jesus Cristo e todas as sextas-feiras do ano deveriam igualmente abster-se do consumo de certos alimentos, ainda que na comunidade houvesse a possibilidade de se decidir se esse jejum deveria ser ou não continuado

⁹⁵ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 62.

⁹⁶ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 63-64.

⁹⁷ A oração será objecto de tratamento específico no capítulo 5.

ou fazer-se apenas às quartas, sextas e sábados de cada semana. Acresce a estes períodos todos os sábados, em sinal de reverência à Mãe de Deus⁹⁸. Este particular assume alguma relevância na medida em que constitui um aspecto identificador da *Regra* concepcionista.

As enfermas estavam dispensadas destes sacrifícios. Porém, deveria a abadessa consolá-las com palavras e conselhos espirituais, cujo alimento curava, pelo menos, a alma. A prelada era responsável por providenciar toda a assistência às enfermas, fosse em termos de cuidados médicos, fosse em termos de assistência espiritual, cumprindo um derradeiro princípio de carácter piedoso cuja caridade cristã exigia da consciência de cada um⁹⁹. O amor ao próximo consubstanciava-se particularmente nestes momentos de assistência aos mais necessitados, num acto de reverência para com o divino “esposo”, cumprindo os desígnios que Cristo legara à Humanidade.

Disciplinar a alma era um meio de ascese espiritual para o qual contribuíam muitos dos actos diários das religiosas desde a oração à prática do jejum. Porém, o exercício do trabalho não assumia menor importância, possibilitando a ocupação necessária para combater o ócio tão pernicioso ao alimento dos vícios e ao apego das coisas mundanas. O fabrico e o remendo dos hábitos constituíam algumas das tarefas de que eram incumbidas e para as quais estavam destinadas algumas horas depois da oração da manhã e a seguir à da tarde. As religiosas deveriam, por isso, cumprir as tarefas cujo exercício seria uma manifestação de alegria e cujo empenho contava com o silêncio de cada uma, de modo a favorecer a concentração nos trabalhos que faziam. O silêncio era outro método disciplinador das vontades e dos desejos, evitando o pecado. O coro, o claustro, o refeitório e o dormitório eram os espaços por excelência onde se devia guardar este preceito. Nos restantes, as conversações eram permitidas, desde que em voz baixa e restringidas ao necessário. No locutório, as conversas deveriam ser autorizadas pela abadessa e ouvidas pela escuta. As palavras parcas eram sinónimas de humildade e de obediência.

⁹⁸ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 66.

⁹⁹ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 66.

Os dormitórios eram compostos por celas individuais, não podendo nenhuma religiosa passar à cela de outra, onde as irmãs repousavam com uma luz acesa e vestidas com o escapulário, sendo as suas camas uma manifestação viva de pobreza e de simplicidade¹⁰⁰.

1.2- Estatutos e privilégios

A Reforma Católica procurou imprimir um maior controlo da vida dos seus fiéis de forma a garantir um maior respeito pelos preceitos que a Igreja determinava. A concretização deste objectivo passou, também, pela vigilância que os conventos femininos começaram a sentir, sobretudo da parte dos prelados diocesanos¹⁰¹.

Os conventos de Nossa Senhora da Conceição e de Nossa Senhora da Penha de França seguiram mais de perto estas determinações que o Concílio de Trento estipulou, se compararmos com o que se sucedeu no convento de Nossa Senhora dos Remédios.

No acto da sua fundação desta última instituição, ficou patente a sujeição das religiosas aos arcebispos de Braga, facto que se consumaria após a morte do instituidor, sendo os prelados responsáveis pelas visitas à instituição, podendo delegar essa competência em algum dos seus oficiais, confirmar a eleição das abadessas e aceitar a entrada das noviças, determinações que, após o Concílio de Trento, passaram a ter força de lei. Porém, nos períodos de *Sé Vacante*, o cabido, na qualidade de instituição que asseguraria o governo da diocese enquanto não fosse provida de novo prelado, assumia as funções que até então eram desempenhadas pelos arcebispos. Neste particular o convento de Nossa Senhora dos Remédios ficou isento da jurisdição do cabido, não podendo este órgão interferir nos destinos do convento, mesmo em períodos de *Sé Vaga*, estando as religiosas, nesse caso, sujeitas à Sé Apostólica. As visitas ao cenóbio eram suspensas, sendo retomadas quando a diocese fosse provida de novo prelado.

¹⁰⁰ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 67-68.

¹⁰¹ Os prelados tinham particular responsabilidade pelos conventos que dependiam directamente da Sé Apostólica, tal como definia o capítulo IX da sessão XXV do Concílio de Trento. REYCENDE, João Baptista – *O sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1786. p. 379.

Uma outra prerrogativa que assistia às religiosas nos períodos em que dependiam directamente da Sé Apostólica, consistia na faculdade de aceitarem noviças sem que o cabido interferisse nessas decisões. A subtracção da jurisdição deste cenóbio ao cabido originou vários conflitos judiciais entre as duas instituições, criando momentos de atritos durante vários anos, sobretudo nos períodos em que a ausência do arcebispo se fez sentir durante mais tempo¹⁰².

Comparando a relação que os três conventos possuíam com o poder eclesiástico local, somos levados a admitir que o convento de Nossa Senhora dos Remédios constituía uma excepção, na medida em que a interferência do cabido nos seus destinos foi mais pacífica em relação aos outros dois institutos estudados, embora os memos estivessem dependentes da jurisdição do arcebispo, à semelhança do que acontecia com o convento dos Remédios.

A diferença de actuação poderá explicar-se pelo momento da sua fundação. O convento dos Remédios conheceu o seu início ainda antes do término do Concílio de Trento. Esta situação poderá justificar a ausência da aplicação prática das medidas emanadas por aquela reunião, facto que não se evidenciou relativamente às restantes instituições entretanto referidas. As religiosas do convento de Nossa Senhora dos Remédios beneficiaram, portanto, de uma política menos restritiva e souberam-na aproveitar ao longo da vigência da instituição, fazendo-se valer desse privilégio sempre que de alguma forma os seus direitos eram objecto dos tentáculos opressores do cabido.

Um outro privilégio que o fundador conseguiu para o convento foi o carácter perpétuo do abadessado da primeira prelada da instituição¹⁰³, D. Maria de Lima.

Se as preladas dos demais cenóbios ocupavam os seus lugares por um período de três anos, tal como estava determinado nas *Constituições*¹⁰⁴, a primeira abadessa dos Remédios, constituiu uma excepção que pode ter sido originada pelo facto de a sua prelatura preceder o controlo do quotidiano conventual prescrito pelas determinações tridentinas. Aliás, a comunidade do convento de Nossa Senhora dos Remédios constitui, no contexto dos demais conventos por nós estudados, um exemplo particular de conflitualidade com as instituições eclesiásticas com quem manteve

¹⁰² Esta questão será retomada no ponto 3.2 deste capítulo.

¹⁰³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 93v.

¹⁰⁴ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 106.

relações. Essa conflitualidade justifica-se, no nosso entender, pela mudança de hábitos e de procedimentos, em consequência das alterações que a Reforma Católica procurou incutir entre os fiéis.

O fundador deste cenóbio conseguiu ainda um outro conjunto de privilégios, sobretudo de ordem económica, que durante o longo período de vida da instituição contribuíram para o seu sustento e o aumento da sua afirmação e do seu poder económico. A união de algumas igrejas ao convento revestiu esse carácter anteriormente referido, sendo a igreja de S. Pedro de Freitas, onde D. André fora abade, a primeira a ser unida ao convento, logo em 1547, sob a autorização do arcebispo D. Manuel de Sousa¹⁰⁵.

Os proventos desta união deveriam constituir uma parte importante dos rendimentos do cenóbio, como se comprova pelo empenho que a abadessa demonstrou em 1553 na defesa dessa união quando Diogo de Andrade¹⁰⁶ tentou desfazê-la, convencendo os fregueses da referida igreja que “não pagassem pençoens, dizimos, e permissias ao convento”¹⁰⁷. Uma outra igreja que se uniu a este convento foi a de Santo Isidoro de Sanche, da Comarca de Vila Real, em 1548, pertencendo ao padroado “dos Abreus”, pais da abadessa¹⁰⁸. Também a igreja de S. Lourenço de Calvos, do termo de Guimarães, se uniu a este convento em 1551, pela mão do seu abade Diogo Fernandes, em troca da qual a instituição teve de admitir para religiosa Isabel da Visitação¹⁰⁹. No ano seguinte, foi a vez da união da igreja de Infias, termo de Guimarães, pela acção do seu abade, Francisco Borges Coutinho, em troca da aceitação para religiosas de Marta de Cristo e Francisca

¹⁰⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 100v.

¹⁰⁶ A madre Luísa de S. José não nos esclarece cabalmente acerca da sua identidade. Contudo, suspeitamos ser o pároco da igreja em que oficiava, pois tentou obter de Roma um breve que pusesse fim à união daquela igreja ao convento dos Remédios. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 102.

¹⁰⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 102.

¹⁰⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 106v.

¹⁰⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 121.

de S. Bento¹¹⁰. Em 1561 foi a vez da união da igreja de S. Miguel de Taíde, Póvoa de Lanhoso, tendo a abadessa aceitado quatro filhas do tesoureiro da Sé, D. Jorge da Costa, responsável por essa união¹¹¹. Esta agregação, inicialmente, foi acordada para um período de cinquenta anos, porém, em 1611, data em que acabaria essa ligação, o papa prorrogou-a por mais dez anos. Posteriormente, em data por nós desconhecida, Urbano VIII concedeu a união perpétua daquela igreja ao convento, na sequência do pedido da abadessa que lhe rogou essa determinação em virtude da pobreza da comunidade dos Remédios, sendo os seus rendimentos muito importantes para o seu sustento¹¹².

A madre D. Luísa de S. José, no já referido *Livro dos privilégios, isenções e regalias*, fez uma breve súmula dos privilégios que o cenóbio possuía, enfatizando, mais uma vez, a sua independência em períodos de Sé Vaga. Além desse aspecto, especificou o modo de funcionamento da instituição na ausência de qualquer prelado. A sua autonomia, nesse período, consubstanciava-se na prerrogativa de poder receber noviças sem prévia autorização exigida do prelado, assim como o número de criadas desejado. No entanto, essa possibilidade só era admitida no caso de haver vagas, pois a aceitação de supranumerárias estava dependente da autorização da Santa Sé¹¹³, tendo as religiosas que entravam nesta condição pagar o dobro do dote, o qual deveria ser investido em bens para o convento¹¹⁴.

A profissão das noviças deveria ser precedida de um exame, o qual consistia num conjunto de perguntas que o prelado deveria fazer ou assegurar que lhes fossem feitas, de forma a indagar do percurso religioso da candidata, das suas qualidades e virtudes. Porém, a ausência do arcebispo não impedia que este cerimonial tivesse lugar, tendo apenas as religiosas que dirigir o pedido ao

¹¹⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 114v.

¹¹¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fls. 124-124v.

¹¹² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fls. 128-128v.

¹¹³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 225.

¹¹⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 225v.

núncio apostólico para que este providenciasse o referido exame¹¹⁵. O mesmo pedido era endereçado quando o término do abadessado da prelada em exercício acontecia ou era interrompido pelo seu falecimento para que o núncio provesse algum oficial do poder necessário para presidir à eleição de nova abadessa¹¹⁶.

À abadessa assistia a possibilidade de eleger para o seu serviço procuradores, solicitadores, síndicos, feitores e outros oficiais. No entanto, relativamente às oficiais do convento só o poderia fazer em período de *Sé Vaga*, ao contrário do que acontecera noutros períodos em que esse poder lhes assistia¹¹⁷. Verificámos, portanto, que os arcebispos se apossaram de algumas prerrogativas que eram adstritas às preladas desde a fundação.

O convento só poderia ser visitado pelo arcebispo, pelo que na sua ausência, as visitas ficariam suspensas até a diocese ser provida de novo prelado.

A cronista recorda que desde a fundação, altura em que a instituição era pobre, as religiosas serviram-se das suas destrezas manuais para fabricarem rendas, costuras e outros bens, cujo resultado era vendido à comunidade exterior ao convento de quem recebiam remuneração e com quem mantinham contacto pessoal, referindo, inclusive, que as conversas entre quem encomendava as obras e as que as executavam eram frequentes¹¹⁸. Recorda, também, que nos primórdios da instituição podiam as religiosas ser herdeiras de seus pais ou familiares e que algumas delas recebiam tenças de seus progenitores que usavam na clausura como entendiam, até porque cada uma delas vestia, calçava e pagava a sua criada particular à sua conta¹¹⁹. Por

¹¹⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 226.

¹¹⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 229.

¹¹⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 230.

¹¹⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 232.

¹¹⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fls. 232-232v.

essa razão, a cronista estranhava que se privasse as religiosas de falarem, de possuírem bens próprios e de poderem oferecer bens materiais a terceiros¹²⁰.

Não obstante as *Regras* que as religiosas professavam assumirem o papel de guia da sua conduta e, ao mesmo tempo, de regulador das suas vivências, alguns aspectos do seu interior foram objecto de tratamento particular, ainda que procurassem ir ao encontro das determinações das referidas *Regras*. Caso paradigmático desta situação está patente nas *Ordenanzas del Monasterio de la Anunciacion de Salamanca*¹²¹, adoptadas pelas religiosas do convento de Nossa Senhora dos Remédios, por determinação do fundador, e as *Constituições que devem observar as Religiosas do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Penha de França da cidade de Braga*¹²².

As religiosas do convento de Nossa Senhora dos Remédios professavam a *Regra* terceira de S. Francisco. Porém, o seu fundador, D. André de Torquemada, muniu o cenóbio de um outro instrumento que regulava a vida em comunidade, tendo-se inspirado nas ordenanças do mosteiro da Anunciação de Salamanca¹²³, constituídas em 1515. As determinações nelas expressas procuravam regular de forma mais pormenorizada as vivências das religiosas, atalhando determinados aspectos que a *Regra* não contemplava ou fazia-o de forma incipiente. Aquela, feita para o mundo cristão em geral e cronologicamente desfasada em relação ao momento da instituição destes cenóbios, era complementada localmente através da criação destes mecanismos que constituíam as *Ordenanças* ou as *Constituições* dos diferentes cenóbios.

À semelhança do que prescrevia a *Regra Terceira*, as religiosas que pretendessem entrar no cenóbio deveriam fazê-lo de livre vontade, dar mostras de ser fiéis católicas, livres de qualquer mácula física e moral, isentas de dívidas e da posse de qualquer património, tal como de promessas de matrimónio. As *Ordenanças* de Salamanca, além destas prescrições, sublinham a

¹²⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 232v.-233v.

¹²¹ ADB, Fundo do convento da Anunciação de Salamanca, *Ordenanças*, F- 647A.

¹²² *CONSTITUIÇÕES que devem observar as religiosas do convento de Nossa Senhora da Penha de França da cidade de Braga*. Lisboa: Oficina de Filipe da Silva e Azevedo, 1789.

¹²³ Este cenóbio foi fundado na segunda metade do século XV e a sua comunidade observava a *Regra* de Santa Clara. Confira-se FORTES GARCÍA, Ana – *Salamanca: Conventos y Monasterios. Tres Diócesis y una Provincia*. [s.l.]: Jacobo Sanz Hermida. 1995. p. 40.

importância da aceitação da candidata pelo prelado e pela comunidade, que para o efeito deveria reunir em capítulo que, depois do ano do noviciado, pronunciar-se-ia sobre a sua manutenção no cenóbio ou a sua expulsão, mediante as provas que a candidata fosse demonstrando. Deveriam ser acompanhadas nos primeiros tempos de clausura por uma mestra das noviças que auxiliaria, ainda, todas as professoras que fossem menores de 20 anos. O ensino das orações, os costumes da religião e a prática no exercício das virtudes constituía o trabalho a desenvolver pela referida mestra. Decorrente do exercício das suas funções, caber-lhe-ia admoestar, corrigir e castigar aquelas que não cumprissem o estipulado¹²⁴.

O silêncio era um dos princípios que assumiriam desde muito cedo. Por isso, estavam proibidas de manter conversas com qualquer secular, a não ser na presença da abadessa ou da mestra das noviças, ou uma das gradeiras.

Os momentos de oração que a comunidade respeitaria estavam especificamente indicados nas *Ordenanças*. Apelava-se a todas as freiras a devida reverência, respeito, pontualidade e assiduidade nos momentos de oração. As prevaricadoras seriam castigadas pela abadessa.

O jejum seria respeitado entre a festa de Santo André até ao Natal, assim como todas as sextas-feiras do ano. A abadessa teria particular cuidado nas dispensas de jejum a atribuir, certificando-se da sua verdadeira necessidade. A par deste período, as religiosas deveriam ainda respeitar o jejum que a Igreja determinava para os fiéis em geral, destacando-se o período da Quaresma, durante o qual todas as quartas e sextas-feiras fariam disciplina¹²⁵.

A par da oração e do jejum, as *Ordenanças* destacavam o silêncio como uma das componentes essenciais para melhor servir a Deus, na medida em que a ausência das palavras permitia um melhor empenho de cada uma no caminho da salvação¹²⁶.

Ainda que as religiosas devessem confessar-se e comungar uma vez por mês, eram conhecidas situações de incumprimento dessas determinações. Assim, cada freira deveria confessar-se e comungar no dia da Anunciação, a não ser que esta festa se celebrasse oito dias antes ou depois da Ressurreição, pois, nesse caso esses rituais teriam lugar na primeira semana da Quaresma. Seguiam-se os dias da Ressurreição (dia de Páscoa), o dia de Pentecostes (50 dias

¹²⁴ ADB, Fundo do convento da Anunciação de Salamanca, *Ordenanças*, F- 647A, fls. 7-8.

¹²⁵ ADB, Fundo do convento da Anunciação de Salamanca, *Ordenanças*, F- 647A, fls. 16-17.

¹²⁶ ADB, Fundo do convento da Anunciação de Salamanca, *Ordenanças*, F- 647A, fl. 18.

após a Páscoa), o dia da Anunciação de Nossa Senhora (25 de Março), o dia de S. Francisco (4 de Outubro) e o dia do Nascimento de Jesus Cristo. Se alguma religiosa não pudesse cumprir estes preceitos no momento determinado, deveria fazê-lo no prazo de oito dias. As que não respeitassem estas determinações deveriam comer pão e água até que satisfizessem estas obrigações¹²⁷.

O trabalho ocuparia os momentos em que as religiosas não se encontravam nos ofícios divinos. As oficiais empenhar-se-iam no exercício das suas funções e as demais religiosas ocupar-se-iam das tarefas que lhe fossem destinadas, devendo a vigária vigiar o trabalho de cada uma, garantindo o seu cumprimento e evitando momentos de conversa que pudessem surgir. As tarefas que desempenhavam eram, então, interrompidas pelos sons da campainha que direccionavam a comunidade para os actos que teriam lugar em comum: os ofícios divinos e as refeições. Os momentos das refeições também eram aproveitados para rezarem determinadas orações e para ouvirem a leitura de certas obras de carácter espiritual. O refeitório também era um local de penitência. Durante as refeições, momentos em que a comunidade se encontrava reunida, as que eram acusadas de cometer determinadas falhas, anunciavam-nas publicamente e, perante todas, recebiam o castigo¹²⁸.

Os momentos de descanso das freiras não deveriam ir além das seis ou sete horas diárias e eram devidamente disciplinados pelos toques das campainhas que indicavam os momentos do deitar e do levantar. As celas eram individuais, pelo que não era permitido às religiosas partilhar nenhuma cela, sob pena de serem castigadas no refeitório pela abadessa¹²⁹.

A pobreza era um dos votos a que as religiosas estavam obrigadas a respeitar. Não podendo entrar na clausura com a posse de bens materiais, também dentro da clausura não os poderiam adquirir nem dar nada a pessoa alguma sem o conhecimento e a licença da abadessa, especialmente as oficiais, que deveriam ser um modelo para as demais religiosas. As que violassem estas prescrições eram castigadas com a provação dos direitos de exercer algum ofício, votar e ser eleita¹³⁰. Estes princípios contrariam, no entanto, aquilo que fora prática nos primeiros

¹²⁷ ADB, Fundo do convento da Anunciação de Salamanca, *Ordenanças*, F- 647A, fls. 18-19.

¹²⁸ ADB, Fundo do convento da Anunciação de Salamanca, *Ordenanças*, F- 647A, fls. 19-22.

¹²⁹ ADB, Fundo do convento da Anunciação de Salamanca, *Ordenanças*, F- 647A, fls. 23-24.

¹³⁰ ADB, Fundo do convento da Anunciação de Salamanca, *Ordenanças*, F- 647A, fls. 24-25.

tempos da comunidade, como referimos anteriormente. Pelo que concluímos que a sobreposição de regras e estatutos nem sempre era feita de forma linear, permitindo que alguns aspectos não fossem respeitados sem que, no entanto, constituísse uma violação por parte da comunidade. Ou seja, a falta de uniformização entre estes dispositivos originava atitudes contrárias a algumas das suas disposições.

Tendo em consideração que uma comunidade religiosa que vivia em clausura teria de assegurar uma série de serviços internos necessários ao seu funcionamento, exortavam-se as religiosas a assumirem os cargos que lhes eram confiados para que a restante instituição mais livremente pudesse cumprir os preceitos que lhes eram atribuídos. Porém, aquelas que se mostrassem disponíveis para exercer determinado cargo não eram consideradas religiosas humildes, pelo que deveriam ser castigadas pela soberba demonstrada. Ficavam, desse modo, privadas do direito de eleger e de serem eleitas. As oficiais deveriam trabalhar em nome de Deus e para o bem da comunidade, pelo que mostrariam todo o empenho e fidelidade no exercício das suas funções¹³¹.

Todas as sextas-feiras, depois da “missa maior”, tinha lugar o capítulo, presidido pela abadessa ou, na ausência desta, pela vigária. Era o momento em que cada religiosa deveria confessar as suas culpas e receber a penitência que lhe era imposta, a qual estava de acordo com a sua falta. A assunção das culpas começava pelas noviças, seguindo-se as professoras. Por fim, todas juntas, rezavam pela alma do fundador e depois, individualmente, oravam em louvor de pessoas particulares das suas relações. Se alguma religiosa recusasse confessar as suas culpas, seria encerrada no cárcere de onde sairia, apenas, quando se mostrasse arrependida, altura em que deveria assumir publicamente as suas falhas, pedindo perdão. Mereciam particular atenção as faltas relacionadas com a quebra do silêncio que ocasionasse contendas dentro da comunidade, fruto de injúrias proferidas ou boatos criados que quebrassem a paz e o silêncio na clausura¹³². A mesma preocupação era assumida nos casos de violência física e na troca de correspondência¹³³.

¹³¹ ADB, Fundo do convento da Anunciação de Salamanca, *Ordenanças*, F- 647A, fl. 25.

¹³² Segundo Luís Polanah, o mexerico funciona como regulador dos princípios morais, uma vez que condenam determinadas posturas socialmente reprovadas pelo grupo onde o indivíduo se insere. Estes são potenciados pelo

A clausura, imposta de forma mais consistente a partir de Trento, era um mecanismo essencial para garantir a virtude das religiosas e permitir o seu aperfeiçoamento espiritual, na medida em que estas estavam afastadas dos perigos do século. Por isso, quebrar a clausura impunha medidas drásticas de correcção da infractora, uma vez que punha em causa as suas qualidades de “esposa de Cristo” e da comunidade em geral. De modo a evitar situações deste género, procurou-se desde cedo regulamentar os casos em que a violação da clausura se efectivasse, dissuadindo possíveis comportamentos deste género. A comunidade, em situações de quebra da clausura, reuniria em capítulo onde declararia a religiosa infractora como apóstata, considerando-a, desde logo, como membro à parte do corpo espiritual que constituía. Depois de recolhida novamente à clausura, seria penitenciada em capítulo e, de seguida, encarcerada. No cárcere jejuaria às terças e sextas a pão e água e nos restantes dias teria uma refeição frugal¹³⁴.

A vigilância da clausura pressupunha, ainda, a ausência de comunicação entre as religiosas e o exterior, pelo que as idas às grades sem a licença da abadessa estavam proibidas. Porém, a autorização só seria conseguida em casos de verdadeira necessidade e, nesses casos, a freira estaria acompanhada pela escuta que ouviria o teor da conversa encetada. A violação destas determinações acarretaria uma pena que seria agravada no caso de reincidência, altura em que o cárcere era a medida adoptada. Estas ocorrências eram ainda notificadas na ocasião das visitas.

Se às religiosas não era permitido a saída, também às pessoas exteriores ao convento não era autorizada a entrada. Porém, em diversas situações, a comunidade necessitava dos serviços das pessoas exteriores à clausura. Nessas alturas, quer a abadessa, quer o prelado autorizavam a entrada do confessor que presidiria as confissões e a administração dos sacramentos; do médico, que acudiria às enfermidades das recolhidas; e de algum oficial necessário para levar a cabo alguma obra que o edifício justificasse. Esta última situação comprova-se pela petição dirigida pela abadessa do convento de Nossa Senhora dos Remédios, D. Mariana Luísa, ao arcebispo bracarense, em 1772, na qual informou o prelado da necessidade de um moleiro, um jornaleiro e

facto de o grupo comungar dos mesmos valores e interesses. POLANAH, Luís – Sobre o mexerico e o mal-dizer. *Cadernos do Noroeste*. N.º 10:1 (1997). 620-623.

¹³³ ADB, Fundo do convento da Anunciação de Salamanca, *Ordenanças*, F- 647A, fls. 29-33.

¹³⁴ ADB, Fundo do convento da Anunciação de Salamanca, *Ordenanças*, F- 647A, fls. 34-35.

outros oficiais para satisfazerem as necessidades da comunidade e lhe pediu autorização para a entrada daquelas pessoas na clausura¹³⁵. Porém, estas entradas resumiam-se ao tempo considerado estritamente indispensável, não devendo durante esse tempo estabelecer qualquer conversa com as religiosas, a não ser em casos de necessidade. No momento da entrada de estranhos na clausura, todas as religiosas se recolhiam logo que a campainha anunciasse a sua presença.

As *Ordenanças* de Salamanca terminavam as suas disposições indicando o modo como se deveria proceder à eleição da abadessa. Assim, esta deveria ser eleita por votos secretos, por toda a comunidade, tendo as professoras direito ao voto quando a sua profissão perfizesse um ano. Sairia eleita aquela que obtivesse mais de metade dos votos em relação ao número de votantes. No entanto, a abadessa cessante não poderia ser reeleita para um novo triénio, a não ser que o prelado considerasse que era benéfico para a instituição.

As religiosas da Penha de França, de observação concepcionista, deveriam cumprir uma série de preceitos que o arcebispo D. Rodrigo de Mora Teles, seu fundador, instituiu, sem prejuízo do estipulado na *Regra* à qual obedeciam. Portanto, neste ponto, analisaremos os aspectos que as referidas *Constituições* contemplam e que não constam na *Regra* concepcionista, ou cujo conteúdo foi esmiuçado pelo arcebispo, de forma a obter um quadro mais pormenorizado das obrigações impostas às religiosas.

Esta regulamentação mais pormenorizada começava logo no momento da entrada das religiosas na clausura. Nas *Constituições* do arcebispo estipulava-se que as candidatas a freiras deveriam ser de sangue limpo, honestas e portadoras da verdadeira vontade de ingressar na clausura de modo a cumprirem a observância da religião com zelo e perfeição, pois o apego ao século era um forte entrave à vida claustral. Esse acto teria lugar entre os dezassete e os quarenta anos, tendo as candidatas de ser saudáveis “em o corpo, entendidas, e acomodadas para rezarem o Officio Divino”¹³⁶. Entende-se, portanto, que as candidatas teriam de ser portadoras de saúde corporal e mental¹³⁷, capazes de suportar todos os actos de comunidade não só pela

¹³⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F-538, doc. 57, não paginado.

¹³⁶ Confira-se *CONSTITUIÇOENS...*, p. 10.

¹³⁷ Esta condição era igualmente imposta nos recolhimentos, tal como constatou Fátima Castro para o recolhimento de Santo António do Campo da Vinha, em Braga, e Ana Guedes, para o recolhimento do Castelo, em Lisboa. Leia-se a

resistência que deveriam possuir, mas também pelo entendimento que era necessário para o empreender¹³⁸.

A leitura da língua latina era essencial para a admissão das candidatas a coristas. Se esse requisito não fosse satisfeito, a sua aceitação estava comprometida. Por este facto se depreende que, pelo menos uma parte das religiosas e noviças, possuía instrução, facto que contribuía também para as distinguir da maioria das mulheres da época.

Depois de cumprirem todos estes requisitos, impunha-se o ano de noviciado. Exigente e rigoroso, pretendia apurar as verdadeiras qualidades da candidata, pelo que a falta de virtude e da observância das determinações da *Regra* seguida e dos estatutos impediria a sua profissão. Porém, desconhecemos qualquer caso de recusa da candidata à profissão. Seriam todas elas portadoras de singulares virtudes capazes de integrarem uma comunidade religiosa?

Curiosas são as advertências que D. Rodrigo de Moura Teles fez nas *Constituições*¹³⁹ elaboradas para as religiosas da Penha de França, em 1725, relativamente à falta do pagamento das tenças que as religiosas deveriam dotar o convento. O arcebispo aconselhava a que não se rejeitasse uma candidata a religiosa pelo facto de não ter cumprido essa obrigação financeira. E caso a comunidade quisesse avançar para a resolução do problema na justiça, devia fazê-lo de forma discreta, de modo a não provocar escândalo¹⁴⁰. Espírito apaziguador do arcebispo ou sentimento de piedade elevado ao extremo ao ponto de contrariar uma das determinações tridentinas?

O prelado sublinhava a prevalência das virtudes das candidatas ao exortar a comunidade a considerar em primeiro plano esse valor em detrimento do peso das contribuições económicas

este propósito CASTRO, Maria de Fátima – O Recolhimento das Beatas de Santo António do Campo da Vinha e a instituição do Abade e Licenciado Domingos Peres. *Bracara Augusta*. N.º 48:101-102 (1998/1999). 49. GUEDES, Ana Isabel Marques – Tentativas de controle da reprodução da população colonial: as órfãs d'el rei. In CONGRESSO INTERNACIONAL DA COMISSÃO PARA A IGUALDADE E PARA OS DIREITOS DAS MULHERES..., p. 666.

¹³⁸ Nos recolhimentos observava-se, igualmente, esta exigência. O recolhimento do Castelo, em Lisboa, impôs que as candidatas deveriam ser saudáveis. REIS, Maria de Fátima Dias dos – Poder régio e tutela episcopal..., p. 269.

¹³⁹ As *Constituições* desenvolviam os preceitos constantes nas *Regras*, procurando especificar o desenrolar de todos os aspectos da vida em comunidade. TORRES SÁNCHEZ, Concha – *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII. Dominicas y carmelitas descalzas*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991. p. 98.

¹⁴⁰ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 10.

que lhe eram devidas. Aliás, essa prerrogativa cumpria melhor o princípio da pobreza que as residentes deveriam observar. Razão pela qual, em nosso entender, o prelado assumia a possibilidade da admissão à religião mesmo que o dote não fosse pago.

Depois de a noviça ser examinada pelo prelado ou pelo seu vigário, a sua aceitação era sufragada em comunidade, sendo necessário arrecadar a maior parte dos votos favoráveis à sua profissão. Este procedimento deveria decorrer duas vezes durante o noviciado, a primeira aos seis meses, e a segunda aos dez. Sendo reprovada, a noviça deveria ser expulsa do cenóbio¹⁴¹. Estes dois momentos procuravam averiguar da situação da candidata a freira a meio e quase no fim do noviciado. No primeiro momento haveria ainda tempo para proceder a eventuais correcções ou desistência e no segundo procurar-se-ia, talvez, que, sendo o caso, desistisse e não fosse rejeitada pela comunidade.

O arcebispo determinou que o cenóbio não possuísse mais de 33 religiosas. Argumentava o prelado que o grande número de religiosas punha em causa a paz, o amor e a caridade que se requeria entre todas. Proibia a presença de criadas, provavelmente pela mesma razão anteriormente referida, mas previa a existência de seis conversas para auxiliarem a comunidade na execução de determinadas tarefas.

A clausura instituída neste cenóbio seguia os trâmites dos demais. Mas as *Constituições* que lhe foram atribuídas regulamentam todos os actos que poderiam fazer perigar a reclusão das freiras. Assim, a porta principal teria duas chaves que residiam nas mãos da abadessa e da porteira. A abertura da mesma só se podia efectuar na presença das duas religiosas. Na ausência da abadessa, apenas se poderia abrir se estivesse presente a vigária ou a discreta, no entanto, a sua abertura estava dependente da ocorrência de situações excepcionais, como a entrada de bens, cuja dimensão impedisse a sua entrada pela “roda”, para a entrada do médico ou do confessor das enfermas que não pudessem ir ao confessionário. Deste modo, a abertura da clausura era mais difícil do que se dependesse apenas de uma pessoa. Evitava também, ou pelo menos dificultava, situações de suborno da responsável pela portaria, na medida em que eram necessárias as duas chaves. Terá sido um mecanismo dissuasor em relação às tentações que muitas terão tido ao quererem comunicar com o mundo exterior. A entrada na clausura, como

¹⁴¹ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 11-13.

vimos anteriormente, era fortemente condicionada. Mas quando se efectivava, a vigilância era o meio mais eficaz de se evitar conversas desnecessárias ou olhares considerados pecaminosos. A própria confissão era vigiada por um escuta que, embora devesse guardar a distância necessária para não ouvir o teor da confissão, manteria o campo de visão bem claro, de forma a vigiar quer as religiosas, quer os confessores¹⁴².

A comunicação com o exterior obedecia a uma série de constrangimentos anteriormente apontados. Neste particular, as religiosas de Nossa Senhora da Penha de França tinham a possibilidade de, três ou quatro vezes no ano, verem os seus parentes do primeiro e segundo graus, por breve tempo e acompanhadas pela escuta, pela prelada, pela sacristã ou pela vigária¹⁴³. A movimentação das freiras dentro do convento também obedecia a regras específicas. A ida à igreja e ao confessionário ocorria dentro das horas dos ofícios divinos e da confissão, e a ida à “roda” era estritamente proibida, a não ser em casos de necessidade urgente, não podendo, porém, nesse momento, tratar de negócios seculares. Por outro lado, nas horas destinadas a qualquer acto comunitário, o acesso a outros espaços estava estritamente vedado, como acontecia, por exemplo, nos momentos de oração.

Embora os prelados não pudessem interferir nas eleições das abadessas, estas teriam de ser confirmadas por ele e, além disso, o arcebispo tinha o poder de sugerir à instituição a eleição de algumas religiosas, de acordo com o perfil que as mesmas apresentassem. Sublinhe-se que uma abadessa ou vigária não poderia exercer o cargo sem que entretanto passassem três anos desde a última vez que o desempenhou¹⁴⁴. De forma indirecta, os prelados acabavam por interferir num dos actos que, aparentemente, atribuía alguma autonomia à comunidade, através do uso da prerrogativa atrás expressa, mas também pela proibição do exercício do voto a todas as religiosas que não tivessem dois anos de profissão completos. Já as enfermas podiam exercer o seu voto e

¹⁴² *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 14-18

¹⁴³ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 17.

Os recolhimentos possuíam um sistema de vigilância semelhante. Em Coimbra, no recolhimento do Paço, no século XVIII, nenhuma recolhida podia receber visitas sem a presença das escutas nomeadas mensalmente pela regente. Leia-se para este assunto LOPES, Maria Antónia – *Pobreza, assistência e controlo. Coimbra (1750-1850)*. Viseu: Palimage Editores, 2000. p. 451-452.

¹⁴⁴ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 5-7.

para que tal fosse possível, o arcebispo encarregaria uma das religiosas, entre as mais velhas, de o recolher junto delas. Era um momento importante para toda a comunidade, pelo que a consciência do acto se procurava sublinhar, proibindo qualquer conversa entre as religiosas, para que cada uma expressasse a sua vontade de acordo “com o que Espírito Santo aconselharia” a cada uma nos momentos de reflexão. Exortava-se, por isso, que cada uma escolhesse a candidata que no seu entender melhor servisse a comunidade de forma a guiá-la conforme os princípios cristãos. Com vista a assegurar que o cargo fosse ocupado por uma religiosa reputada e conhecedora dos meandros da vida comunitária, só eram elegíveis aquelas que tivessem mais de 40 anos e tivessem oito anos de clausura no convento em questão. Se nenhuma religiosa reunisse essas condições, admitia-se a possibilidade de se eleger uma religiosa com 30 anos e que tivesse um período de cinco anos de exemplar conduta. Na selecção privilegiava-se a idade, escolhendo-se uma mulher madura e simultaneamente conhecedora da instituição a que iria presidir.

Ainda que o provimento de confessores estivesse a cargo do arcebispo, cuja autorização e exame da qualidade do mesmo eram necessários, as religiosas de Nossa Senhora da Penha de França tinham a liberdade de chamar alguns confessores ao convento, de forma a dar provimento espiritual às recolhidas. Porém, a instituição do capelão era da exclusiva responsabilidade do prelado, sendo a abadessa suspensa seis meses se o fizesse por sua livre decisão¹⁴⁵.

A provisão do sustento das religiosas deveria ocorrer sob um equilíbrio necessário, de modo a satisfazer as necessidades básicas da comunidade, devendo constituir-se em partes iguais para qualquer religiosa. As enfermas teriam uma atenção especial, devendo ser tratadas com carinho e afecto. Este equilíbrio seria, inclusive, objecto de averiguações aquando das visitas do prelado¹⁴⁶. Procurava-se evitar o desperdício dos bens de consumo, que tão caro custavam ao convento mas, ao mesmo tempo, uma forma de providenciar a frugalidade alimentar que a Igreja defendia, como forma de renúncia aos prazeres do mundo.

As refeições teriam lugar em comunidade enquanto as freiras ouviam a leitura de um parágrafo das *Constituições* atribuídas ao convento, seguida da leitura espiritual e, às sextas-feiras, da *Regra*, antes das quais algumas religiosas se entregavam a exercícios de mortificação, após a aprovação da prelada. Fora destes períodos, as religiosas estavam impedidas de qualquer

¹⁴⁵ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 25.

¹⁴⁶ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 27.

alimento, a não ser que a abadessa o autorizasse. Ainda que a qualidade da comida não devesse ser questionada, o prelado exortava a abadessa a providenciar uma refeição condigna. Terminadas as refeições, seguir-se-ia um momento de oração de forma a dar graças a Deus pelo sustento recebido¹⁴⁷.

As mortificações ordinárias consistiam em beijar os pés às restantes religiosas e comer em terra pão e água, não podendo ter lugar aos domingos e dias de festa.

As mortificações extraordinárias constavam da ida da porta do refeitório até meio dele de joelhos, dizendo em voz alta as culpas que cometera, demonstrando o desejo de se emendar e pedindo à comunidade que a encomendassem a Deus. Ambos os actos constituíam momentos de humilhação pública e ocasiões para reconhecer o erro e procurar emenda, de forma a não voltar a prevaricar.

No capítulo XI das *Constituições*, reconhecia-se o rigor da vida em clausura. Por essa razão se determinava a existência de uma hora depois do jantar e outra depois da ceia para a recreação. Procurava-se criar condições para que as religiosas desafogassem o espírito, permitindo um novo alento para com maior fervor cumprirem os exercícios espirituais, excepto na semana santa ou nos dias em que se procedesse à sepultura de alguma religiosa. Relativamente às noviças, estas poderiam gozar do mesmo privilégio em conjunto com a comunidade se não fossem mais que duas. Caso contrário, deveriam usufruir desse privilégio juntamente com a mestra das noviças, mas separadas da restante comunidade. Porém, estes momentos, ainda que menos ritualizados que os restantes que compunham o seu quotidiano, deveriam pautar-se pelo silêncio, à semelhança do que ocorria noutros momentos do dia. Nem nestes momentos as freiras poderiam manifestar qualquer sentimento de carinho e afecto particular relativamente às outras. Aquelas que desrespeitassem esta determinação seriam punidas com a redução do período da recreação que ocupariam diante do Santíssimo Sacramento e sendo recorrente a culpa, ser-lhe-ia colocada uma mordaza na boca. Aconselham as *Constituições* que, pelo menos uma vez na semana, tivessem uma “conferência espiritual” no lugar da hora da recreação, de modo a instruir as religiosas sobre o alcance da virtude. Depois deste período de relaxe, as religiosas recolhiam-se às

¹⁴⁷ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 27-29.

suas celas após o jantar. Depois da ceia recolhiam-se ao coro para fazerem o exame de consciência seguindo cada uma para o dormitório¹⁴⁸.

A observância da pobreza foi objecto de tratamento no ponto anterior. Contudo, convém acrescentar que para além dos aspectos incluídos na *Regra* concepcionista relativamente a este assunto, as *Constituições* regulamentavam uma série de actos da prelada, de modo a que esta não delapidasse os rendimentos da instituição. Assim, além dos gastos necessários com o sustento da comunidade, a abadessa não poderia despender mais de 50 cruzados em reparos do edifício, sacristia, ou outras despesas de manutenção, sem consentimento do prelado, nem atribuir qualquer esmola superior a seis tostões. Uma quantia superior a esta teria de ser aprovada em capítulo¹⁴⁹. O arcebispo interferia, portanto, na gestão corrente da instituição, ao ponto de ser necessário o seu consentimento para emprestar dinheiro a juros.

A gestão das esmolas atribuídas ao cenóbio era da responsabilidade da abadessa e da porteira, sendo cada uma delas portadoras de uma chave da arca onde as mesmas deveriam ser guardadas. Semanalmente, a porteira apresentava à prelada uma relação de contas dos gastos da semana, sendo estes dados compilados num livro que seria objecto de análise pelo visitador¹⁵⁰. Mais uma vez o arcebispo se socorreu da responsabilidade partilhada sobre o controlo de determinados aspectos da vida da instituição, procurando dificultar e prevenir situações menos honestas na gestão de assuntos de extrema importância para a sobrevivência e bem-estar da comunidade.

A simplicidade do interior da clausura e o tratamento entre os diferentes elementos da comunidade procurava-se através da proibição do uso de qualquer honra ou título como sejam *Dona* ou *Senhora*. Deveriam dirigir-se com palavras humildes e tratarem-se por irmãs¹⁵¹. Essa mesma igualdade procurava-se através do desempenho dos diferentes ofícios por todas as religiosas, sem excepção, independentemente da idade ou do cargo que cada uma exercia, tratando-se todas de igual forma.

¹⁴⁸ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 30-31.

¹⁴⁹ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 32-33.

¹⁵⁰ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 32-33.

¹⁵¹ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 36.

Exortavam-se, no entanto, aquelas que exerciam os cargos de roupeiras e provisoras, a não faltarem com o provimento necessário nem com a roupa à comunidade. Especial atenção pedia-se, igualmente, no tratamento das enfermas, devendo a enfermeira ser pessoa caridosa, de forma a assegurar o consolo necessário às situações de doença¹⁵². Procurava-se, deste modo, obter a cura através das palavras dóceis e de actos cristãos mais do que pelos efeitos das mezinhas que se aplicariam.

Porém, as próprias enfermas deveriam mostrar a perfeição adquirida em saúde, suportando com paciência a doença, evitando os lamentos quando o sofrimento não o exigia. Apelava-se também para o verdadeiro exercício da humildade e da pobreza, de modo a não desejarem nem solicitarem o que era supérfluo e desnecessário, pois a vida em clausura deveria pautar-se pelo sacrifício.

Nas situações em que as enfermas corriam perigo de vida, era autorizada a permanência do confessor no convento durante a noite, administrando-lhe os sacramentos que a ocasião justificava, ajudando a religiosa a bem morrer. Nestas situações, a religiosa não teria a obrigação de estar com o rosto coberto.

Aquando da ocorrência da morte, tão recorrente numa comunidade em que não permitia a saída da clausura, seria sepultada com o hábito, mas sem manto. À assistência das exéquias fúnebres estavam autorizados, apenas, os sacerdotes e as religiosas da comunidade, podendo entrar na clausura, no entanto, o coveiro e o sacristão¹⁵³.

As *Constituições* atribuídas ao convento de Nossa Senhora da Penha de França definiam, ainda, as diversas oficiais que deveriam zelar pelo governo e administração do cenóbio, especificando detalhadamente as competências de cada um dos ofícios¹⁵⁴.

A regulamentação pormenorizada do quotidiano claustral previa a violação dos princípios estipulados, pelo que dispõem igualmente as sanções a aplicar nessas situações. O incumprimento dos valores estipulados era catalogado numa hierarquia que ia desde a culpa leve,

¹⁵² *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 37-38.

¹⁵³ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 39.

¹⁵⁴ Este assunto será analisado detalhadamente no ponto 2.1.

passando pela culpa mediana, grave, mais grave e gravíssima, às quais correspondiam as sanções correspondentes, consentâneas com a natureza da infracção cometida¹⁵⁵.

No primeiro grau da hierarquia das culpas, o das culpas leves, eram incluídos os delitos relacionados com os atrasos aos ofícios divinos, a negligência no exercício das suas funções, a adopção de uma postura incorrecta nos diferentes momentos que a comunidade vivia ao longo do dia e a violação do silêncio. Estas faltas procuravam emendar-se através do exercício da oração, do desempenho de obras humildes ou a exigência do silêncio¹⁵⁶.

Consideravam-se culpas medianas as resultantes dos atrasos excessivos aos ofícios divinos, da negligência grosseira no desempenho dos demais actos da comunidade, sobretudo no coro, a ausência em determinados momentos de oração ou das refeições em comunidade, a quebra do silêncio no coro e a atribuição das suas culpas a terceiras. A prevaricadora seria castigada em capítulo ou no refeitório, sendo-lhe atribuída uma disciplina¹⁵⁷.

As injúrias proferidas, as repreensões e as palavras consideradas indecentes assim como a mentira, a defesa das suas culpas, a quebra repetida do silêncio e do jejum sem licença, a negação do perdão das ofensas sofridas, o roubo, a entrada na cela alheia, as ameaças e a violência física eram consideradas culpas graves. Ainda que as *Constituições* referissem que nestes casos se devesse dobrar a pena da culpa grave, elas omitem o referido castigo. Porém, se as religiosas acusadas de faltas graves mostrassem arrependimento, a prelada deveria repreendê-las em capítulo e exigir uma mortificação extraordinária que poderia ser o jantar de pão e água¹⁵⁸.

O desrespeito pela hierarquia era um delito considerado de culpa mais grave à semelhança do que acontecia se alguma religiosa fosse promotora de discórdias ou de falatórios. A comunicação com pessoas exteriores à clausura também se incluía neste estado de culpas, tal como a quebra do jejum nos dias determinados para o efeito. Aquelas que fossem autoras dos delitos descritos, deveriam, antes de mais, prostrar-se e pedir perdão, despindo um ombro para receber a disciplina

¹⁵⁵ O recolhimento do Paço, em Coimbra, com os estatutos de 1753, passou a ter um código penal onde se inscreviam os delitos e as respectivas penas a aplicar. Consulte-se para esta matéria LOPES, Maria Antónia – *Pobreza, assistência e controlo social...*, p. 465-467.

¹⁵⁶ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 50-51.

¹⁵⁷ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 51.

¹⁵⁸ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 52.

pelo tempo que a prelada considerasse justo. A segregação da religiosa na sua cela individual era o passo seguinte, isolando-a dos restantes membros, os quais não deveriam comunicar com a faltosa. Perderiam, também, o direito ao ofício que desempenhavam e o lugar no capítulo e ocupariam os últimos lugares nos actos da comunidade. Ficavam privadas de se sentarem à mesa com as restantes irmãs, devendo comparecer no meio do refeitório sem véu e sem escapulário, comendo pão e água no chão.

Ainda que as culpas fossem consideradas graves, a prelada estava autorizada a enviar à sua companhia uma religiosa que a consolasse e a própria abadessa demonstraria misericórdia por aquelas que eram punidas. A pena agravar-se-ia para 40 dias quando as prevaricadoras desrespeitassem as ordens da abadessa ou do arcebispo. O cárcere justificava-se nos casos em que alguma religiosa, através de algum secular, causasse a desonra de outra religiosa do convento, recebendo pena idêntica as que impedissem a paz na clausura ou que conspirassem contra a prelada. Os falsos testemunhos e a infâmia causada pela má-língua eram castigados no refeitório, local onde a visada desenharia uma cruz no chão com a língua, em toda a largura e comprimento do espaço daquela dependência do cenóbio, de forma a consciencializar-se que o vício da língua merecia maior freio¹⁵⁹.

A mais grave de todas as culpas era sentenciada quando se detectava a incorrigibilidade do comportamento desviante da religiosa, assim como nos casos de violação da clausura e de falta de obediência às instâncias superiores. A mesma culpa era atribuída quando qualquer religiosa se confessasse proprietária, se fosse fisicamente violenta com a abadessa ou com as outras religiosas, se transmitisse para o exterior notícias respeitantes a qualquer situação que trouxesse infâmia a alguma religiosa e se ambicionasse para si ou para outrem determinado benefício ou outra coisa que fosse contra as *Constituições*. Os delitos cometidos na clausura que no século fossem dignos da pena de morte, eram castigados com o cárcere, tal como o não reconhecimento das suas culpas e a incorrigibilidade do comportamento. O fim deste teria lugar quando as religiosas se mostrassem emendadas. A aplicação desta pena privava qualquer elemento de todos

¹⁵⁹ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 53-55.

os ofícios e actos da comunidade e, findo este, retomá-los-iam se para o efeito o prelado o autorizasse¹⁶⁰.

A prelada também era visada nestas admoestações. Se prevaricasse, seria imediatamente destituída do cargo e castigada severamente. A abadessa apenas poderia aplicar os castigos previstos para as culpas leves, medianas e graves. As restantes eram da exclusiva competência do arcebispo.

As faltas eram confessadas em capítulo à abadessa, semanalmente, às sextas-feiras, na presença de toda a comunidade. À prelada cabia ouvir os delitos, repreender as religiosas com caridade, amor e justiça, e aplicar a pena que melhor se adequasse à falta em julgamento. Também se lhe exigia bom senso nas situações em que as religiosas eram reincidentes, de modo a agravar as penas aplicadas no sentido de se dissuadir a sua prática.

As *Constituições*, ainda que reafirmassem muitos dos princípios que as *Regras* prescreviam, detalhavam de forma mais consistente o modo como o quotidiano conventual deveria ter lugar, constituindo-se, portanto, num dispositivo de larga importância para toda a comunidade que, no fundo, se guiava pelas suas determinações, ou assim se esperava que acontecesse.

1.3- A população conventual

Quantificar os efectivos humanos que povoaram os espaços conventuais, bem como discriminar os fluxos das entradas, são tarefas necessárias para compreender o quadro humano das instituições que temos vindo a analisar. Estes dados podem ajudar-nos na leitura e na avaliação da expressão social que este fenómeno constituiu, assim como determinar os períodos de maior afluência que, naturalmente, ajudarão a compreender as variações que essa dinâmica conheceu e as razões que as determinaram.

Porém, esses dados são difíceis de obter dada a escassez de fontes relativas a este aspecto, sobretudo em relação ao convento da Conceição. A inexistência de livros de entrada de noviças e de profissões para o convento dos Remédios e da Conceição ao longo de todo o período por nós

¹⁶⁰ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 55-58.

estudado, bem como da morte das religiosas, impendem-nos de fazer esse trabalho de forma sistemática e rigorosa. Porém, uma outra fonte, permite-nos conhecer os dados procurados para um período temporal considerável. Referimo-nos aos registos das provisoras do convento dos Remédios, cujo conteúdo revela, na maior parte dos casos, o número de religiosas com as quais se efectuaram as despesas com a alimentação. Desde 1660 que obtemos essa informação até 1800, salvo raras excepções.

Relativamente aos conventos da Penha de França, possuímos um livro da entrada das noviças, o que nos permite, de algum modo, ter uma noção do fluxo das entradas naquela instituição.

Este cenóbio registou em 1727 o maior número de profissões, num total de 28. Porém, este volume justifica-se pelo facto de nesse ano terem professado as recolhidas que habitavam o recolhimento que antecedeu ao cenóbio. Nos anos imediatos conhecemos números bem mais modestos, entre uma e quatro entradas por ano. Também a regularidade das profissões conheceu variações, desde profissões que se realizavam de ano a ano até alturas em que de permeio se passaram sete anos, como ocorreu entre 1767 e 1774, sendo o período mais extenso sem profissões por nós conhecido. Porém, o desconhecimento do ano da morte das religiosas não nos permite contabilizar, ano a ano, o número de religiosas que ocupavam aquele espaço.

Através dos actos eleitorais realizados no convento de Nossa Senhora dos Remédios, em 1605 e 1609, pudemos contar 38 e 53 votos respectivamente. Embora estes números não nos elucidem quanto ao total da população do convento, uma vez que as noviças, por exemplo, não podiam votar, e as professoras só o poderia fazer um ano depois do juramento dos votos, podemos verificar que num espaço de apenas três anos o volume de votantes se elevou bastante. Este aumento poderá evidenciar o rápido crescimento que os espaços conventuais terão conhecido em termos de efectivos humanos.

Sabemos, por exemplo, que passados oito anos daquele último acto eleitoral, a 13 de Setembro de 1617, o núncio apostólico determinou que o convento dos Remédios não possuísse mais de 60 religiosas devido à escassez de rendimentos do cenóbio, o que não possibilitava

albergar mais população do que a que ele determinava¹⁶¹. Essa preocupação poderá evidenciar que aquele número já tinha sido atingido ou estaria muito próximo de o ser, daí a a necessidade de contenção. É do nosso conhecimento que em períodos de Sé Vaga as abadessas deste convento permitiam a entrada das noviças sem que qualquer autoridade acompanhasse o cumprimento dos mecanismos legais entretanto instituídos.

Por essa razão, é de prever que aquele número tenha sido ultrapassado várias vezes pelas abadessas que zelavam escrupulosamente pelas prerrogativas que lhes assistiam durante o período de Sé Vaga. A partir de 1660, como já referimos, possuímos dados sistemáticos sobre a população da instituição, registando-se nessa data um total de 86 religiosas. Cruzando estes dados com outras fontes que mencionam o total de efectivos humanos na instituição, rapidamente nos apercebemos da variabilidade desses dados.

Em 1702, na sequência do envio de um breve que confirmava o número de religiosas dos cenóbios da jurisdição da diocese de Braga, ficámos a saber que nessa data, tal como em 1734, existiam nos Remédios 80 religiosas¹⁶². Estes números não correspondem à realidade, pois os registos das despesas com a alimentação dão-nos um total de 100 e 92 religiosas, respectivamente. Se tivermos em atenção que por diversas vezes as abadessas desta instituição alcançaram breves apostólicos que permitiam a entrada de religiosas para lugares extranumerários, o que faria aumentar o seu quantitativo, como ocorreu em 1707¹⁶³, 1714¹⁶⁴ e 1734¹⁶⁵, poderemos avançar com uma hipótese explicativa relativamente à diferença dos quantitativos apurados. Prerrogativa que D. João V chamou a si em 1703, altura em que fez passar essa documentação pela Secretaria de Estado¹⁶⁶. Argumentavam as abadessas de então que a casa carecia de meios financeiros, pelo que o dote das religiosas que ultrapassava o número poderia contribuir para uma nova dinâmica financeira da instituição.

¹⁶¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 152.

¹⁶² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos assentos que se fazem em capítulos e da entrada de profissão*, F-131, fl. 6.

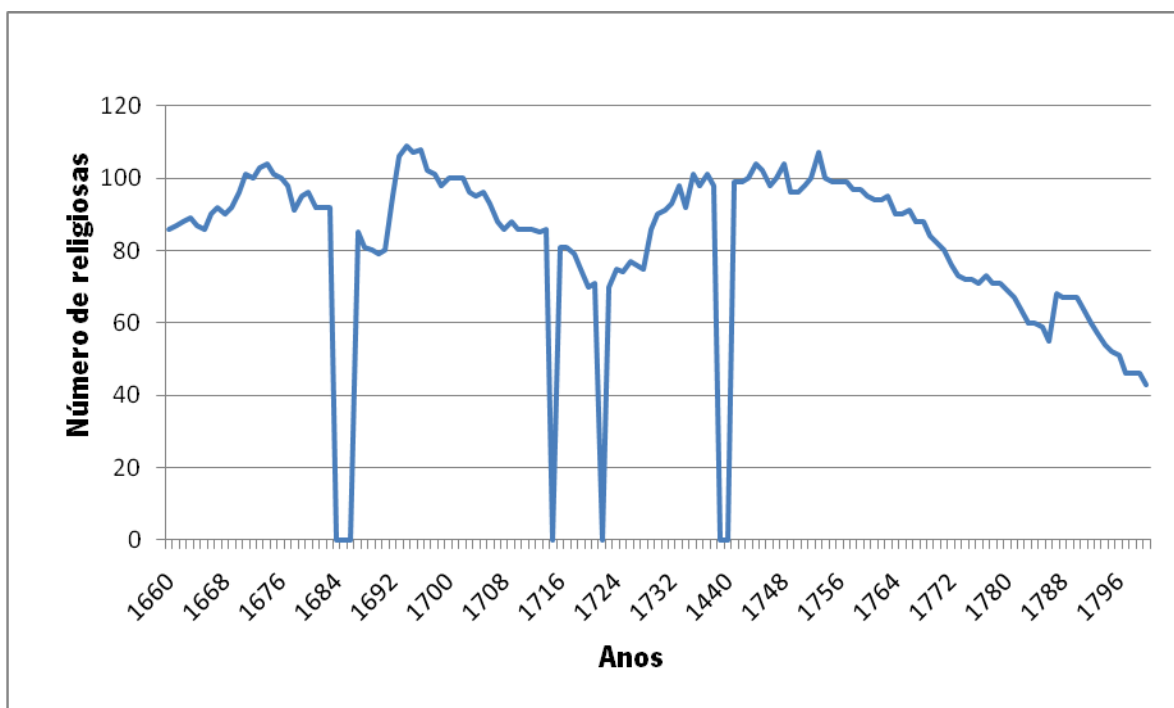
¹⁶³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 38, não paginado.

¹⁶⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 39, não paginado.

¹⁶⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 47, não paginado.

¹⁶⁶ ADB, 6.º *Livro das cartas*, n.º 2, não paginado.

Gráfico 1- Número de religiosas do convento dos Remédios (1660-1800)¹⁶⁷



Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro das contas da Provisora*, F- 258 a F- 373.

A partir da observação do gráfico podemos concluir que as décadas de 70 e de 90 do século XVII, bem como as décadas de 30, 40 e inícios da década de 50 do século XVIII, foram os períodos em que aquela instituição conheceu um número de efectivos mais elevado. A partir da segunda metade da década de 50 do século XVIII, conheceu-se uma diminuição contínua, cujo ritmo se acentuou à medida que nos aproximamos do final do século.

O convento de Nossa Senhora da Conceição foi fundado para albergar 25 religiosas e cinco conversas. No último quartel do século XVII, registou diversas situações em que se alegava a não existência de lugar para mais religiosas, o que demonstra a procura que aquela instituição conheceu. Em 1674, a comunidade contava com 43 religiosas, como ficou patente nos autos elaborados na sequência da saída das religiosas da clausura¹⁶⁸. A pressão exercida pelas candidatas, ou pelos seus familiares, levou a que o *numerus clausus* fosse ultrapassado, como se

¹⁶⁷ Não possuímos valores relativos aos anos de 1684, 1685, 1686, 1715, 1722, 1739 e 1740.

¹⁶⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109 A, doc. 129, não paginado. Este assunto será desenvolvido no ponto 3 deste capítulo.

comprova pela existência de um breve expedido pelo arcebispo D. João de Sousa (1696-1703) que determinava a diminuição do número de religiosas nos conventos do arcebispado¹⁶⁹.

O convento de Nossa Senhora dos Remédios contava, na altura, com 101 professoras, vindo-se obrigado a reduzir a sua população para 80. O da Conceição, que registava 96, teve de reduzir o seu quantitativo para 40¹⁷⁰.

A medida não foi respeitada, pois em 1744 a comunidade da Conceição era composta por 70 religiosas, sendo que em 1737 totalizava apenas 59 e a dos Remédios registou um número superior a 80 até 1717¹⁷¹. Os inícios da década de 40 terão sido, portanto, profícuos à entrada de várias religiosas, tal como ocorreu no convento dos Remédios.

Estes dados possibilitam estabelecer uma ordem de grandeza da população dos três cenóbios em estudo, sendo o convento de Nossa Senhora dos Remédios o mais populoso, seguindo-se o de Nossa Senhora da Conceição e, por último, o de Nossa Senhora da Penha de França.

As preocupações com a sustentabilidade da comunidade dos Remédios ficaram bem expressas num decreto emitido a 22 de Setembro de 1774, pelo arcebispo D. Gaspar de Bragança, em que ordenou à abadessa do convento que não aceitasse extranumerárias enquanto não se registasse nenhum óbito, “attendendo os grandes e inevitáveis despezas que se fazem nos conventos de religiosas nossas subditas assim por cauza dos seus diários alimentos como por occaziam das suas enfermidades”¹⁷².

Avançando no século XVIII, os espaços claustrais viram, naturalmente, os seus efectivos reduzirem-se, como ficou patente anteriormente ao constatarmos que num espaço de cerca de 50 anos a população conventual de Nossa Senhora dos Remédios diminuiu de 96 para 43 religiosas. O século XVIII foi pródigo em afastar, paulatinamente, as populações daqueles espaços monásticos, fruto de uma nova consciência religiosa, política e social, que o poder político auxiliou e até, nalguns casos, forjou. O reinado de D. João V assistiu à estabilização do quantitativo dos

¹⁶⁹ Confira-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo – Dotes de freiras no mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Braga (século XVII). *Noroeste*. N.º 1 (2005). 118.

¹⁷⁰ Consulte-se a este propósito SOARES, Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo. quotidiano setecentista por Braga*. Braga: Associação Comercial de Braga, 2009. p. 244-245.

¹⁷¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109A, doc. 131, não paginado.

¹⁷² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro de memórias*, F- 482, fl. 2.

dotes para contrair matrimónio, possibilitando um maior número de uniões, factor que foi potenciado, mais tarde, com o fim da sucessão masculina obrigatória¹⁷³. Estes dois motivos afastaram cada vez mais as mulheres da clausura, numa altura em que as tendências secularizadoras e laicizadoras da sociedade avançavam a passos largos e as medidas legislativas pombalinas limitavam os ingressos na clausura. Medidas essas que contribuíram para que as mudanças das estratégias familiares de repartição da riqueza contemplassem os filhos segundos que, desse modo, assistiam a uma diversificação das opções de futuro que não passavam, necessariamente, pelas carreiras eclesiásticas¹⁷⁴.

A política regalista dos nossos monarcas, particularmente de D. Maria I, de quem dependiam as autorizações da entrada nos cenóbios a partir de 1778, também contribuiu para esta nova realidade. Em relação à população do convento de Nossa Senhora dos Remédios, a partir daquela data e até 1800, registamos um total de 21 entradas de novas religiosas. Ou seja, em média, não chega a entrar uma religiosa por ano no convento. Este fenómeno traduziu-se, a curto prazo, na diminuição da população claustral, pois os novos efectivos não eram suficientes para compensar as mortes entretanto ocorridas¹⁷⁵, como se comprova pela petição dirigida pela abadessa do convento à rainha D. Maria I, em 1793, onde afirmava que “presentemente existem 63 relligiozas muito avançadas em annos e cheas de moléstias, que não podem exercer as muitas obrigações da comonidade”¹⁷⁶.

Situação semelhante se viveu nos conventos da Luz da vila da Praia e de São Sebastião, nos Açores. O primeiro, em 1805, registava 39 religiosas, das quais 50% tinha mais de 50 anos. Esta situação foi o resultado da diminuição das entradas de noviças que provocou um envelhecimento

¹⁷³ Leia-se para este assunto MONTEIRO, Nuno Gonçalo – Casamento, celibato e reprodução social: a aristocracia portuguesa nos séculos XVII e XVIII. *Análise Social*. N.º 28 (1993). 939.

¹⁷⁴ Sobre este assunto consulte-se OLIVEIRA, José Miguel Pereira dos Santos – *A contabilidade do Mosteiro de Arouca: 1786-1825*. Maia: RIRSMA, 2005. p. 121.

¹⁷⁵ Consulte-se MARQUES, José – Regalismo e mulher em religião. In *A MULHER NA SOCIEDADE PORTUGUESA - Actas*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1986. p. 173.

¹⁷⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos decretos com respeito à entrada de noviças e piso das seculares*, F- 454, documento não paginado.

do quadro humano da instituição. O segundo cenóbio mencionado encontrava-se numa situação bem mais difícil. Contava, àquela data, sete religiosas¹⁷⁷.

Factores económicos e demográficos ajudarão, igualmente, a explicar a diminuição da população conventual e até as flutuações que os ingressos conheceram. Os períodos de carência financeira afastariam as candidatas dos claustros na medida em que o pagamento do dote poderia estar comprometido em consequência da debilidade financeira em que a família poderia cair. Naturalmente que os períodos de maior crescimento demográfico contribuíram para povoar aqueles “espaços de perfeição”, cuja tendência seria quebrada pela inversão dos ritmos de crescimento¹⁷⁸. A permissão dos prelados relativamente à aceitação de novos efectivos terá, igualmente, influenciado este ritmo populacional, bem como a existência de períodos de *Sé Vaga*, alturas em que as abadessas acolhiam ao convento várias noviças, pois estavam isentas da dependência da aceitação dos arcebispos.

As informações disponíveis nos contratos de dote permitem-nos apontar algumas características da população conventual que professava os votos solenes. Um primeiro traço que as fontes nos revelam prende-se com a entrada, não raras vezes, de várias mulheres da mesma família no convento, em simultâneo. Para o convento de Nossa Senhora dos Remédios conhecemos 47 casos em que entraram duas irmãs na clausura entre os 215 contratos e cinco casos em que entraram três irmãs. Em relação ao convento de Nossa Senhora da Conceição, existem sete casos em que entraram duas irmãs e um em que foram três, num universo de 79 contratos relativos ao século XVIII. Na centúria anterior esse número foi mais elevado, 17,3% das religiosas eram irmãs, tendo 16,3% ingressado na instituição em simultâneo¹⁷⁹. Para o convento de Nossa Senhora da Penha de França conhecemos quatro situações em que entraram duas irmãs e três em que ingressaram três irmãs. Mais comumente, tratava-se de irmãs embora se conheça

¹⁷⁷ Confira-se a este propósito ENES, Maria Fernanda – A vida conventual nos Açores – Regalismo e secularização..., p. 346.

¹⁷⁸ Sobre as influências económicas e demográficas nos quantitativos da população conventual leia-se BARREIRO MALLON, Baudilio – El monacato femenino en la Edad Moderna. Demografía y estructura social. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 64.

¹⁷⁹ ARAÚJO, Maria Marta Lobo – Dotes de freiras no mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Braga..., p. 116. A análise separada dos dados relativos aos séculos XVII e XVIII deve-se ao facto de o tratamento dos dados respeitantes à primeira centúria ter sido feito por Marta Lobo.

um caso para o convento de Nossa Senhora dos Remédios em que tias e irmãos surgiram em simultâneo. Ainda que os números não sejam significativos, merecem alguma atenção na medida em que a entrada de familiares no mesmo convento pode revelar uma estratégia familiar de concentração do seu quantitativo humano numa dada instituição de referência para a família, o que nos indicará uma importância acrescida do convento em causa para o meio em que se insere. Pensamos, portanto, que, neste caso, a estratégia seguida foi a de enviar mulheres para o convento, deixando o património da casa para o irmão mais velho.

Uma outra característica prende-se com o facto de 40,2% das dotadas do convento de Nossa Senhora dos Remédios ostentarem o título de “donas”, à semelhança do que ocorria com 36,7% das dotadas do convento de Nossa Senhora da Conceição, realidade que não foi detectada para o convento de Nossa Senhora da Penha de França, ainda que se refira no livro da entrada das noviças que os pais de algumas noviças eram “fidalgos da casa de sua majestade”. Supomos, portanto, que também naquela instituição a população conventual era composta por membros da nobreza¹⁸⁰. A ausência da referência do título de “donas” poder-se-á justificar pela proibição que D. Rodrigo de Moura Teles instituiu relativamente ao uso desse tratamento entre as religiosas, como atrás ficou dito. Este facto parece-nos indiciar que a população conventual vinda do estrato social nobre constituía uma parte significativa do quantitativo humano daquelas instituições¹⁸¹. Ainda que a maior parte desses efectivos não pertencesse ao grupo social privilegiado nas instituições que estudámos, verifica-se, no entanto, que entre as restantes religiosas existe a menção da actividade profissional dos pais, concluindo-se que eram filhas de médicos, juizes, advogados, desembargadores, boticários, ourives, comerciantes, mestres de campo, escrivães e por diversas patentes do exército. A falta de referências respeitantes à profissão de todos os progenitores das mulheres que ingressavam nos conventos não nos permite conhecer ou, pelo menos avaliar o

¹⁸⁰ Só na primeira metade do século XVIII se assistiu a uma estabilização dos preços dos dotes de casamento, permitindo diminuir a taxa de celibato no seio da nobreza. Confira-se MONTEIRO, Nuno Gonçalo – *O crepúsculo dos grandes. A casa e o património da aristocracia em Portugal (1750-1832)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003. p. 116.

¹⁸¹ Relativamente à presença da nobreza na clausura leia-se SOUSA, Cristina Maria André de Pina e GOMES, Saul António – *Intimidade e encanto. O mosteiro Cisterciense de Sta. Maria de Cós*. Leiria: Edições Magno, 1998. p. 119-120.

estatuto social de todas, embora saibamos que algumas foram dotadas por tios ou irmãos que já faziam parte do corpo social do clero, ocupando os cargos de padres ou cónegos. Contudo, estes dados raramente são revelados, pelo que não nos é possível determinar com exactidão a origem social de todas as religiosas.

Do exposto, salientamos que o ingresso na clausura estava reservado às mulheres dos estratos sociais que revelavam poder económico, pois só assim se entende a possibilidade de suportar os elevados custos financeiros que tomar estado representava para o património das famílias¹⁸². Aliás, o dote funcionou, também, como mecanismo de selecção social¹⁸³, precisamente porque só os estratos sociais com poder financeiro podiam aceder àqueles espaços para ali colocarem as suas familiares.

Essa realidade esteve na origem de uma certa hierarquização conventual em que o valor do dote era o principal factor de diferenciação, seguido pela existência de estatutos que exigiam a limpeza de sangue e, em último grau, o nome dos padroeiros. Como afirma Nuno Gonçalo Monteiro para a capital, a principal fidalguia recorria a um punhado de conventos lisboetas¹⁸⁴.

Já no período medieval a composição social dos claustros era marcada por uma forte presença de membros da nobreza e até da burguesia, que viam aqueles espaços como mecanismos de afirmação e de ascensão social, já que as mulheres do povo, inclusive as solteiras, abraçavam o trabalho, ao lado dos homens¹⁸⁵.

Facto curioso reporta-se à legitimidade ou ilegitimidade de algumas religiosas. Identificámos a ilegitimidade de cinco, três e oito religiosas, para os conventos de Nossa Senhora dos Remédios, Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora da Penha de França, respectivamente. Estes dados levam-nos a contrariar a ideia de que os cenóbios eram lugares onde se encerravam as filhas ilegítimas para as esconder da sociedade e, assim, evitar a reprovação moral. Já quanto à

¹⁸² A análise da problemática dos dotes e todas as suas implicações terá tratamento adequado no ponto 2.3.1.2 deste capítulo.

¹⁸³ Leia-se para este assunto BURGO LOPEZ, M. Conception – Política económica y gestión administrativa en las entidades monásticas femeninas. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 570.

¹⁸⁴ Consulte-se para esta matéria OLIVAL, Fernanda e MONTEIRO, Nuno Gonçalo – Mobilidade social nas carreiras eclesiais em Portugal (1500.1820). *Análise Social*. N.º 37 (2003). 1219.

¹⁸⁵ MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa – *Um mosteiro cisterciense feminino...*, p. 35-38.

orfandade, os números são bem mais elevados. Elencaram-se para o convento de Nossa Senhora dos Remédios 63 casos de orfandade, distribuídos pela ausência dos pais, 14 casos, de pai, 31, e de mãe, 18. Relativamente ao convento de Nossa Senhora da Conceição, conhecem-se 33 casos de orfandade no século XVIII, dos quais 14 se referem à ausência de ambos os progenitores, 8 à ausência de pai e 11 de mãe. Os dados de que dispomos para o convento de Nossa Senhora da Penha de França não nos elucidam sobre esta matéria.

A orfandade, de ambos os progenitores ou apenas de um, merece uma atenção especial e uma análise cuidada relativamente às implicações sociais da época para as donzelas, na medida em que a falta de um ou de ambos os pais punha em perigo o seu futuro material mas também moral, dada a ausência do elemento masculino da família necessário para preservar a honra da donzela. É por essa razão que, em nosso entender, os números que ilustram esta realidade se assumem algo elevados, procurando as donzelas e respectivos familiares acautelarem o futuro que se previa incerto. No convento garantiam o seu sustento material, que no século seria difícil caso o matrimónio não se concretizasse. Com a entrada num convento, as jovens ficavam resguardadas, evitando situações de vulnerabilidade que as carências económicas, por vezes, provocavam entre o género feminino. O abandono e o isolamento que muitas vezes a orfandade provocava, podia ser fatal para as raparigas, sobretudo no período de juventude em que as tentações eram maiores. A falta de tutela masculina podia levar ao descaminho, uma vez que se considerava que as mulheres não eram capazes de se conservarem virtuosas¹⁸⁶.

Sabemos, ainda, através de uma série de documentação avulsa, que a população conventual se compunha ainda de um conjunto de mulheres que não faziam votos solenes. Encontravam-se nesta situação as criadas cuja existência se destinava a auxiliar a execução das tarefas diárias da clausura, libertando as religiosas para a prática da oração e do cumprimento dos deveres religiosos. Além destas, existia um grupo de mulheres que entrava na clausura temporariamente, até que a ausência do marido terminasse ou até que aquele, por diversas razões, permitisse o seu regresso ao lar, sucedendo-se o mesmo em relação às donzelas cujos pais as encerravam nos

¹⁸⁶ Uma das condições da aceitação de mulheres no recolhimento do Anjo, no Porto, era o seu estado de orfandade e desamparo. Este facto deixa transparecer os cuidados prestados a estas mulheres. Confirma-se a este propósito JESUS, Elisabete Maria Soares de – *Poder, caridade e honra...*, p. 32.

conventos até à data do casamento. Estas mulheres também podiam ter criadas. As educandas constituíam uma outra vertente da população enclausurada¹⁸⁷.

Ainda que não seja possível determinar o quantitativo humano total das diversas instituições ao longo da sua vigência, fizemos uma aproximação ao seu conjunto, exercício que se torna impossível realizar em relação às restantes mulheres que compunham a comunidade, devido à inexistência de registos que o possibilitem.

2- A vida em comunidade

2.1- A hierarquia

A vida em comunidade pressupunha um determinado fim para o qual todos os elementos que a compunham trabalhavam em conjunto. Esse fim exigia, a cada um dos seus membros, certa responsabilidade que se manifestava nas suas vivências quotidianas e no desempenho de alguns cargos cujo exercício procurava zelar pelo bem comum. O conjunto das funções desempenhadas por aquelas que eram chamadas a essas responsabilidades contribuía para alcançar o propósito que justificava a sua constituição.

Porém, e porque a vida em comunidade se desenhava com uma orgânica, por vezes, complexa, constituída por diversos elementos, com idades e origens sociais distintas, o desempenho de cada um dos cargos estava organicamente hierarquizado, de modo a constituir um corpo coerente em que as diversas partes se organizavam segundo uma lógica de actuação determinada pelo topo da hierarquia que procurava harmonizar o desempenho das diferentes partes.

¹⁸⁷ Esta realidade era mais visível nos recolhimentos, onde se previa que o período de permanência fosse passageiro. Algumas dessas instituições, nomeadamente as que se espalharam pelo império português, funcionavam como mecanismos de favorecimento do matrimónio. Leia-se a este propósito SÁ, Isabel dos Guimarães – *Quando o rico de faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português. 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997. p. 197-204. REIS, Maria de Fátima Dias dos – *Poder régio e tutela episcopal...*, p. 267.

As comunidades religiosas femininas foram exemplos deste modo de actuação. Organizadas hierarquicamente no interior da clausura, procuravam actuar de acordo com as determinações emanadas pelas autoridades religiosas e, por vezes, civis, que pautavam o seu quotidiano através da promulgação das *Regras* e estatutos. Internamente, a hierarquia desenhava-se, mais uma vez, agora entre os diversos elementos.

A cabeça desse corpo era personificada pelo cargo da abadessa que assumia a autoridade perante todas as religiosas que se arrogavam como suas súbditas. Ela era a principal responsável pelo decorrer da vida claustral e a figura que estabelecia os contactos entre a comunidade e o mundo exterior à clausura, nomeadamente com os poderes religioso e civil. Cabia-lhe, portanto, em última instância, responder pelos actos praticados em comunidade, ainda que cada uma das religiosas tivesse sido, em diversos momentos, responsabilizada pelos seus actos individuais¹⁸⁸.

A importância que esse cargo assumia na organização da vida conventual fez dele um dos mais apetecidos por algumas das religiosas e até mesmo dos seus familiares¹⁸⁹. A projecção social que determinada família adquiria na comunidade onde vivia quando os destinos de uma instituição tão nobre, como eram os conventos, eram comandados por um membro da sua família motivou, sobretudo na Idade Média, a movimentação de “máquinas partidárias” que se posicionavam a favor desta ou daquela candidata. Ser eleita abadessa significava, a outro nível, pertencer a um grupo restrito a quem eram reconhecidas determinadas qualidades e que lhes assegurava um estatuto de primazia dentro da clausura, pois mesmo findo o mandato, pertenciam ao corpo das vigarias que, como veremos, tinham um papel relevante na condução dos destinos da comunidade. Portanto, ser eleita abadessa, era receber um conjunto de poderes, cujo desempenho terminava apenas com a morte.

As *Constituições Gerais* franciscanas regulavam o exercício das funções da prelada. A obediência à abadessa era uma condição essencial e esta deveria ser respeitada como “Prelada, cabeça, & mãe de todas as Religiosas; & terá autoridade de mandar por Santa Obediencia, como

¹⁸⁸ Este assunto será objecto de tratamento detalhado no ponto 2 do capítulo 4.

¹⁸⁹ O provimento destes cargos fazia-se, por vezes, entre elementos da mesma família. Leia-se ROCHA, Manuel Moreira da – *A memória de um mosteiro. Santa Maria de Arouca (séculos XVII-XX). Das construções e das reconstruções*. Porto: Edições Afrontamento, 2011. p. 150.

fica dito; & de penitenciar, emendar, & castigar a todas as que nam guardarem as cousas da sua profissam”¹⁹⁰.

Recomendava-se, ainda, que a prelada fosse uma vigilante atenta das professoras, tratando-as de forma igual e com justiça. Tratamento semelhante deveria ser dado às noviças. Aliás, neste particular, a abadessa deveria providenciar a sua profissão depois de completo o ano de noviciado, informando o arcebispo de que a candidata estava pronta para assumir aquele compromisso. A par da justiça, a discricção, a honestidade e a humildade, deveriam ser valores observados não só pela abadessa, mas também pelas restantes religiosas que exerciam cargos dentro da clausura¹⁹¹.

A prelada deveria ter particular atenção à vida espiritual e à reverência que todas deveriam demonstrar perante Deus, zelando pelo escrupuloso cumprimento das *Regras* e estatutos. Para esse efeito, acompanharia as religiosas nos diversos officios que estas desempenhavam, nomeadamente aquando das refeições e da frequência do coro. Visitaria as celas de cada uma, verificaria os locutórios e as diversas oficinas, averiguando se tudo era rigorosamente respeitado, dando cumprimento à responsabilidade moral que assumia sobre as demais religiosas¹⁹². Esse cuidado justificava-se, ainda, pela necessidade de se inteirar das carências do cenóbio a vários níveis. Em termos materiais, conferiria o estado do edifício e requereria as obras imprescindíveis, para as quais era indispensável autorização do provincial, embora no caso bracarense fosse o arcebispo a figura que autorizava essas intervenções. A nível humano, proveria todos os officios convenientemente e, em termos espirituais, aconselharia as suas súbditas.

Zelar pela modéstia e pelas virtudes da vida em comunidade era outra das suas funções. Assim, verificar a “aspereza” das vestes e a frugalidade das refeições eram cuidados que deveriam pautar a sua actuação. Igualmente importante era a correcta gestão dos fundos de que dispunha, pois a sobrevivência da instituição dependia do seu empenho. As *Constituições*

¹⁹⁰ *CONSTITUIÇÔENS...*, p. 106.

¹⁹¹ Veja-se LORETO LOPES, Rosalva – Los espacios de la vida cotidiana en los conventos de Calzadas de la ciudad de Puebla. 1765-1773. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo. I. p. 209.

¹⁹² A respeito da responsabilidade moral que a abadessa detinha sobre as religiosas consulte-se REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes. La vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVII et XVIII siècles*. [s. l.]: Fayard, 1987. p. 77.

previam, portanto, que a abadessa não usasse determinados fundos, como os dotes, sem autorização e, se essa situação ocorresse, a comunidade deveria justificar convenientemente essa opção.

A responsabilidade que lhe era atribuída ao nível do bom governo da casa era acompanhada por um conjunto de poderes que lhe eram delegados, pois considerava-se que só assim se poderia fazer respeitar e corrigir os desvios detectados. O poder disciplinador apresentava-se como a maior arma que a prelada dispunha para cumprir as suas obrigações, de onde, aliás, resultava a sua superioridade e o seu estatuto de orientadora espiritual.

As *Constituições* determinavam que a abadessa reunisse em capítulo solene, pelo menos, seis vezes por ano, e todas as sextas-feiras teria lugar um capítulo, onde as religiosas confessariam as suas culpas, cabendo à abadessa exortá-las à virtude e, se fosse necessário, repreendê-las e aplicar-lhes uma pena. A falta de zelo no cumprimento destes preceitos custar-lhe-ia a suspensão do cargo por um período de seis meses. O incumprimento era punido com a privação de serem eleitas para os demais ofícios, nomeadamente o de abadessa, serem impedidas do direito de voto em comunidade e, a mais grave de todas, serem encarceradas, ainda que esta pena só pudesse ser determinada pelos provinciais¹⁹³.

As *Constituições* que D. Rodrigo de Moura Teles mandou exarar para se observarem no convento de Nossa Senhora da Penha de França, referem, em primeiro lugar, a obrigação da prelada fazer cumprir a *Regra* e velar pela honestidade e pela clausura da comunidade. Salientam a necessidade de actuar como uma mãe, que fosse compreensiva mas, ao mesmo tempo, impusesse a obediência. Deveria, ainda, inteirar-se do modo como os ofícios divinos eram celebrados e prover a comunidade de todas as necessidades espirituais e temporais¹⁹⁴.

A abadessa deveria ouvir uma vez por mês as religiosas em matéria de consciência para as melhor guiar na busca da perfeição espiritual e da total entrega a Deus. Como exemplo de virtudes e de dedicação espiritual, cabia-lhe iniciar e terminar os diversos ofícios divinos, assumindo papel de destaque na sua condução, prescrevendo as referidas *Constituições* alguns dos versos que proferiria em determinadas orações.

¹⁹³ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 109-110.

¹⁹⁴ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 40-42.

Como ficou exposto, a abadessa era a figura cimeira de cada convento. Dela dependia, em grande medida, a paz necessária à vida em comunidade, o rigor e a disciplina empregados nos exercícios espirituais. Enquanto protectora¹⁹⁵, procurava conduzir as “suas filhas” no caminho da salvação, mas também o de repreender e castigar, quando os desvios e as culpas punham em perigo a salvação das almas. Esta função devia ser exercida como um acto de carinho e de amor pela comunidade, na medida em que a repreensão tinha como objectivo corrigir os comportamentos menos dignos e, dessa forma, contribuir para o aperfeiçoamento espiritual de cada religiosa. Ela desempenhava a tutela da família ausente¹⁹⁶. Neste sentido, o convento funcionava como uma grande família, onde todas encontravam protecção, carinho, mas também repreensão e castigo.

Deveria actuar em diferentes planos: a nível espiritual e temporal. Embora aparentemente fossem dois patamares distintos, eles complementavam-se e contribuíam, mutuamente, para o bem-estar da comunidade. As questões temporais, relacionadas com o estado material da instituição, poderiam ser uma preciosa ajuda na prossecução dos desígnios espirituais da comunidade. A integridade do edifício, por exemplo, protegia as professoras do mundo exterior que corrompia o espírito e punha em perigo a alma. A gestão cuidadosa das receitas do convento libertava-as da dependência das autoridades religiosas e assegurava o número de religiosas necessárias para realizarem os ofícios de que a comunidade necessitava¹⁹⁷. Noutras instituições do género, a gestão dos aspectos materiais era auxiliada pelas depositárias que informavam a abadessa do teor das contas relativas às receitas e despesas do cenóbio¹⁹⁸.

Cabia-lhe conhecer o funcionamento da instituição no seu todo e zelar para que o quotidiano se desenrolasse segundo os preceitos da religião. Disponha, para o efeito, de uma série de oficiais

¹⁹⁵ Geneviève Reynes defende, a este propósito, que as abadessas desempenhavam o papel de pai e de mãe, sendo que o primeiro papel era exercido, em primeira instância, pelas autoridades religiosas masculinas. REYNES, Geneviève - *Couvents de femmes...*, p. 78.

¹⁹⁶ Consulte-se SARAMAGO, Alfredo – *Fé e Grandeza. A boa vida de uma casa monástica*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005. p. 100.

¹⁹⁷ No século XIX, sobretudo, algumas abadessas dirigiram-se ao poder real, a fim de solicitar a entrada de religiosas nos mosteiros, de modo a dar cumprimento aos serviços religiosos, pois as existentes encontravam-se em idade avançada para poderem realizar as suas obrigações.

¹⁹⁸ PAZZIS PI CORRALES, Magdalena de – *El proceso de elecciones en un convento franciscano terciario...*, p. 116.

que a auxiliavam no exercício das tarefas de vigilância e de execução das mais variadas lides necessárias ao bom funcionamento da instituição¹⁹⁹.

Embora as *Regras* não estabelecessem uma hierarquia entre os diversos cargos existentes no interior da clausura, pelas funções que cada uma das oficiais desempenhava podemos determinar a ordem da sua importância, tendo como matriz de referência os propósitos da vida em comunidade. Assim, se a clausura se apresentava como um espaço de aperfeiçoamento espiritual e de total entrega a Deus com vista à salvação da alma, as tarefas relacionadas com a formação espiritual, que cabiam à abadessa, mas também à mestra das noviças, encarregada de ensinar os rudimentos da religião às futuras freiras, eram cargos extremamente importantes. Igualmente indispensáveis eram os cargos cujo desempenho protegia a comunidade dos olhares do exterior e até de eventuais entradas de elementos cuja presença punha em perigo a honra das religiosas. O escrupuloso cumprimento destas tarefas contribuía para a prossecução do fim que a comunidade procurava atingir enquanto o desmazelo do seu desempenho comprometia a sua dignidade.

Porém, as *Constituições* apresentam uma ordem que, embora não explicita a hierarquização que deveria assumir em cada comunidade, parece-nos corresponder a essa realidade, na medida em que a sua disposição transparece as preocupações que mais inquietavam as autoridades e as próprias instituições religiosas.

Após o lugar da abadessa, as referidas *Constituições* referem o cargo da vigária, que deveria assumir as funções da abadessa na sua ausência²⁰⁰. Para o efeito, o lugar deveria ser ocupado por uma religiosa que fosse zelosa no cumprimento das suas responsabilidades. Era a responsável por impor o silêncio, vigiar o recolhimento das religiosas às suas celas no fim do dia e fechar todas as portas das várias dependências do cenóbio. Um dia por semana, deveria organizar a comunidade, de modo que todo o edifício fosse varrido, ficando as professoras responsáveis pela

¹⁹⁹ A propósito da variedade de cargos exercidos na clausura consulte-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do séc. XVIII (1730-80)*. Porto: Arquivo Histórico e Câmara Municipal do Porto, 1992. p. 202-206.

²⁰⁰ Relativamente às funções da vigária leia-se CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal. A Província dos Algarves. Da Fundação à Extinção. Em busca de um Paradigma religioso feminino*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2006. p. 298-299. Tese de doutoramento policopiada.

parte principal do edifício e as noviças com as oficinas. Entendemos que esta diferenciação acentuava, mais uma vez, a hierarquia conventual.

A parte principal do convento seria constituída pelas dependências nobres da casa, como a igreja, o claustro, entre outras de grande relevo em termos simbólicos no exercício da vida espiritual. Às noviças, enquanto membros ainda não totalmente preparados para integrar a comunidade, eram-lhes atribuídos espaços menores, relacionados com o desempenho de tarefas físicas dentro do convento. Portanto, se a hierarquia se desenhava dentro da clausura entre as diversas religiosas, ela tinha lugar, noutro plano, entre as religiosas e as candidatas àquela categoria, e manifestava-se através da organização dos diversos espaços e no acesso à sua ocupação que cada uma das suas habitantes possuía²⁰¹. Em alguns cenóbios existia, ainda, uma outra divisão no seio da comunidade para além daquela que resultava dos cargos que ocupavam: era a existência de monjas de véu branco, responsáveis por alguns trabalhos físicos do convento, e as monjas de coro ou véu negro, que estavam dispensadas daquelas tarefas e tinham como principal ocupação o culto divino²⁰². Uma outra vertente da distinção entre a população do cenóbio era caracterizada pela sua proveniência social que podia dar aos seus membros algum ascendente relativamente às restantes, que se poderia traduzir na preferência de determinadas religiosas para o exercício de certos cargos, nomeadamente o de abadessa²⁰³.

Seguiam-se as discretas, compostas pelas antigas vigárias e abadessas da comunidade, que pela sua longa experiência em matéria de governo da casa contribuíam com a sua sapiência para a correcta gestão do cenóbio. As *Constituições* não previam um número determinado, porém, referiam que outras quatro discretas exerceriam este cargo e seriam escolhidas pela virtuosidade e prudência demonstradas. Pensamos, portanto, que o seu número seria variável. Além das referidas quatro discretas, compunham este corpo todas as antigas abadessas e vigárias vivas. Sem o acordo destas, a abadessa estava impossibilitada de tomar decisões importantes, como a

²⁰¹ Religiosas, noviças e educandas deveriam ocupar espaços distintos, de acordo com as funções que desempenhavam: oração, trabalhos manuais, entre outros. Leia-se para esta matéria LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas na ilha de S. Miguel (séculos XVI-XVII)*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1987, p. 18. Provas de aptidão científica e pedagógica.

²⁰² Leia-se a este propósito LAVRIN, Asunción – *Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica...*, p. 672.

²⁰³ Consulte-se SOUSA, Cristina Maria André de Pina e GOMES, Saul António – *Intimidade e encanto...*, p. 121.

realização de contratos, compra e venda de bens, para os quais importava, também, o consentimento da comunidade em geral. As discretas assumiam-se, assim, como que um contrapoder em relação à abadessa, garantindo que esta não exerceria o seu cargo de forma despótica²⁰⁴. Noutras instituições congéneres, estes últimos cargos eram denominados de priora e subpriora, desempenhando, no entanto, funções semelhantes²⁰⁵.

O cargo de porteira surge em terceiro lugar, sendo uma tarefa de grande responsabilidade. A norma recomendava que fosse entregue a religiosas de muita virtude e às residentes mais velhas²⁰⁶. Porém, a colectividade poderia ter mais do que uma porteira, de acordo com as necessidades do convento em questão. Responsável pelo controlo da abertura da porta e pela entrada e saída de elementos do exterior, a porteira não poderia efectuar qualquer desses actos sem informar a abadessa. A autorização desta para que se abrisse a porta implicava, no entanto, a presença da respectiva porteira e de uma vigária, que deveriam automaticamente cobrir os rostos com o véu enquanto estivessem na presença de estranhos. A violação destes preceitos implicava o afastamento do cargo e a privação da voz activa e passiva durante dois anos se permitissem que pessoas do século falassem ou negociassem com as religiosas da clausura. A abadessa incorria igualmente no afastamento do cargo se permitisse que tais situações ocorressem.

Efectivamente, o controlo das portas dos conventos assumia uma importância extrema enquanto mecanismo de preservação da honra das religiosas. A entrada de pessoas estranhas à religião punha em causa a reputação da comunidade e violava um dos preceitos mais importantes observados pelas religiosas: a clausura²⁰⁷. Essa violação comprometia o objectivo da vida em comunidade. A partilha da responsabilidade no cumprimento deste preceito denota a importância

²⁰⁴ Segundo Manuel Moreira da Rocha, a abadessa, vigárias e discretas constituíam o conselho administrativo das instituições monásticas. Confira-se ROCHA, Manuel Moreira da – *A memória de um mosteiro...*, p. 150.

²⁰⁵ Leia-se para este assunto LEIVA VIACAVA, Lourdes – En torno al primer monasterio limeño en el virreinato del Perú, 1550-1650. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) - EL MONACATO FEMENINO EN EL IMPERIO ESPAÑOL..., p. 327.

²⁰⁶ Consulte-se CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 298. Nos recolhimentos também se observou a preocupação relacionada com a atribuição dos cargos que exigiam mais responsabilidade e dos quais dependia a normalização da vida comunitária a mulheres mais velhas. Confira-se REIS, Maria de Fátima Dias dos – Poder régio e tutela episcopal..., p. 268.

²⁰⁷ A clausura será objecto de análise no ponto 1.4 do capítulo 4.

que a sua observância assumia. Ou seja, embora a porteira fosse a primeira responsável pela abertura e fecho da porta, ela dependia da vigária e da abadessa. Este mecanismo de divisão da responsabilidade procurava dificultar a violação daquele dever, que seria mais fácil de concretizar caso estivesse dependente de uma única pessoa.

A abadessa do convento de Nossa Senhora da Conceição, em data por nós desconhecida, pediu ao arcebispo de Braga autorização para mudar de porteira, em virtude da que desempenhava o cargo não reunir as condições necessárias para o exercício do lugar, alegando que lhe faltavam forças²⁰⁸. Esta situação é bem exemplificativa da importância do posto, ao ponto de justificar a substituição daquelas que, segundo a abadessa, não tinham o perfil adequado para o exercício do cargo.

Seguiam-se as torneiras²⁰⁹, responsáveis por receber e transmitir os recados dirigidos à clausura, ainda que em determinados institutos essas funções fossem acrescidas da responsabilidade do abastecimento conventual e da venda de alguns produtos manufacturados pelas religiosas²¹⁰. Recomendava-se, mais uma vez, que estas religiosas fossem virtuosas e zelosas no desempenho das suas funções, defendendo-se que o lugar fosse atribuído às religiosas mais velhas. Porém, este cargo deveria ser desempenhado por duas ou três religiosas, sendo que nenhuma delas assumiria a primazia em relação às outras, cuja existência se justificava pelo apoio que prestariam à primeira. Estas eram informadas pela “torneira maior” dos recados recebidos e transmiti-los-iam à abadessa que, por sua vez, escrutinaria toda a informação que entrasse na clausura e só após essa tarefa decidia do seu anúncio relativamente à destinatária da mensagem. A entrada na casa do torno a qualquer religiosa estava dependente da autorização da prelada. As que violassem este preceito incorriam no cumprimento de uma pena que consistia na alimentação de pão e água em terra.

Entende-se, portanto, por que razão se recomenda que as torneiras deviam ser parcias nas suas palavras, pois eram portadoras de mensagens cujo conteúdo podia não convir que fosse divulgado. Entende-se, igualmente, por que motivo se recomendava a virtuosidade daquelas que

²⁰⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109A, doc. 132, não paginado.

²⁰⁹ CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 298-299.

²¹⁰ LORETO LOPES, Rosalva – Los espacios de la vida cotidiana en los conventos de Calzadas de la ciudad de Puebla..., p. 201-216.

ocupassem esse lugar, na medida em que do seu zelo dependia a natureza da informação que a comunidade recebia. Uma correcta filtragem das notícias do exterior contribuía, certamente, para dignificar a instituição e elevar a sua qualidade moral, pois impedia que os seus elementos se conspurcassem de notícias consideradas moralmente menos recomendadas à pureza das suas almas.

As gradeiras ou escutas eram responsáveis por acompanhar as religiosas que fossem autorizadas pela abadessa a deslocarem-se ao locutório para conversarem com alguém, devendo permanecer suficientemente perto da religiosa, de modo a ouvir a conversa encetada²¹¹. Este cargo era atribuído à vigária do convento e a quatro discretas. Esta preocupação vem no seguimento do que foi abordado anteriormente a propósito do cargo das torneiras. Procurava-se, mais uma vez, escrutinar toda a informação que chegava ao convento, de modo a garantir a pureza das intenções das religiosas que não se deveriam afastar do propósito de serem boas esposas de Cristo.

A mestra das noviças desempenhava um cargo extremamente importante²¹². Era ela quem ministrava os ensinamentos da religião e da vida em comunidade às candidatas a religiosas²¹³. Da qualidade dos seus ensinamentos derivava toda a postura futura das religiosas que estavam a seu cargo e a consequente coesão espiritual da comunidade, ou a sua falta. Alcançar essa coesão espiritual era importante, na medida em que o empenho e a comunhão das mesmas intenções fortaleceriam os laços espirituais entre as religiosas e entre estas e Deus. Este deveria ser o fim último de todas as instituições contemplativas. A união em torno dos mesmos princípios e objectivos facilitaria o alcance desse fim tão desejado, pelo menos pela Igreja.

Para este lugar era recomendado um perfil marcado pela virtuosidade, pela prudência, zelo e forças necessárias para assistir as suas pupilas. A mestra devia auxiliá-las com caridade e amor a Deus, exercitando-as na oração, enquanto sustento espiritual. Eram ainda responsáveis por

²¹¹ Consulte-se LORENZO PINAR, Francisco Javier - *Conventos femeninos y vida religiosa en la ciudad de Zamora (1600-1650)*. Zamora: Editorial SEMURET, 2004. p. 176.

²¹² Confira-se CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 297.

²¹³ Em relação ao papel educativo que a mestra das noviças desempenhava confira-se TORRES SÁNCHEZ, Concha – *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII...*, p. 81.

transmitir às noviças os eventuais recados que lhes chegassem à casa do torno, depois de superiormente autorizados.

O empenho emprestado aos ensinamentos da religião e da vivência na clausura moldava as consciências das futuras religiosas que, desse modo, tinham condições de desempenho religioso e espiritual segundo as determinações das regras e dos preceitos estabelecidos pela Igreja.

A vigária do coro, responsável pela organização dos ofícios divinos, zelava pelo correcto cumprimento das orações e pela devoção emprestada à sua recitação. Portanto, deveria corrigir as que não proferissem as orações segundo o que lhe era determinado, devendo zelar pelo silêncio necessário a tais práticas. A seu cargo estava, também, o cumprimento das festas que a comunidade celebrava.

As sacristãs²¹⁴ zelavam pelos ornamentos do culto divino, devendo assinalar, atempadamente, os momentos da realização dos ofícios para que todas fossem lembradas da sua celebração, assim como as horas do silêncio e do recolhimento²¹⁵. As *Constituições* recomendavam que cada sacristã tivesse uma ajudante, de modo a facilitar a execução das diversas tarefas²¹⁶. Estabelecia-se, assim, um código que ritmava o seu quotidiano, devendo ser conhecido por toda a comunidade.

À semelhança dos cuidados a observar aquando da oração, o zelo emprestado no momento dos ofícios divinos eram ocasiões de encontro espiritual com Deus. Daí a importância de uma postura correcta num momento que coroava de glória todas as acções das religiosas através da união espiritual com Deus.

As “enfermeiras” cuidavam das que se encontravam doentes. Deveriam ser religiosas de muita caridade, pois as *Constituições* prescreviam que a assistência às enfermas fosse feita de acordo com aquele princípio, com consolo espiritual que deveria ser igualmente desempenhado pela abadessa e pela vigária que visitaria com frequência as enfermas. A “enfermeira” tinha, ainda, o cuidado de prover a correcta compostura das religiosas doentes quando fossem visitadas pelo médico ou o padre as fosse confessar e dar a comunhão. O cuidado com o hábito e o véu

²¹⁴ Leia-se a propósito CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 297.

²¹⁵ Confira-se LORENZO PINAR, Francisco Javier – *Conventos femeninos y vida religiosa...*, p. 175-176.

²¹⁶ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 120-121.

deveriam, portanto, constituir particular preocupação²¹⁷. As últimas horas de vida de uma religiosa enferma eram anunciadas à comunidade pela “enfermeira” através de uma campainha, de modo a que todas se juntassem em oração em louvor da sua alma²¹⁸.

As redes de solidariedade espiritual estabelecidas em comunidade proporcionavam este auxílio em diversos momentos do seu quotidiano, sendo que a morte seria um momento particular na medida em que, finalmente, a religiosa iria alcançar as graças divinas para o qual se tinha empenhado durante o seu percurso terreno. Nesta derradeira hora, todas se empenhavam no apelo das graças em favor da alma da sua companheira das longas caminhadas espirituais que, regra geral, se conheciam na clausura.

Seguia-se um outro conjunto de oficiais cujo desempenho procurava suprir determinadas necessidades materiais da clausura e assegurar uma gestão eficiente dos dinheiros da comunidade. Cargos de grande responsabilidade, sem dúvida, pois o seu correcto desempenho determinava a saúde financeira da instituição e libertava-a da dependência do exterior.

As provisoras eram responsáveis pelo aprovisionamento da comunidade dos diversos alimentos ou bens necessários, devendo emprestar todo o cuidado na realização das despesas que não deveriam ultrapassar os montantes que estavam destinados para esse fim²¹⁹.

As roupeiras zelavam pelo aprovisionamento e armazenamento conveniente das roupas, velando pela correcta limpeza e apresentação das mesmas. Davam a conhecer à abadessa as necessidades da instituição, devendo remendar aquelas cujo estado permitisse. As religiosas receberiam roupa lavada todos os sábados para que andassem limpas e asseadas. Porém, se a comunidade não tivesse roupeira, caberia à vigária executar estas tarefas²²⁰.

Embora a religião recomendasse modéstia no vestir, é de notar que, ao mesmo tempo, se empenha no asseio da apresentação das religiosas. Esse cuidado demonstra a intenção de

²¹⁷ *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 121-123.

²¹⁸ Sobre as competências da enfermeira consulte-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 193-194.

²¹⁹ Confira-se a propósito das provisoras, roupeiras, refeiteiras e depositárias CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 300-301.

²²⁰ *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 123-124.

imprimir à comunidade uma certa disciplina que passava por uma apresentação digna da sua imagem que, em última instância, era considerada o espelho da sua alma.

A refeiteira era a responsável pelo refeitório. Deveria zelar para que não se gastasse mais do que o necessário e para que este se apresentasse sempre limpo e arrumado²²¹.

O cargo de depositária dava seguimento a esta hierarquia, e a sua titular estava responsável pela arrecadação das esmolas das religiosas e da sua distribuição, segundo as necessidades das suas depositárias e o parecer da abadessa. Os empréstimos entre as religiosas eram proibidos, pois violava o voto da pobreza, o qual deveria ser igualmente observado pela abadessa que não podia fazer uso desse dinheiro, uma vez que este pertencia à comunidade e não a nenhuma religiosa em particular²²².

Além destes ofícios, as *Ordenanças* do convento da Anunciação de Salamanca, observadas no convento dos Remédios, incluía mais dois cargos, o de trigueira, que deveria controlar as quantidades de pão que a comunidade dispunha e distribuir as porções necessárias pelas padeiras para que estas a proovessem daquele alimento, e o das padeiras, que deveriam cozer o pão e distribuí-lo no refeitório pelas religiosas, segundo a parte que tocava a cada uma²²³.

As *Constituições* emanadas pelo arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles para o convento da Penha de França são mais parcas relativamente às informações sobre as oficiais do convento. Referem apenas seis cargos, a saber: vigária, discretas, mestra das noviças, sacristã, porteira e depositária.

A vigária deveria desempenhar as mesmas funções que as *Constituições* definiam, acrescidas das responsabilidades assumidas pela vigária do coro, devendo ainda percorrer todos os espaços da comunidade de forma a impor o silêncio e a corrigir as faltas que detectasse.

As discretas eram seis e seriam igualmente as escutas do convento. Auxiliavam a abadessa no governo da casa, nomeadamente ao nível da escrituração dos actos.

À mestra das noviças foram atribuídas as mesmas funções que as *Constituições* definiram, assim como à sacristã, embora esta última tivesse ainda a responsabilidade de zelar pelo correcto desenrolar dos momentos de confissão das religiosas.

²²¹ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 124-125.

²²² *CONSTITUIÇOENS...*, p. 125-126.

²²³ ADB, Fundo do convento da Anunciação de Salamanca, *Ordenanças*, F- 647A, fls. 26-27.

A porteira, responsável pelas entradas no convento, acumulava igualmente os cargos de torneira e de provisora²²⁴.

Não obstante, em 1788 a abadessa do convento de Nossa Senhora da Penha de França pediu ao arcebispo que confirmasse as religiosas que tinha nomeado para alguns dos cargos a exercer no convento. Ficamos a saber, portanto, os ofícios que eram exercidos no cenóbio: sacristã, celeireira, porteira mor, roupeira, refeiteira, mestra do coro, porteira menor, provisora, enfermeira e pomareira²²⁵. Concluimos, portanto, que os cargos apontados nas *Constituições* não eram seguidos com exactidão e que a instituição tinha provido religiosas em novos lugares. O convento apresentava-se com uma orgânica diferente e a exigir um maior volume de serviços e tarefas.

Os diversos cargos correspondiam a diferentes necessidades da colectividade e a sua multiplicação estava relacionada, quer com a complexidade de cada instituição, quer com a dimensão humana da comunidade. A sua distribuição e as recomendações feitas acerca do perfil das que os desempenhavam espelham bem as preocupações da Igreja quanto ao cumprimento de um conjunto de preceitos que procurava materializar o seu ideal de vida contemplativa. Estes mesmos conselhos permitem-nos, ainda, perceber os moldes em que o quotidiano se deveria desenrolar e a importância de determinados actos na vida de uma comunidade religiosa²²⁶.

Percebemos, portanto, que as questões espirituais ocupavam o topo da hierarquia destas preocupações, enquanto os aspectos materiais um segundo plano. Os lugares cimeiros eram ocupados por mulheres com poderes diversos, como foi o caso da abadessa, das vigárias e das discretas. Ou seja, se existe um traço comum a todos estes cargos, que se define pelo empenho numa correcta manifestação da espiritualidade, denotámos, igualmente, que algumas oficiais

²²⁴ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 46.

²²⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Mapas*, doc. 78, não paginado.

²²⁶ A ocupação dos espaços em que se desenrolavam determinados actos da comunidade espelhava a hierarquia interna dos conventos. Para os conventos de Clarissas, as *Constituições* de 1639 chegam a definir rigorosamente o lugar que cada uma das religiosas deveria ocupar no refeitório. Seguida da abadessa, deveriam estar as antigas preladas, a vigária, as que tivessem sido abadessas noutros conventos e, por fim, as restantes religiosas por ordem de antiguidade da imposição do hábito. Na ausência da abadessa, o acto era presidido pela vigária e, na ausência desta pela mestra das noviças. LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 18.

tinham poderes mais alargados, cuja voz, naturalmente, se faria ouvir na comunidade aquando da tomada de decisões importantes.

Estas mesmas determinações demonstraram igualmente os moldes em que as relações entre os diversos elementos se deveriam pautar, pelo que a partilha da responsabilidade na execução de muitas dessas tarefas é exemplo ilustrativo dessa inquietação. Embora tenhamos defendido uma hierarquização destes ofícios, sabemos que a coesão espiritual das comunidades estava dependente do correcto desempenho de cada um dos cargos e de uma actuação em sintonia. As faltas cometidas por qualquer das oficiais, ainda que desempenhassem papéis menos relevantes, podiam fazer perigar toda a filosofia claustral e comprometer a dignidade da comunidade.

Também transparece desta realidade o entendimento que se fazia destas casas. O convento era tido como um espaço de aprendizagem e de afirmação pessoal ao longo da vida. Tal asserção justifica-se pelo facto de se recomendar o exercício da maior parte dos cargos pelas religiosas mais velhas, pelo que a antiguidade na instituição era outro critério definidor da hierarquia que se deveria observar. Portanto, exercer certa responsabilidade seria uma manifestação de confiança e de reconhecimento das virtudes de determinada religiosa pela abadessa em primeiro lugar, era ela que provia os diversos cargos, e pelo prelado em segundo lugar, pois confirmava ou rejeitava essa nomeação. Porém, as *Constituições* recomendavam que tais cargos fossem exercidos com humildade, pois a manifestação de orgulho ia contra as recomendações da Igreja, já que as religiosas deveriam demonstrar rejeição pelas questões mundanas em detrimento das espirituais²²⁷.

Sabemos, no entanto, que a diversas comunidades correspondiam práticas diferentes²²⁸, tal como vimos entre as recomendações das *Constituições* e as que constavam nas *Ordenanças* do convento da Anunciação de Salamanca, ambos os documentos objecto de observação na comunidade de Nossa Senhora dos Remédios. Embora sejam documentos distintos, na medida em que o último texto mencionado não assume a mesma importância que o primeiro, podemos constatar, no entanto, que as *Regras* poderiam ser facilmente transpostas para a comunidade

²²⁷ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 112.

²²⁸ A variedade de cargos que eram exercidos na clausura era ainda maior quando nos referimos a instituições que observavam regras distintas. Leia-se SARAMAGO, Alfredo – *Fé e Grandeza...*, p. 97.

através da produção de estatutos, desta feita elaborados para as religiosas daquele convento salamanquino.

Apesar da diversidade dos cargos a que nos referimos e que as *Constituições* definiam, não sabemos em que medida houve uma exacta transposição do seu conteúdo à organização claustral. Pela consulta e análise das diversas fontes que constituíam o nosso corpo documental, conhecemos a existência de alguns deles: abadessa, vigária, discretas e mestras das noviças. Outras, embora a *Regra* e as *Constituições* não as refiram, sabemos que existiram na instituição, por exemplo, a escritã, que ordenava e cuidava de toda a documentação do arquivo, e a organista, que assumia relevo no momento da celebração dos ofícios litúrgicos como as missas cantadas e outras festas. As restantes funções não são identificadas na documentação, mas também não se pode atestar a sua inexistência. Porém, ficou expressa a concepção da Igreja relativamente à organização interna daqueles espaços, construída de modo a assegurar que a comunidade cumprisse todos os designios que lhes eram atribuídos. Sabemos, no entanto, que entre a projecção do modelo da conduta definido pelos autores das *Regras* e a sua aplicação prática, por vezes, vai uma grande distância. Conhecemos, no entanto, um caso relativo a um convento franciscano feminino que seguia a *Regra da Ordem Terceira* em que a correspondência entre a *Regra* e a prática foi observada, ainda que a comunidade tenha criado um outro ofício, o da guarda de homens, que tinha como função tocar uma campainha sempre que na clausura entrasse algum elemento masculino: padre, confessor, médico²²⁹. Razão pela qual não seja de excluir que também os conventos por nós estudados tenham respeitado essa determinação²³⁰.

Para além da hierarquia verificada, existiam outros cargos, ainda que de menor responsabilidade, mas igualmente importantes para o sustento da comunidade. Diziam respeito à realização de trabalhos manuais que, por vezes, alimentavam uma rede de trocas com o

²²⁹ Consulte-se PAZZIS PI CORRALES, Magdalena de – El proceso de elecciones en un convento franciscano terciario..., p. 116.

²³⁰ O provimento de oficiais por estas instituições fazia-se, por vezes, à medida que as necessidades assim o obrigavam. Assim parece ter ocorrido no recolhimento de Santiago, em Viana do Castelo. Confira-se RIBEIRO, António Magalhães da Silva – *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana da Foz do Lima (séculos XVI-XVIII)*. Braga: Universidade do Minho, 2009. vol. 2. p. 878-879. Tese de doutoramento policopiada.

exterior²³¹. Estas actividades seriam executadas, naturalmente, pelas religiosas que não desempenhavam nenhum dos cargos até agora referenciados, dada a disponibilidade que era necessária para a sua concretização. Por outro lado, estas tarefas permitiam cumprir um dos preceitos que a Igreja defendia que consistia na luta contra o ócio, por este ser considerado inimigo da alma²³².

Na base da hierarquia estariam as seculares: porcionistas, educandas e criadas. As serviçais asseguravam os trabalhos mais pesados, podendo estar ao serviço da comunidade em geral ou de uma religiosa em particular²³³. Eram obrigadas a observar todas as regras que as religiosas cumpriam, pois só assim poderiam criar um ambiente favorável à vida em comunidade. De referir, no entanto, que as porcionistas e educandas estariam naqueles espaços por alguns períodos de tempo, razão que justifica a ausência da profissão dos votos e do desempenho de cargos de responsabilidade.

2.2 – As eleições

O provimento dos cargos era feito de duas formas distintas: através da eleição e da nomeação.

²³¹ Incluem-se neste caso o fabrico de medicamentos, elaboração de bordados, iluminuras e cópia de livros, a famosa doçaria conventual, fabrico de flores artificiais e imagens de barro e presépios. Em relação ao fabrico de medicamentos e à elaboração de bordados leia-se RAMOS MEDINA, Manuel – Las religiosas del convento de Jesús María de la ciudad de México através de las Carmelitas Descalzas del convento de San José, siglos XVII-XVIII. In LA ORDEM CONCEPCIONISTA..., vol. 1, p. 505. Relativamente às tarefas manuais desempenhadas pelas religiosas consulte-se QUARESMA, Maria Clementina e OLIVEIRA, Maria Gabriela – Do labor das religiosas do mosteiro de Jesus de Aveiro (séculos XV-XVIII), In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 702-708.

²³² Nos recolhimentos, o trabalho das mulheres também era uma prática corrente. Em Coimbra, por exemplo, no recolhimento do Paço, o produto do trabalho de algumas das recolhidas, as mais pobres, contribuía para o seu sustento. Leia-se para esta matéria LOPES, Maria Antónia – *Pobreza, assistência e controlo social...*, p. 431-432.

²³³ Confira-se LORETO LOPES, Rosalva – Los espacios de la vida cotidiana en los conventos de Calzadas de la ciudad de Puebla..., p. 211.

A eleição tinha lugar aquando da investidura do cargo de abadessa, sendo os restantes cargos providos através da nomeação por parte da prelada do convento²³⁴. Enquanto figura de autoridade dentro da clausura, a abadessa deveria reunir o apoio da comunidade, se não na sua totalidade, pelo menos de uma larga maioria. Só assim poderia garantir a harmonia das relações entre as religiosas, cujo reconhecimento do seu poder se mostrava uma condição essencial para que todas acatassem as suas determinações. Quando a sua autoridade não era reconhecida, a paz na clausura estava comprometida, assim como toda a sua vida espiritual podia perigar²³⁵.

Em nossa opinião, a necessidade do reconhecimento da autoridade da abadessa está na origem dos actos eleitorais que se organizavam trienalmente. As eleições funcionavam, portanto, como momentos em que as religiosas depositavam a sua confiança em determinada companheira de clausura e, desse modo, acordavam submeter-se aos seus desígnios. O acto eleitoral significava, portanto, a aceitação da submissão e da obediência perante a figura da prelada.

No momento das eleições, as religiosas eram chamadas a votar. Não sabemos, no entanto, em rigor, quem podia votar. Naturalmente que as criadas, as noviças, as educandas e as porcionistas não o faziam, uma vez que não professavam os votos solenes, logo, não pertenciam verdadeiramente à comunidade. Nas *Constituições* elaboradas por D. Rodrigo de Moura Teles para o convento de Nossa Senhora da Penha de França, exige-se um período de dois anos após a profissão para que as religiosas tivessem direito de voto. Segundo esse documento, estavam igualmente privadas desse direito as abadessas cessantes. Nos capítulos das visitas produzidos em 1637 pelo arcebispo D. Sebastião Matos (1636-1641), estava determinado que nenhuma professa poderia exercer o direito de voto sem que tivessem passado, pelo menos, quatro anos da sua profissão²³⁶. Porém, as fontes não nos elucidam em rigor quem votava, embora nos informem de alguns casos em que as religiosas não podiam exercer esse direito. Assim, nas eleições de

²³⁴ Houve conventos em que a escolha das diversas oficiais da casa era feita imediatamente a seguir à eleição da abadessa. Confira-se PAZZIS PI CORRALES, Magdalena de – El proceso de elecciones en un convento franciscano terciario..., p. 111.

²³⁵ A contestação da autoridade da prelada, visível, por vezes, nos autos exarados pelos visitantes, deixa transparecer momentos de conflito latente no seio da comunidade, sobretudo quando a abadessa tratava as religiosas de forma desigual, favorecendo esta ou aquela freira. Leia-se para este assunto SILVA, Ricardo – Violar a clausura, romper a castidade. *Campos Monteiro*. N.º 3 (2008). 192-193.

²³⁶ ADB, Visitas e devassas, Livro 19, fl. 20.

1714, 1717 e 1720, realizadas no convento dos Remédios, a madre Teodora da Trindade não votou “por estar alheada do juízo”²³⁷. Neste último ano, também não votou a madre Ana de Jesus “por estar tonta”²³⁸. Percebe-se que as religiosas que não estavam no seu perfeito juízo não eram consideradas aptas para votar.

A religiosa mais votada assumia a prelatura por um período de três anos, altura em que se repetia o acto eleitoral. Porém, para que fosse empossada no cargo, deveria reunir, pelo menos, um número de votos correspondente à metade da população que podia exercer esse direito. Só assim se entendia que a abadessa era canonicamente eleita. Isto é, a eleição era válida quando estavam reunidos 50% dos votos a favor.

Dos actos eleitorais em relação aos quais as fontes revelam o número de votos que cada religiosa teve, podemos concluir que a abadessa eleita era-o em todos os casos com uma margem significativa, não se conhecendo nenhum caso em que a disputa do lugar fosse de tal forma renhida ao ponto de supor uma divisão interna das religiosas em relação à candidata a eleger. Se esta situação existiu, as fontes não o denunciam.

Os normativos tridentinos procuraram regulamentar estes actos eleitorais, impondo uma periodicidade trienal da sua realização²³⁹, ao contrário do que se passava até então em que as abadessas assumiam o cargo perpetuamente. Esta mudança dever-se-á entender, em nossa opinião, no contexto de reforma da vida religiosa, nomeadamente no que respeita às religiosas enclausuradas. Limitar o período do exercício do poder combateria as redes clientelares e de interesses que se poderiam instalar no período de vigência dos abadessados longos, afastando, igualmente, as interferências familiares na gestão do património da instituição, como acontecera na Idade Média. São conhecidos, no entanto, casos em que o peso familiar continuou a influenciar os resultados das eleições na clausura²⁴⁰.

²³⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos assentos que se fazem em capítulos e da entrada e profissão de freiras*, F- 132, fl. 75.

²³⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos assentos que se fazem em capítulos e da entrada e profissão de freiras*, F- 132, fl. 81.

²³⁹ Na Idade Média, estes cargos eram ocupados perpetuamente. Confira-se MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa – *Um mosteiro cisterciense feminino...*, p. 40.

²⁴⁰ Leia-se SOUSA, Cristina Maria André de Pina; GOMES, Saul António – *Intimidade e encanto...*, p. 104.

Recomendava, ainda, o carácter secreto do voto, de modo a evitar constrangimentos relativos à manifestação da intenção das escolhas individuais, procurando, desse modo, assegurar uma maior veracidade das opções manifestadas. A idade mínima de 40 anos era recomendada enquanto critério de escolha da abadessa, ainda que se previssem excepções em relação aos cenóbios cujas religiosas não reunissem essa condição²⁴¹.

Trento procurou, portanto, assegurar a normalidade destes actos, não se desviando das suas reais intenções: assegurar que o governo das casas fosse entregue às mais capazes. Por essa razão, determinou a idade mínima que a abadessa deveria ter, como forma de garantir a atribuição do cargo às mais experientes em matéria de religião, mas também de gestão. Eram mulheres maduras que tomavam conta deste lugar.

Relativamente às três instituições que temos vindo a analisar, apenas possuímos informações sobre os actos eleitorais que ocorreram no seio da comunidade de Nossa Senhora dos Remédios.

Como já referimos anteriormente, a primeira abadessa deste cenóbio, D. Luísa de Abreu, exerceu a prelatura desde a sua chegada ao convento, em 1549, até à sua morte, em 1599²⁴². Este facto, aparentemente, contraria as determinações de Trento, que instituiu a duração de cada abadessado por um período de três anos. No entanto, a fundação desta comunidade precedeu aquela reunião magna, pelo que os estatutos que a regiam se mantiveram alheios às determinações tridentinas. Só com a morte da primeira abadessa é que, neste particular, se adoptaram as normas tridentinas²⁴³.

²⁴¹ O capítulo VI da sessão XXV do Concílio de Trento determinava o carácter secreto do voto. O capítulo VII da mesma sessão estabelecia as condições necessárias para a eleição da abadessa, nomeadamente a idade mínima aceite, bem como as excepções admitidas quando não houvesse na comunidade nenhuma religiosa que cumprisse os requisitos exigidos, ou seja, a possibilidade de se eleger uma religiosa de outro convento, desde que fosse da mesma Ordem, ou a permissão da eleição de uma religiosa com idade de trinta anos, desde que tivesse vivido cinco anos em algum convento após a realização da profissão. REYCENDE, João Baptista – *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento...*, p. 372-375.

²⁴² O exercício deste abadessado decorreu da longa tradição medieval dos abadessados perpétuos que o Concílio de Trento procurou erradicar e durou 50 anos. Idêntica situação ocorreu no mosteiro de Santa Maria de Cós. Leia-se a este propósito SOUSA, Cristina Maria André de Pina; GOMES, Saul António – *Intimidade e encanto...*, p. 90-91.

²⁴³ O mosteiro de Santa Maria de Arouca conheceu um processo semelhante. ROCHA, Manuel Moreira da – *A memória de um mosteiro...*, p. 108.

Efectivamente, a partir de 1599, registámos a realização de eleições de três em três anos, salvo raras excepções.

Em 1617, a comunidade dirigiu uma súplica ao papa para que este interdittasse o exercício do cargo de abadessa por mais do que um triénio consecutivo, embora fosse possível fazê-lo intercaladamente²⁴⁴. Súplica que foi aceite. Argumentavam as religiosas que pretendiam evitar as dissensões na instituição que se originavam a esse respeito. Efectivamente, a permanência da mesma prelada durante muito tempo poderia provocar a criação de favores a determinados partidos e a oposição a outros, como forma de assegurar a permanência no lugar e, desse modo, garantir a fidelidade de um certo número de votos necessários à nova eleição. Naturalmente que aquelas que não eram contempladas pelo favor da abadessa se sentiam oprimidas e rejeitadas. Mas nesse caso, não se percebe de que forma a súplica foi endereçada a Roma, quando toda a correspondência tinha de passar pelo crivo da abadessa.

O desconhecimento dos contornos em que esta situação se desenrolou não nos permite analisá-la em toda a sua extensão, no entanto, não é de afastar a hipótese da criação de tensões dentro da comunidade de tal forma evidentes que nem a própria abadessa tenha tido a capacidade de as contornar, vendo-se obrigada a dar seguimento ao referido pedido. Uma outra explicação poderá residir no deficiente controlo que a abadessa exercia sobre a vida da instituição.

Entre 1599 e 1800, registámos a ocorrência de 13 reeleições, na sua maioria em triénios intercalados, com dois ou três triénios de permeio, dando cumprimento ao breve alcançado pela comunidade anteriormente referido. Porém, desse total, contabilizámos a ocorrência de cinco reeleições em que tal preceito não foi observado, e uma outra situação em que a abadessa permaneceu no cargo por um período de cinco anos²⁴⁵.

Este último caso justificou-se pela ausência de eleições no fim do cumprimento dos três anos de abadessado no contexto da morte do arcebispo D. Sebastião de Matos. Eram os arcebispos que deveriam desencadear e presidir àqueles actos, depois de informados pelas abadessas de

²⁴⁴ O período que mediava o exercício dos abadessados variava de acordo com a ordem observada nos cenóbios. No convento cisterciense de Arouca, a prelada só podia ser novamente eleita passados seis anos do exercício da anterior prelatura. Confira-se OLIVEIRA, José Miguel Pereira dos Santos de – *A contabilidade do Mosteiro de Arouca...*, p. 69.

²⁴⁵ Conhecemos situações análogas noutros institutos congéneres. Confira-se PAZZIS PI CORRALES, Magdalena de – *El proceso de elecciones en un convento franciscano terciario...*, p. 113-114.

que o seu mandato se aproximava do fim ou, na ausência daquele, pelo núncio apostólico que passava um breve em que determinava a realização daquele processo e designava um elemento para se deslocar ao convento e acompanhar os trâmites processuais. Este processo decorrida do facto de as religiosas estarem sob a jurisdição dos arcebispos bracarenses. A ausência de prelado colocava-as sob a jurisdição directa de Roma, daí a necessidade do breve do núncio, que representava a jurisdição papal. À morte do referido prelado, o núncio não despachou o breve necessário, pelo que o acto eleitoral não se realizou na data devida, permanecendo Maria da Madre de Deus mais dois anos no cargo. Porém, a religiosa deveria ser regedora e não abadessa, segundo os estatutos da fundação do convento, ainda que os mesmos não esclareçam a diferença entre ambas as condições. Idêntica situação ocorreu entre 1726 e 1732. Com a morte de D. Rodrigo de Moura Teles, o breve do núncio também não chegou “por embaraço que a Magestade tinha com sua Santidade”²⁴⁶.

Também D. Francisca Xavier ocupou as funções de abadessa durante nove anos. Depois de ser reeleita em 1744, ocupou o abadessado mais uma vez em 1747, desta feita, o arcebispo encontrava-se fora da cidade, em Guimarães, e “por hum decrepto seu determinou que a mesma senhora continuasse no governo, enquanto se não recolhia a sua cidade”²⁴⁷.

²⁴⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 190.

As relações que D. João V manteve com Roma, de alguma forma, foram tensas ao longo do seu reinado. Leia-se para este assunto SILVA, Maria Beatriz Nizza da – *D. João V*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006. p. 272-277. No intento de alcançar o prestígio da Corte através de uma maior independência da Igreja portuguesa, D. João V impôs uma política de maior perseverança com Roma, tendo originado algumas desavenças. Em 1728 houve mesmo um corte de relações com a cúria romana, tendo-se retomado as relações com o papa em 1730. Leia-se MENESES, Avelino de Freitas de – A diplomacia e as relações internacionais. In SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.) – *Nova História de Portugal*. Lisboa: Editorial Presença, 2001. vol. VII. p. 61-62.

²⁴⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 196.

D. José de Bragança esteve ausente de Braga entre 1746 e 1750, no contexto do conflito que protagonizou com o cabido. Leia-se para esta matéria MILHEIRO, Maria Manuela Campos – *Braga. A cidade e a festa no século XVIII*. Guimarães: Núcleo de Estudos de População e Sociedade, 2003. p. 116. A propósito das razões que motivaram a saída do prelado da cidade, bem como do percurso efectuado pelo arcebispo consulte-se FERREIRA, José Augusto – *Fastos Episcopales ...*, tomo III. p. 308-312.

Situação inversa foi conhecida no caso da reeleição da madre D. Luísa de S. José. Terminado o seu primeiro abadessado em 1753, querendo o arcebispo D. José de Bragança que aquela religiosa continuasse a exercer o cargo, mandou vir um breve de Roma para possibilitar tal situação. Na posse da autorização papal, o arcebispo deslocou-se ao convento e procedeu à realização da nova eleição que empossou a mesma abadessa. Terminado o segundo triênio, em 1756, conseguiram as religiosas novo breve apostólico que permitia nova reeleição de D. Luísa de S. José. Facto que veio a ocorrer nesse ano de 1756. Idêntica situação se registou em 1790, o que permitiu que D. Francisca Gertrudes desse continuidade ao exercício das suas funções, iniciadas em 1787.

Idêntica postura assumiu o mesmo prelado, desta feita em relação à reeleição da abadessa do convento de Nossa Senhora da Penha de França, em 1745. Para o efeito, conseguiu igualmente um breve de Roma, bem como o apoio da comunidade. Segundo o arcebispo, era “muito proficuo que continuem nos ministérios para augmento, e maior firmeza da disciplina Regular, que nelle se observa”²⁴⁸.

Importa, portanto, perceber a razão que motivou a permanência destas abadessas no governo dos conventos. A argumentação do prelado em relação ao cenóbio da Penha de França pode abrir alguns caminhos de interpretação destas ocorrências. A satisfação da acção governativa destas mulheres poderá ter justificado o apoio dos arcebispos que, dessa forma, veriam a comunidade religiosa ser orientada conforme os preceitos que a Igreja determinava. Esta satisfação poderia decorrer do carisma das abadessas que lhe possibilitava manter a comunidade sob o seu jugo governativo. Não será, no entanto, de menosprezar a hipótese relativa à existência de redes internas de apoio às abadessas em exercício, prolongando, assim, a sua vigência.

Embora sejam apenas duas situações de reeleição que D. José de Bragança procurou controlar, não podemos deixar de pensar que a ânsia reformadora dos costumes e da moral que este prelado levou a cabo determinou a sua interferência na gestão dos destinos destas casas.

Ainda que não conheçamos para o convento de Nossa Senhora dos Remédios as prerrogativas que os arcebispos dispuseram nesta matéria, sabemos, no entanto, que para o cenóbio de Nossa Senhora da Penha de França, o arcebispo tinha o poder de sugerir à

²⁴⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 37, não paginado.

comunidade o nome da religiosa que deveria ocupar a prelatura. Isto mesmo estava contemplado nas suas *Constituições*. No entanto, as mesmas *Constituições* sublinham que essa sugestão não se podia converter em imposição. Deduzimos, portanto, que em relação à comunidade dos Remédios o arcebispo gozava do mesmo direito, levando-o ao extremo ao fazer vincar a vontade relativa à abadessa a empossar²⁴⁹.

Uma outra excepção relativamente ao cumprimento do período de exercício deste cargo ocorria quando se registava a morte da abadessa durante o seu mandato, como aconteceu em 1661, com D. Sebastiana da Silva, cujo cargo foi entregue à vigária do coro, e em 1672, com Joana de S. Bernardo Pereira. Neste último caso realizaram-se novas eleições.

A diferenças das soluções encontradas para resolver uma situação idêntica explicar-se-á, em nosso entender, pelo facto de em 1661 a diocese se encontrar desprovida de prelado, tendo o cabido optado pela não realização do acto eleitoral, uma vez que não possuía jurisdição sobre o cenóbio. Em 1672, por sua vez, o arcebispado já era governado por D. Veríssimo de Lencastre (1671-1677).

Embora seja recorrente encontrar as mesmas religiosas em actos eleitorais sucessivos, não se verifica que a assiduidade do seu nome permita colher benefícios em termos de votos, ou seja, que a sua permanência em termos de escolha das eleitoras as faça subir na escala eleitoral ao ponto de as elevar a preladas do cenóbio.

Embora fosse o maior número de votos que empossasse as novas preladas, registámos uma situação em que tal não aconteceu. No acto eleitoral realizado em 1699, no convento dos Remédios, a madre Leonor de S. Francisco obteve 58 votos e a madre Ângela do Paraíso 34. Porém, o arcebispo D. João de Sousa, que presidiu o acto, empossou Ângela do Paraíso na sequência das denúncias feitas pela comunidade que davam conta do suborno que Leonor de S.

²⁴⁹ A prevalência da vontade dos prelados diocesanos nestes processos eleitorais fez-se sentir em várias instituições monacais do mundo católico. Consulte-se para esta matéria LAVRIN, Asunción – De su puño y letra: epístolas conventuales. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) – EL MONACATO FEMENINO EN EL IMPERIO ESPAÑOL..., p. 51. REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes...*, p. 82-83.

Em França, essa prerrogativa pertencia ao rei desde 1516, quando Francisco I assinou uma concordata com o papa Leão X que lhe atribuía o direito de nomear as abadessas do seu reino, embora os monarcas tenham perdido paulatinamente esse direito desde os finais do século XVII. Leia-se para esta matéria REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes...*, p. 80.

Francisco terá praticado para exercer o abadessado. Cabia ao prelado, nessas circunstâncias, repor a justiça e assegurar que nenhum acto fraudulento desse legitimidade legal ao exercício de um cargo de grande importância.

Este episódio, ainda que isolado, deixa transparecer a vontade que terá povoado o espírito de algumas religiosas quanto ao exercício de responsabilidades maiores, ainda que contrariasse o espírito que a *Regra* anunciava quanto à humildade no desempenho dos cargos, ao ponto de não se dever desejá-los. Embora para a Época Moderna não se conheçam os jogos de influência que determinadas famílias bem posicionadas socialmente desencadeavam, tal como aconteceu na Idade Média²⁵⁰, há exemplos de poderes familiares nos cenóbios na condução destes momentos chave da vida comunitária²⁵¹. Estes actos procurariam, naturalmente, benefícios de vária ordem, sobretudo de valor simbólico relacionado com o posicionamento social e não tanto de carácter económico como se verificou na Idade Média quando as abadessas podiam legar bens em determinadas religiosas que recebiam a sua protecção, à semelhança das redes clientelares que se desenvolviam na sociedade.

Facto invulgar ocorreu em 1756 aquando da realização do novo acto eleitoral. No momento em que as religiosas deveriam votar, “se levantarão todas as Religiozas, e clamando em altas vozes dicerão que querião por Abbadessa do seu convento D. Luiza de S. Jozé e que a ellegião por aclamação”²⁵².

A comunidade demonstrou a sua satisfação relativamente ao desempenho de D. Luísa, desejando, por isso, que continuasse a dirigir os destinos do cenóbio. Este contentamento poderia, no entanto, justificar-se pelas razões menos consentâneas com o espírito da *Regra* e das *Constituições*, na medida em que esse apoio poderá ter sido motivado pela liberdade que a prelada permitia aos membros da instituição ou, pelo menos, pelo carácter pouco controlador e disciplinador da mesma.

²⁵⁰ A propósito dos processos eleitorais decorridos nos mosteiros femininos medievais e das influências familiares nos mesmos leia-se RÊPAS, Luís Miguel – As abadessas cistercienses na Idade Média..., p. 87.

²⁵¹ Consulte-se para esta matéria LEMOINE, Robert – Le monde des religieux. In LE BRAS, Gabriel; GAUDEMET, Jean (dir.) – *Histoire du Droit et des Institutions de L'Église en Occident*. Paris: Éditions Cujas, 1976. p. 216.

²⁵² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 208v.

O impasse vivido na eleição que teve lugar em 1793, não saindo nenhuma religiosa eleita das três votações que se fizeram, motivou D. frei Caetano Brandão a nomear para o cargo D. Rosa Felícia. Na eleição seguinte, em 1796, só à segunda votação se elegeu a nova abadessa. Estas ocorrências sugerem uma instituição dividida onde deveriam reinar facções e redes clientelares. Em todos os processos eleitorais analisados não se registou nenhuma situação do género. Apenas nos finais do século XVIII a documentação dá conta destes casos. Os actos eleitorais em causa não permitiam a eleição canónica, segundo as fontes, o que pressupõe que o total de votos obtidos não tenha atingido a proporção equivalente a metade da população com poder de voto.

Do exposto podemos entender que, embora a as normas emanadas de Trento tenham sido respeitadas na maior parte dos casos, houve situações em que os arcebispos se sobrepuseram à legislação, como foi o caso da recondução do cargo de D. Luísa de S. José por parte de D. José de Bragança.

Noutras situações, eram condicionalismos de ordem burocrática que impediam o normal cumprimento dessas determinações, como a ausência dos breves do núncio aquando da Sé Vaga, ou até causas de ordem natural, registada nos momentos da morte prematura das religiosas²⁵³.

Facto curioso, e que dá conta da violação dos normativos tridentinos, prende-se com o conhecimento da intenção de voto das religiosas nas eleições realizadas em 1605 e 1609. Se em relação aos restantes actos eleitorais as fontes nos informam apenas do número de votos obtidos por cada uma das religiosas em quem recaiu a eleição, nos dois anos referidos a documentação revela a identidade da religiosa que votou em cada uma das candidatas, violando o preceito tridentino respeitante ao secretismo do voto²⁵⁴. Não conhecemos, porém, nenhuma consequência desse episódio cuja natureza poderia ter desencadeado conflitos internos entre as diversas facções que, por vezes, se geravam nas comunidades aquando dos processos eleitorais²⁵⁵.

²⁵³ Findo o triénio da abadessa Serafina do Céu, a quatro de Outubro de 1734, a prelada pediu a Roma o breve necessário para se proceder à nova eleição. O mesmo chegou apenas no ano seguinte, tendo-se realizado a eleição a 11 de Agosto de 1735. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos assentos que se fazem em capitulos e da entrada e profissão*, F- 131, fls. 33-34.

²⁵⁴ O capítulo IV da sessão XXV do Concílio de Trento impunha o voto secreto. REYCENDE, João Baptista – *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento...*, p. 371.

²⁵⁵ Leia-se a este propósito LAVRIN, Asunción – *Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica...*, p. 682.

“ [...] Chamadas as vogaes por som de campa tangida lhes encarregou que votassem sem ódio, nem afeição, e só com o zelo da Religião para melhor serviso de Deus Nosso Senhor, segundo entendessem em suas consciencias na que fosse mais benemérita, e digna do cargo de Abbadeça [...]”²⁵⁶.

As religiosas que se encontravam doentes podiam, igualmente, exercer a votação, tal como aconteceu em 1605. Para o efeito “as doentes por escritos fechados assynados por ellas enviarão por outras Religiosas”²⁵⁷.

Depois de exortadas sobre o modo como deveriam proceder à eleição, as freiras ouviam a missa do Espírito Santo e depois votavam segundo a sua antiguidade na instituição, nas grades do coro de baixo, não podendo conversar durante todo o processo. Após a eleição, a comunidade era exortada à obediência da nova prelada à qual eram entregues as chaves do convento. Este acto simbólico significava a entrega da instituição. A partir deste momento, cabia-lhe guiar os destinos da casa.

O ritual associado a estes momentos deixa transparecer a importância que ele tinha no contexto da postura que deveria pautar toda a vida comunitária. Exorta-se à ponderação, à reflexão, à escolha devidamente considerada, tendo como horizonte o bem da casa, o qual só seria alcançado se a eleição recaísse na mais capaz. Razão pela qual se apelava para que as religiosas atendessem às qualidades morais e espirituais da nova abadessa e, num verdadeiro espírito de humildade e de sacrifício em prol do bem da comunidade, esquecessem as paixões e os interesses que, certamente, circulavam entre os membros da colectividade. Esse apelo era materializado com a celebração da missa do Espírito Santo, que deveria guiar a consciência das religiosas e iluminar o caminho a seguir. Igualmente importante era o ritual que terminava o acto eleitoral. Ou seja, a aceitação da abadessa e o comprometimento da obediência e do respeito à nova prelada que, no fundo, ficava expresso pelo acto em si, através da atribuição do voto. Daí que os actos ritualizados assumissem uma importante função de legitimação e de

²⁵⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos assentos que se fazem em capítulos e da entrada e profissão*, F- 131, fl. 30 v.

²⁵⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, fl. 7.

estabelecimento de um compromisso em que a obediência desempenhava o valor supremo capaz de perpetuar esse compromisso²⁵⁸.

O exercício das funções destinadas a cada uma das religiosas deveria ser executado com modéstia. Todas deveriam encarar essa tarefa como uma responsabilidade e um dever e não uma benesse ou direito, mostrando, assim, reverência e humildade perante os desígnios de Deus. Foi no cumprimento destes preceitos que em 1735, aquando da eleição da madre Inês de S. Boaventura, no convento dos Remédios, esta recusou o desempenho do cargo, “athe que o Reverendo Presidente, depois de a exhortar com suaves e prudentes rezões, que não foram bastantes a comovela, lhe impôs obediência”²⁵⁹.

Efectivamente, o cargo que a abadessa deveria desempenhar exigia um grande esforço e trabalho. Como vimos, a ele estavam acopladas múltiplas responsabilidades de natureza diversa. Muitas outras não estão expressas nas *Regras* e nas *Constituições*, mas surgiram à medida que a vida em comunidade se ia desenrolando. Naturalmente que o zelo emprestado ao exercício deste cargo trazia horas de aflição e de angústia, sobretudo quando as dificuldades de gestão se avolumavam. Razão pela qual, e sobretudo aquelas cuja espiritualidade era vivida de forma mais intensa, a rejeição dessas funções, por vezes, fosse uma tentação, porque as afastariam da sua verdadeira vocação contemplativa. Outras, naturalmente, não sentiriam inclinação pelas questões da liderança, nem estariam vocacionadas para as tarefas administrativas que lhes eram exigidas. Seriam estas as razões, em nosso entender, que motivavam a recusa em aceitar a responsabilidade inerente ao cargo de abadessa.

²⁵⁸ Segundo Edward Muir, os rituais actuam como normas de conduta que regula os comportamentos dos homens. Consulte-se MUIR, Edward – *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Madrid: Editorial Complutense, 2002. p. XIV.

²⁵⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos assentos que se fazem em capítulos e da entrada e profissão*, F- 131, fl. 34.

2.3- O governo das casas: receitas e despesas

2.3.1- As receitas

A sobrevivência das instituições religiosas dependia, em grande medida, da sua saúde financeira. Porém, as receitas de que dispunham eram fortemente condicionadas pelo voto de clausura que as religiosas professavam, bem como pelo apertado código moral que sobre estas comunidades se abateu, impossibilitando-as de desenvolver, teoricamente, determinados negócios que poderiam contribuir para um aumento dos seus proventos²⁶⁰. Não obstante, as religiosas souberam contornar esses condicionalismos, ajudadas, naturalmente, por diversos oficiais que as serviam, mas também pelas autoridades religiosas, nomeadamente, pelos sucessivos arcebispos que criaram algumas condições para que pudessem abrir mão de certas receitas²⁶¹.

As fontes de rendimento eram não só vitais para a sua sobrevivência, mas também permitiam dar cumprimento à vocação espiritual que aqueles institutos desempenhavam, como por exemplo, a assistência à alma, ou a realização das mais diversas festividades, como forma de prestar culto a determinado santo da devoção da comunidade, ou para a aquisição de paramentos necessários à execução das diversas cerimónias litúrgicas. Elas cumpriam, portanto, duas finalidades: garantiam a sobrevivência material e sustentavam o alimento espiritual.

Embora não seja nossa intenção estudar esta matéria de forma exaustiva, uma vez que não se trata de um estudo económico da questão, afigura-se necessário compreender a natureza e as

²⁶⁰ A clausura a que estavam confinadas as religiosas, levou-as, em diversos momentos, a pedir autorização, nomeadamente ao rei, para possuírem bens de raiz, dada a insuficiência das esmolas para o seu sustento. Porém, essa posse assumia o carácter comunitário e não individual. LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 14 e 17.

²⁶¹ O próprio concílio de Trento abordou a questão económica dos cenóbios, tentando conjugar o princípio da pobreza que deveriam respeitar e a garantia dos recursos necessários à sobrevivência dos seus membros, evitando que a procura do sustento pelas religiosas fizesse perigar a sua honra, acautelando, igualmente, a quebra da clausura. O seu sustento deveria, ainda, afastar a interferência familiar do seio dos conventos. Leia-se para este assunto VIFORCOS MARINAS, María Isabel – Las reformas disciplinares de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) – *EL MONACATO FEMENINO EN EL IMPERIO ESPAÑOL...*, p. 526. No entanto, já na Idade Média, o Papa Urbano IV, permitiu que as religiosas clarissas possuíssem propriedades e rendas. Consulte-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 19.

dimensões das receitas e das despesas das comunidades, enquanto exercício de gestão e administração que as abadessas deveriam desempenhar. Portanto, esta matéria será abordada numa perspectiva geral e inserida numa das vertentes das acções que as religiosas desenvolviam na clausura, permitindo-nos uma aproximação às suas vivências em diferentes planos.

As receitas das comunidades religiosas em estudo foram diversas²⁶². Num primeiro plano figuravam os edifícios, as propriedades²⁶³ e as rendas a elas associadas que lhes foram doados no momento da sua fundação. Pretendia-se constituir um património de base que suportasse a erecção da nova comunidade²⁶⁴.

Os fundadores do convento de Nossa Senhora da Conceição deixaram à comunidade várias casas que possuíam na cidade e fora dela, bem como pensões que lhes deveriam ser pagas, em virtude da exploração de determinadas propriedades, como, por exemplo “quarenta medidas perpetuas, a saber vinte alqueires de pão meado, e vinte almudes de vinho que lhes pagavão cada anno os pessuidores da Quinta do Avelar”²⁶⁵.

²⁶² Em relação à variedade de fontes de receita dos cenóbios leia-se CUIDAD SUÁREZ, Maria Milagros – La orden concepcionista en la audiéncia de Guatemala. Siglos XVI-XVII. In LA ORDEN CONCEPCIONISTA..., vol. 1. p. 530-535.

²⁶³ Esta prática, ainda que autorizada pelo poder espiritual, contrariava as disposições legais do reino. Quer as ordenações manuelinas, quer as filipinas, proibiam a posse de bens de raiz. Consulte-se RIBEIRO, António Magalhães da Silva – *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana da Foz do Lima...*, vol. I. p. 276-277.

²⁶⁴ Consulte-se a este propósito LAVRIN, Asunción – *Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica...*, p. 680.

No caso dos mosteiros masculinos galegos, a principal fonte de receitas provinha dos bens de raiz. Confira-se SEIJAS MONTEIRO, María – Balance económico de los monasterios cistercienses del sudoeste gallego a fines del Antiguo Régimen. *Obradoiro de Historia Moderna*. N.º 19 (2010). 350.

No convento de S. João de Deus, em Montemor-o-Novo, além dos empréstimos do dinheiro a juros e dos dotes, assim como os bens de raiz, os monges captavam receitas para a instituição através da prestação de serviços que exerciam enquanto procuradores. Leia-se FONSECA, Jorge – Nobres e burgueses: os mecenas e beneméritos do Convento de S. João de Deus, de Montemor-o-Novo. *Almansi*, *Revista de Cultura*. N.º 8 (2009). 101.

No caso dos conventos femininos de Salamanca, no século XVII, as maiores receitas vinham das esmolas, seguindo-se os juros. TORRES SÁNCHEZ, Concha – *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII...*, p. 139.

²⁶⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Escrituras da revogação e distância que fez dos lugares o reverendo fundador cónego Geraldo Gomes*, F- 74, fl. 50.

Esta propriedade situava-se em frente ao convento e pertencia à família Jácome de Sousa Pereira de Vasconcelos, desde 1509. Consulte-se para esta matéria MACEDO, Ana Maria da Costa – *Família, sociedade e estratégias de*

Estas doações pretenderam sustentar as religiosas nos primeiros tempos de existência²⁶⁶, às quais se foram juntando outras à medida que as comunidades cresciam, nomeadamente, através da entrega dos dotes que a profissão das religiosas exigia, sendo este mecanismo um dos principais meios de angariação de receitas que os cenóbios dispuseram para poderem multiplicar o erário da instituição. Como abordaremos seguidamente, os dotes podiam ser constituídos por dinheiro, propriedades ou rendas das mesmas. Foi dessa forma que o património material dos conventos foi crescendo e garantindo a existência de divisas a longo prazo através dos referidos tributos que, em determinados momentos, permitiram a prática do crédito. Uma outra parte dos bens materiais foi adquirida pelas comunidades com o dinheiro entretanto arrecadado²⁶⁷. Igualmente originárias do momento da fundação do convento ou dos primeiros tempo de vida, eram as rendas das igrejas que entretanto foram unidas ao convento dos Remédios e cujos rendimentos o beneficiavam²⁶⁸.

No que concerne à comunidade do convento de Nossa Senhora dos Remédios, ela sentiu a necessidade de recorrer ao pedido de esmolas poucos anos após a sua fundação. Para o efeito, em 1571, a abadessa dirigiu ao arcebispo o pedido relativo ao peditório, ao qual o prelado anuiu e, por um período de seis meses, autorizou o pedido de esmolas nas igrejas das comarcas de Vila Real e Torre de Moncorvo²⁶⁹. Esta necessidade decorreu, naturalmente, da instituição da clausura que impedia a saída das religiosas para efectuarem elas mesmas o peditório e, ao mesmo tempo,

poder. 1750-1830. A família Jácome de Vasconcelos da freguesia de S. Tiago da Cidade – Braga. Braga: APPACDM, 1996. p. 70-71.

²⁶⁶ Além deste objectivo, os fundadores criaram estes legados como forma de instituição de sufrágios, na medida em que a comunidade ficava obrigada a celebrar determinados officios divinos em sua honra e, em muitos casos, a dar-lhe sepultura dentro da própria instituição. Veja-se para este assunto LORENZO PINAR, Francisco Javier – El convento zamorano de Nuestra Señora de la Concepción en la Época Moderna: siglo XVII. In LA ORDEM CONCEPCIONISTA..., vol. 1. p. 287.

²⁶⁷ A importância de cada uma destas modalidades de fontes de receita variava de cenóbio para cenóbio. Leia-se para esta matéria REY CASTELAO, Ofelia – Las economías monásticas femeninas ante la crisis en Antiguo Regimen. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II, p. 105-123. LORENZO PINAR, Francisco Javier – *El convento zamorano de Nuestra Señora de la Concepción ...*, p. 289-290.

²⁶⁸ Confira-se este assunto no ponto 1.2 deste capítulo.

²⁶⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 4, não paginado.

justifica-se pela precoce existência da comunidade que se traduziu numa insuficiente acumulação de património incapaz de satisfazer os gastos efectuados. Este exercício afigura-se, também, como uma estratégia de divulgação da existência do cenóbio, cuja juventude não terá contribuído, certamente, para a sua implantação no meio geográfico em que se inseria. Captar candidatas para a clausura através da divulgação da comunidade junto dos fiéis com o recurso ao peditório poderá ter sido a melhor esmola para a instituição, na medida em que o ingresso de novas religiosas contribuía financeiramente a longo prazo para a sua sustentabilidade, nomeadamente, através da atribuição do dote.

Outra vertente das esmolos recebidas pelo cenóbio foi a que os arcebispos bracarenses lhes atribuíram. D. frei Baltasar Limpo, em data por nós desconhecida, deu esmolos ao convento na forma de mezinhas para curar as enfermas²⁷⁰. Deduzimos que essas dádivas chegavam à clausura sob a forma de medicamentos que o prelado mandava aviar na botica. Num período igualmente desconhecido, também as religiosas do convento da Conceição foram beneficiadas com seis carros de tojo pelo prelado bracarense, em virtude da necessidade que o cenóbio sentia²⁷¹.

No século XVIII, D. José de Bragança dotou a comunidade dos Remédios de oito moradas de casas, das quais as religiosas se serviram para aumentar a sacristia e a cerca, alugando outras juntamente com os respectivos quintais²⁷². O arcebispo usou das rendas do real de água que o monarca atribuíra por um período de dez anos para a reedificação dos muros dos conventos de Braga. Na verdade, esta atitude do arcebispo ocorreu no seguimento da política da coroa referente à reforma material dos conventos, não podendo, por isso, ser encarada como um acto de caridade.

²⁷⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 3, não paginado.

²⁷¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109A, doc. 139, não paginado.

²⁷² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fls. 198v.-200.

Os monarcas, por vezes, eram igualmente doadores de esmolas. Essas doações decorriam do facto de em inúmeros casos serem os próprios instituidores de determinadas comunidades, noutros, porque procuravam obter determinados benefícios, desta feita espirituais²⁷³.

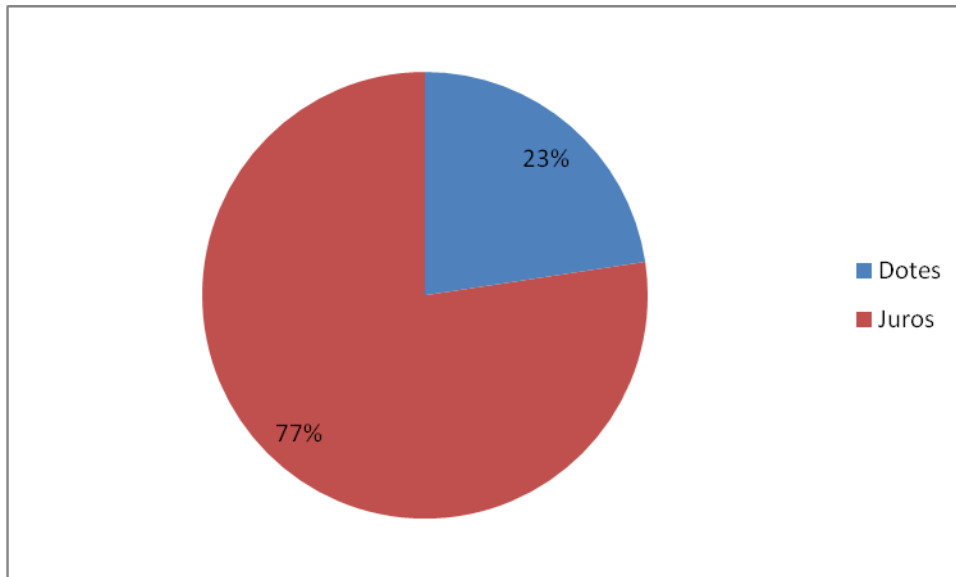
A liquidez monetária existente nestas instituições permitiu-lhes socorrerem-se de outros mecanismos financeiros geradores de receitas: o empréstimo de dinheiro a juros e a compra de padrões de juro. A abadessa do convento de Nossa Senhora dos Remédios, Marta de Santa Ana, “comprou sessenta mil reis de juro cada anno ao Excellentissimo conde de Basto para renda de seu convento”²⁷⁴, em 1620. O recurso a esta solução financeira revelado pelas fontes é muito pontual, pelo que não podemos avaliar a sua importância para a instituição, nem assumir ter sido uma estratégia de que as comunidades por nós estudadas se serviram amiudadamente para multiplicarem as suas receitas, ainda que fossem mais fiáveis relativamente ao retorno do dinheiro investido em comparação com o empréstimo de dinheiro²⁷⁵.

²⁷³ A propósito do papel dos monarcas enquanto doadores de réditos às comunidades religiosas leia-se MARTIN ACOSTA, Emelina – *Los donativos a los conventos de monjas por sus oraciones...*, p. 97-99. LAVRIN, Asunción – *Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica...*, p. 679.

²⁷⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 156.

²⁷⁵ Sobre as vantagens da compra de padrões de juro leia-se RIBEIRO, António Magalhães da Silva – *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana Foz do Lima...*, vol. I. p. 393.

Gráfico 2 – Rendimentos do convento dos Remédios (1763-1771)²⁷⁶



Fonte: ADB, *Livro dos juros e rendas*, F- 475, *Dotes*, F- 559.

Como se constata da observação do gráfico, os juros constituíam uma importante fonte de receita da comunidade dos Remédios. Não obstante, a avaliação da expressão das suas receitas fica por fazer na medida em que não possuímos registos pormenorizados em relação às outras fontes de receitas elencadas.

Os legados instituídos no convento, ainda que o seu destino tivesse um propósito bem definido, ou seja, prover o culto em honra das almas, era uma outra fonte de receita. Regra geral, o montante atribuído destinava-se a pagar os ofícios divinos por um período alargado de tempo. No entanto, a sua entrega fazia-se no momento da instituição do legado, pelo que a comunidade dispunha desse quantitativo e podia aplicá-lo como bem entendesse desde que cumprisse o

²⁷⁶ O gráfico das receitas reportam-se apenas aos juros e aos dotes por serem as rubricas que fornecem dados abundantes e pormenorizados no período indicado. Esse mesmo período foi igualmente escolhido em função das fontes disponíveis para as despesas, permitindo, portanto, fazer uma comparação aproximada entre essas duas modalidades da economia conventual. As razões apontadas anteriormente justificam, igualmente, o facto de os dados apresentados apenas se referirem ao convento dos Remédios.

estipulado no legado²⁷⁷. Noutros casos, o próprio legado incluía desde logo um conjunto de rendas a ele associadas que garantiam a rentabilidade financeira. Enquadra-se neste último caso o legado deixado por Úrsula da Ressurreição, religiosa do convento de Nossa Senhora da Conceição que, em 1673 deixou à comunidade vários bens de raiz, a saber: “vinte e quatro medidas de pão meado milho e senteo que ouve por titulo de compra que dellas fes [...] vinte medidas de pão meado do melhor senteio [...] comprara mais vinte medidas de pão meado também milho e senteo [...] e também comprara mais vinte e tres medidas de pão meado milho e senteo”²⁷⁸. Em 1683 Damásia Magalhães deixou em testamento que sua filha, Teresa de Jesus Maria, professa no convento da Conceição, era a sua legítima herdeira. Dessa forma, deixava o seu legado à comunidade, cujo valor desconhecemos²⁷⁹. As casas deixadas por Agostinho de Nogueira ao convento da Penha de França, em 1763, pretendiam atingir um fim semelhante, ou seja, foi a instituição de um legado que a comunidade deveria satisfazer²⁸⁰.

Também a situação expressa pela doação de uma horta por uma religiosa do convento de Nossa Senhora dos Remédios, entre 1714-1717 para que dos seus rendimentos se acendesse uma lâmpada a Nossa Senhora da Piedade todas as sextas-feiras do ano²⁸¹, exemplifica esta modalidade de atribuição de bens ao convento ainda que por motivos salvíficos. Noutras situações, eram os próprios instituidores que destinavam um determinado montante para se aplicar na compra de padrões de juro ou para a atribuição de crédito²⁸². Assistimos, portanto, a uma certa mercantilização dos sufrágios que, em última instância, nada mais pretendia do que prolongar no tempo a sua satisfação, à medida que os fundos disponibilizados se multiplicavam.

²⁷⁷ Segundo Ana Cristina Araújo, no século XVIII, em Lisboa, os valores que a nobreza disponibilizava para a fundação de missas era ainda elevando, sendo os cenóbios um dos receptores desses encargos. ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa. Atitudes e representações. 1700-1830*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 401.

²⁷⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro dos legados*, F- 99, fls. 18-18v.

²⁷⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro dos legados*, F- 99, fls. 70-70v.

²⁸⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 48A, não paginado.

²⁸¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fls. 186-186v.

²⁸² No abadessado de D. Antónia de S. José (1714-1717), o convento pôs 40.000 réis a render a juro, sendo feita a festa de Nossa Senhora da Assunção com o dinheiro que essa operação rendia. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 177v.

Situação idêntica se vivenciava com a atribuição de esmolas para a realização das festas, como aconteceu no triênio da abadessa do convento dos Remédios, Serafina dos Querubins (1686-1689), em que “se meteo nesta comunidade cento e dez mil reis para dos rendimentos delles se fazer a festa das chagas de S. Francisco e para azeite da alampada de nossa Senhora da Piedade”²⁸³, cujo benfeitor se desconhece.

O contributo das religiosas neste particular não se ficou por aqui. As heranças que recebiam dos seus pais ficavam, à sua morte, para a comunidade, daí que não as devessem desperdiçar “porque assim se encarregão pela má administração e pelo prejuízo que cauzão ao convento na privação que lhe fazem da herança por seu falecimento”²⁸⁴. Nos próprios testamentos que mandavam lavrar, as religiosas deixavam vários bens aos conventos, quando não a sua totalidade, bem como algumas somas monetárias que eram destinadas às confrarias erectas no interior da clausura, com o propósito de velarem pela sua alma²⁸⁵. Úrsula das Virgens, religiosa do convento da Conceição, deixou expresso em testamento que as suas universais herdeiras eram “a Madre Abbadeça e mais Relegiosas do ditto mosteiro que hora são e ao diante forem”²⁸⁶. Os valores legados eram compostos por umas casas da rua de Maximinos, um casal situado na freguesia de S. Pedro de S. Mamede, 20.000 réis e várias peças de vestuário²⁸⁷.

As religiosas contribuíam financeiramente para a instituição desde o momento da sua entrada, através da entrega do dote que, embora fosse contratado por algum familiar, fazia-o em nome dela, até à sua morte, altura em que se desfaziam dos bens materiais que eram entregues à comunidade. Durante a vida, inúmeras vezes davam esmolas para as festas ou para as confrarias, ou instituíam sufrágios em honra da sua alma e de seus familiares, como se comprova no testamento feito pela religiosa de Nossa Senhora dos Remédios, Joana Teresa de S. Joaquim,

²⁸³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 171.

²⁸⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fls. 232-232v.

²⁸⁵ Felícia de Meireles Barbosa, professa no convento da Penha de França, deixou ao convento, em 1745, “duzentos mil reis que aplico pera a capelinha do santo Christo e menino Jesus”. ADB, *Testamentos da Provedoria*, doc. 1688, não paginado.

²⁸⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro dos legados*, F- 99, fl. 124.

²⁸⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro dos legados*, F- 99, fls. 124v.-125v.

em 1799²⁸⁸. Era, portanto, daí que provinham várias fontes de receita e era a própria comunidade, internamente, que estabelecia as redes geradoras de capital necessário à sua sobrevivência, cujo contributo pessoal de algumas freiras não se deve menosprezar. Embora as religiosas não pudessem dispor de bens próprios, pois contrariava o espírito franciscano da pobreza, as comunidades por nós estudadas tinham essa prerrogativa²⁸⁹. Ou seja, a posse individual passava a figurar como posse colectiva, facto que levou várias religiosas a contribuírem com os seus bens, que lhes foram deixados pela família, para o aumento do património da instituição.

Uma outra fonte de rendimento podia ser o aluguer de casas de que a instituição fosse proprietária, tal como aconteceu em 1755, altura em que Ana Maria Araújo alugou “as relligiozas da Penha de França hua morada de cazas sobradadas citas na rua do Forno em preso de tres mil e quinhentos reis por tempo de hum anno”²⁹⁰. Porém, os dados relativos a este tipo de receitas são muito escassos, pelo que não pudemos avaliar a sua expressão no contexto do universo das receitas dos conventos em análise.

Os conventos não albergavam apenas religiosas. Também as seculares se socorreram daqueles espaços por diversos motivos, e também elas contribuíram para o aumento da liquidez financeira dos cenóbios. Em 1646 “faleseo ambrosia ribeira donsela que estava recolhida nesta casa [convento dos Remédios] e fez seu testamento e nele deixou duas propriedades na freigisia [sic] de palmeira de que se pagam vinte e quatro medidas de pão meado”²⁹¹. À semelhança do comportamento das religiosas no final da sua vida, também as seculares adoptaram essa postura, naturalmente influenciadas pelo modelo de vida daquelas com quem partilharam uma parte do seu quotidiano mas, sobretudo, à imagem do comportamento do crente cristão que, na hora da

²⁸⁸ Esta religiosa deixou expressa a sua vontade em testamento relativamente à instituição de 20 missas pela alma de seu pai, 20 pela de sua mãe, e outras 20 pela alma de Joana de S. José, religiosa do mesmo convento. O pagamento destas missas seria feito à razão de 20 réis cada missa, sendo esse valor satisfeito pelo montante da “terssa de que eu tiver”. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 92, não paginado.

²⁸⁹ Leia-se para este assunto LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 44-45.

²⁹⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Cartas*, F- 126, fl. 388.

²⁹¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos assentos que se fazem em capitulos e da entrada e profissão das freiras*, F- 132, fl. 6.

morte, se despojava dos bens materiais, empenhando alguns deles na salvação da sua alma através da instituição de legados²⁹².

Situação idêntica ocorreu no convento da Conceição em 1629, embora não tenhamos a informação se a leiga que doou “todos os seus bens moveis e de rais” estava recolhida no cenóbio²⁹³.

Outra modalidade de doação de património aos cenóbios, ainda que de forma indirecta, foi aquela em que os testadores legavam os seus bens a familiares suas, na condição de abraçarem a vida religiosa. Assim ocorreu em 1659 com Isabel de Abreu, que deixava a sua sobrinha, Úrsula de Miranda, “estas casas em que vivo, e as cazas que tenho na rua de Maixeminhos, e o casal de Val deste [...] com tal condição, e obriguação, que a ditta minha sobrinha Seja relligiosa”²⁹⁴. Consideramos ser uma forma indirecta de dotar patrimonialmente os cenóbios, na medida em que o ingresso destas mulheres, de alguma forma quase forçado, se faria após a contratação do dote, existindo, ainda, a possibilidade de a religiosa doar o seu património à instituição, tal como vimos acontecer anteriormente.

A doação de dinheiro às religiosas pelos seus familiares, aparentemente com vista a diminuir a vulnerabilidade material que pudessem vir a sofrer no interior daquelas instituições, fazia com que fossem dotadas com tenças, tal como ocorreu em 1797 com Francisco de Abreu que doou 40.000 réis às suas duas filhas que professaram no convento de Nossa Senhora da Penha de França²⁹⁵. Valor mais expressivo foi o que atribuiu em 1767 Pedro Vaz a sua sobrinha, Escolástica de S. José, professa no mesmo convento, totalizando 48.000 réis por ano enquanto fosse viva²⁹⁶.

Estas doações podiam ser atribuídas com a finalidade de se realizarem obras no edifício, libertando desse modo a comunidade dessas despesas. Assim ocorreu em 1788 quando Ana

²⁹² A diminuição do período de permanência da alma no Purgatório motivou instituição de sufrágios com vista à sua libertação. O medo e a culpa que pairavam na consciência dos fiéis constituíam outros factores que motivavam tal empenho na fundação de missas. ARAÚJO, Ana Cristiana – *A morte em Lisboa...*, p. 398, 407.

²⁹³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro dos legados*, F- 99, fl. 128.

²⁹⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro dos legados*, F- 99, fl. 132v.

²⁹⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 45D, não paginado.

²⁹⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 56, não paginado.

Joaquina de Jesus deixou ao convento de Nossa Senhora da Penha de França 100.000 réis para consertar o refeitório e a despensa²⁹⁷.

Nos finais do século XVIII a comunidade dos Remédios enfrentou problemas financeiros, como se constata pela leitura de uma carta endereçada por uma religiosa ao arcebispo, em 1782, lamentando-se das dificuldades financeiras experimentadas na clausura, acusando algumas religiosas, nomeadamente a abadessa, do pouco cuidado que tinham em conter os gastos. Segundo ela, “fas a comunidade gastos superfluos, e extraordinarios nos presentes que vão para o seculo que despende a Madre Abadessa”²⁹⁸. A autora da carta, Antónia do Nascimento, pediu ao arcebispo que visitasse a instituição para corrigir os excessos que se cometiam, a bem da sobrevivência de todas. Além das informações preciosas que esta missiva nos fornece relativamente ao estado financeiro da instituição, podemos ainda suspeitar que, ao contrário do que determinavam as *Constituições* relativamente ao envio da correspondência, segundo a qual teria de passar pelo crivo da abadessa, alguma saía do convento sem que a prelada a examinasse. Só assim se justifica que no escrito analisado a abadessa fosse acusada de falta de rigor na condução da gestão do cenóbio, ao ponto de sair tal acusação daquele espaço e chegar ao conhecimento do arcebispo.

Esta nossa convicção de que no final daquele século as dificuldades financeiras do convento de Nossa Senhora dos Remédios eram uma realidade, reforça-se pelo conteúdo de uma petição que a abadessa endereçou ao arcebispo de Braga, em 1786, alegando que as obras realizadas no convento delapidaram as suas economias, pedindo-lhe que ordenasse o pagamento do piso pelas seculares no valor de 100.000 réis. No entanto, dois anos antes, em 1784, as religiosas do convento do Bom Jesus de Valença, integraram a comunidade dos Remédios, juntamente com as suas rendas. A união das duas comunidades possibilitou a anexação das respectivas receitas, pelo que seria de esperar que em termos financeiros o cenóbio conhecesse alguma prosperidade. Razão pela qual estranhamos esta atitude de pedir ao arcebispo o aumento das suas receitas. Não obstante, aquele período parece ter sido de crise na cidade de Braga, a avaliar pela diminuição

²⁹⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123,, doc. 81, não paginado.

²⁹⁸ ADB, *Gaveta das Cartas*, doc. 1137, não paginado.

das receitas que a câmara obteve em data próxima²⁹⁹. Neste mesmo período, o convento da Conceição obteve permissão para vender os bens do extinto convento de Monção³⁰⁰, pelo que pensamos que o convento dos Remédios também terá beneficiado da mesma autorização relativamente ao cenóbio de Valença, uma vez que a extinção daqueles conventos do Alto Minho e a consequente incorporação das religiosas nos dois conventos bracarenses se desenrolou no mesmo contexto.

As notícias da penúria do convento chegaram mais longe. Num manuscrito da livraria do Paço da Ajuda, em Lisboa, em 1776, relativo ao cenóbio dos Remédios, consta que a comunidade tinha oitocentos mil réis de renda e sustentava 100 freiras, razão que justificava a referida pobreza³⁰¹. Porém, segundo os dados recolhidos das despesas efectuadas com a alimentação, àquele data, a comunidade registava apenas 71 religiosas, pelo que aquele número poderá ter sido forjado, de modo a dar uma maior dimensão às dificuldades realmente sentidas, com o objectivo de receberem apoio financeiro.

Apesar da variedade de soluções financeiras de que os cenóbios dispunham, as dificuldades vividas foram uma realidade. Desde logo viam-se privados, muitas vezes, dos pagamentos das rendas a que tinham direito, pois os caseiros não as pagavam, ora porque os anos agrícolas também lhes traziam sérias dificuldades³⁰², ora usavam esses argumentos para justificarem o

²⁹⁹ De facto, por volta de 1775, a renda municipal apresentou uma quebra, tendo registado 1.946.000 réis, quando em 1760 fora avaliada em 2.401.000 réis e em 1790 alcançou 4.524.000 réis. Confira-se CAPELA, José Viriato – O Município de Braga de 1750 a 1834. O governo e a administração económica e financeira. *Bracara Augusta*. N.º 41:91-92 (1988/89). 291. Nesse mesmo período, a Ordem Terceira Franciscana de Braga registou uma quebra das receitas que resultou da diminuição dos legados e do incumprimento das obrigações dos prestamistas. Confira-se MORAES, Juliana de Mello – *Viver em penitência: os irmãos terceiros franciscanos e as suas associações, Braga e São Paulo (1672-1822)*. Braga: Universidade do Minho, 2010. p. 179. Tese de doutoramento policopiada.

³⁰⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, 109A, doc. 127, não paginado.

³⁰¹ Biblioteca Pública de Évora, *Memoria que se acha de hum Livro Manuscripto em folio encadernado em Pasta, o qual se conserva na livraria do Paço de El Rey Nosso Senhor*, doc. 33, não paginado.

³⁰² Relativamente ao mosteiro de Tibães, por exemplo, em 1779, há notícia do recurso do Abade e geral da Ordem à rainha, em virtude da falta de pagamento dos laudémios ao mosteiro. Noutros casos, os próprios caseiros manifestam a intenção de largar as terras do mosteiro por considerarem as rendas insuportáveis. Confira-se para esta matéria, OLIVEIRA, Aurélio de – A renda agrícola em Portugal durante o Antigo Regime (séculos XVII-XVIII). Alguns aspectos e problemas. *Revista de Historia Económica e Social*. N.º 6 (1980). 21, 32.

atraso do pagamento ou mesmo a falta dele. Em 1625, um dos caseiros do convento de Nossa Senhora dos Remédios dirigiu-se à abadessa desculpando-se do seu incumprimento, argumentando que o “dinheiro que he tam pouco que não ha quem o dee por pão nem por vinho nem por fazenda”³⁰³. Noutras situações, as cobranças eram impossíveis, porque os próprios devedores se recusavam a fazê-lo e nem os cobradores dos conventos tinham poder para os obrigar, como aconteceu em 1780, altura em que um dos cobradores do convento de Nossa Senhora dos Remédios, em carta dirigida à abadessa, afirmou que seria “conveniente que vossa senhoria manda-se o seu Procurador secular comunicar comigo; pois alem de eu não ter poderes para obrigar estes devedores, assim se faz preciso para a sua arrecadação ser mais prompta”³⁰⁴. Nessa mesma missiva, este homem lamentava que “hum companheiro, ainda que sem maior reflexão, mas levado só de bondade, e facilidade do seu génio em se persuadir, que as remessas de seu cunhado Dezembargador na Bahia verião a tempo”³⁰⁵, usou o dinheiro que cobrara a um dos devedores do convento em benefício próprio, esperando obter essa quantia para remeter ao cenóbio através das remessas que o seu cunhado faria chegar do Brasil. A carta foi expedida em Lisboa, em Janeiro de 1780, por Agostinho da Silva, pelo que presumimos que as dívidas de que se falam sejam a cobrança de juros, pois o cenóbio possuía alguns padrões de juro na capital.

A prelada do convento não estava alheia a todos estes inconvenientes, como deixa antever uma carta enviada pelo mesmo Agostinho da Silva, desta feita em Março do mesmo ano, começando por dizer que “não há necessidade de que vossa senhoria se mortifique, nem aumente as suas moléstias em me escrever em hum negocio, em que eu sou o mais interessado em dar alivio a vossa senhoria”³⁰⁶. Como se depreende da leitura do excerto, a abadessa deveria ter mantido uma correspondência constante com o cobrador das dívidas, a fim de se inteirar do andamento do processo de cobrança e, ao mesmo tempo, pressionar a sua arrecadação, razão pela qual o cobrador lhe pedia para esta não se aborrecer com o assunto, ao qual ele não conseguia dar uma resposta em tempo oportuno.

³⁰³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Contas*, F- 556, doc. 1969, não paginado.

³⁰⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Contas*, F- 556, doc. 1997, não paginado.

³⁰⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Contas*, F- 556, doc. 1997, não paginado.

³⁰⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Contas*, F- 556, doc. 1998, não paginado.

Movida, naturalmente, pelas dificuldades financeiras da comunidade, mas também para dar cumprimento ao zelo com que deveria tratar estas questões, para não abrir precedentes em relação ao incumprimento dos pagamentos, a abadessa procurou através dos meios de que dispunha assegurar a chegada das receitas necessárias à sobrevivência do convento³⁰⁷. Porém, por vezes, esses pagamentos também eram demorados devido a questões judiciais que se interpunham, como fica patente numa carta enviada pelo cobrador até agora referido à abadessa, a 3 de Novembro de 1787. Nessa carta dá conta do “litigio nesta corte em o juízo da chancelaria estimo muito que a composição se conclua em utilidade da sua comunidade, pois a cauza estava nos termos de haver muita demora para se concluir”³⁰⁸.

Aliada à morosidade da justiça, as comunidades tinham de contar com o zelo, ou a falta dele, que os seus procuradores e cobradores imprimiam a este officio. No caso anterior, o cobrador deu mostras de não atender atempadamente à correspondência da abadessa, desculpando-se com a sua perda no correio. A resposta demorou, porque primeiro procurou inteirar-se das despesas que entretanto tinha feito em relação às diligências necessárias para a cobrança das dívidas.

O convento da Penha de França também se viu a braços com várias dívidas. Em 1776, numa carta enviada à abadessa, por um rendeiro da comunidade, presumimos que o mesmo dava conta da dívida de que era portador, embora não especificasse o montante. Desculpava-se dessa falha, alegando a morte do pai, facto que lhe causou “muitas dispozicoins pella sua alma que tenho gasto muito e ainda me faltão alguas que ei de cumprir”³⁰⁹.

As dificuldades que estas comunidades foram enfrentando ao longo da sua existência motivaram, em determinadas situações, o pedido de ajuda financeira aos arcebispos de Braga, de forma a aliviar os seus encargos. A comunidade de Nossa Senhora da Conceição, em 1734, pediu ao arcebispo autorização para usar do real de água pago nesta cidade para fazer face às despesas

³⁰⁷ Houve situações em que as dívidas a estas instituições se acumularam, tendo os devedores, por vezes, a complacência dos cobradores das rendas, como se verificou na Misericórdia de Monção. Leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *A Misericórdia de Monção: fronteira, guerras e caridade (1561-1810)*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Monção, 2008. p. 152.

³⁰⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Contas*, F- 556, doc. 2002, não paginado.

³⁰⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Correspondência*, F- 127, doc. 541, não paginado.

das obras da igreja do convento³¹⁰. Em 1770, as religiosas voltaram a fazer o mesmo pedido, desta feita para reedificarem o convento e os dormitórios³¹¹. Não obstante, estas rogativas poderiam procurar unicamente auxílio financeiro que as libertasse desses encargos, dispondo, desse modo, das rendas da casa de uma forma mais liberta, diminuindo a pressão que, por vezes, a comunidade sentia ao nível da gestão dos seus rendimentos.

Uma outra forma de capitalizar receitas para a comunidade foi a instituição de confrarias na clausura, ainda que esta não tenha sido a verdadeira razão da sua criação. Porém, os confrades pertencentes àqueles institutos, ao pagarem as esmolos exigidas, aquando da sua inscrição e nos momentos festivos em que contribuíam para custear as diversas despesas, estavam a dotar financeiramente o cenóbio. Ainda que esse dinheiro fosse destinado ao culto e para sufragar as almas, os montantes disponíveis permitiam à comunidade, por exemplo, praticar a actividade creditícia. Não obstante, também neste particular a sua cobrança nem sempre foi regular, como atesta a abadessa do convento de Nossa Senhora dos Remédios, em 1682, ao pedir a intervenção do arcebispo para que Domingos Gonçalves pagasse o que devia à confraria do Santíssimo Sacramento.

As demais confrarias erectas naquele espaço, como a de Nossa Senhora do Rosário, faziam chegar ao convento diversas receitas, como, por exemplo “tres medidas de trigo postas no ditto convento tem pago athe o anno de 1686 a dinheiro a 300 reis a medida fica devendo meio tostão”³¹². Outros, porém, não cumpriam escrupulosamente as suas obrigações³¹³.

As confrarias aí instituídas não albergavam apenas seculares, mas também as próprias religiosas do convento que, por vezes, instituíam legados, como aconteceu em relação à confraria das Almas do Purgatório, criada em 1671 no convento dos Remédios. “Tem esta venerável

³¹⁰ AMB, *Livro de Vereações de 1727-1738*, fl. 192.

³¹¹ AMB, *Livro de Vereações de 1767-1774*, fl. 71.

³¹² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2255, não paginado.

³¹³ “João de Abreu da freguesia de Gaifar paga sete medidas de trigo core este cazeiro demanda com o Mosteiro e deve pençois atrazadas”. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Lembrança da venerável devoção das benditas Almas no Cárcere do Purgatório*, F- 480, fl. 3.

devoção sincoenta mil reis que deixou a Madre Antonia do Rozario os quoaais estão dados a rezão de juros de cinco por cento que rendem cada anno dous mil e quinhentos reis”³¹⁴.

Os diversos aspectos entretanto abordados, nomeadamente os rendimentos do empréstimo de dinheiro a juros, as rendas das propriedades e os dotes dos conventos assumem contornos mais expressivos, pelo que serão desenvolvidos separadamente.

2.3.1.1- Os empréstimos de dinheiro a juro

As três instituições por nós estudadas recorreram ao empréstimo de dinheiro como forma de multiplicar os seus rendimentos. Embora as fontes apresentem bastantes lacunas, impossibilitando-nos uma análise mais profunda do fenómeno, é possível, no entanto, caracterizar alguns contornos que esta realidade conheceu.

A comunidade de Nossa Senhora dos Remédios destacou-se pelos montantes emprestados, cujo valor suplantou aqueles que foram disponibilizados pelos outros dois cenóbios, sendo a sua actividade conhecida sobretudo ao longo do século XVIII. Não obstante, o convento de Nossa Senhora da Conceição apresenta um ritmo de celebração de contratos mais intenso, podendo, na verdade, representar ganhos mais expressivos. A tardia fundação do convento de Nossa Senhora da Penha de França, relativamente às outras duas comunidades, explica a reduzida expressão dos valores obtidos pelo crédito, bem como o ritmo menor de celebração de contratos.

A actividade creditícia desenvolvida pelas religiosas do convento de Nossa Senhora dos Remédios, sobretudo ao longo do século XVIII, constituiu uma das suas principais fontes de receita³¹⁵, a acreditar nas palavras de escritã do cenóbio que organizou o livro dos juros em 1759. Registou a escritã que “aqui está a principal renda do Mosteiro; porem he tão pouco segura, que

³¹⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Lembrança da venerável devoção das benditas Almas no Cárcere do Purgatório*, F- 480, fl. 3.

³¹⁵ Fernando de Sousa avaliou o total dos rendimentos das comunidades religiosas femininas em Portugal em 21,0% relativamente aos juros de apólices de acções, de particulares e do senado, e 13,2% em relação aos juros reais, ordinários e esmolos nos finais do Antigo Regime. SOUSA, Fernando de – O rendimento das ordens religiosas nos finais do Antigo Regime. In *Revista de História Económica e Social*. N.º 7 (1981). 21.

a não se andar sempre com o olho sobre ella, dezaparecera sem ao depois se poder apanhar de vista”³¹⁶. Razão pela qual alertava a abadessa para se certificar “se todos os contratos de que aqui se fas mensão, que ainda não estão em letigio tem a segurança devida: isto he se são vivos os Tomadores, e Fiadores, para que no cazo que os primeiros sejam mortos, obrigar aos segundos; e faltando huns e outros, obrigar então aos herdeiros, o que tudo se deve fazer logo sem demora”³¹⁷.

A responsável pela escrita dos assuntos da casa assumia que o crédito era uma actividade tão rentável quanto falível. Ou seja, ela representava a principal riqueza da comunidade, mas se o cuidado em verificar o vencimento e a cobrança dos juros, assim como se os contraentes ou os fiadores estavam em condições de satisfazer as suas obrigações não fosse acautelado, contribuiria para uma rápida decadência da saúde financeira do cenóbio, razão pela qual depreendemos que grande parte do seu capital estaria empenhado em crédito. A mesma religiosa alertava para a necessidade de se verificar o cumprimento dos prazos do pagamento dos juros “pois nesta demora perde muito o Mosteiro, e nella se não libra vossa senhoria do peccado mortal”³¹⁸. A gestão danosa dos bens do convento representava, portanto, uma atitude pecadora, pelo que era necessário o maior empenho na sua consecução.

Essa preocupação era tanto mais real quanto motivou a organização de alguma informação relativa aos contratos celebrados num livro, para que mais facilmente se pudesse consultar e organizar as respectivas cobranças, bem como verificar os contratos cujas cláusulas não estavam a ser satisfeitas para, a partir daí, tomar as diligências necessárias e fazer chegar os juros ao convento. No prólogo do mesmo livro, a escritã deixou um conjunto de advertências para observar relativamente à gestão deste negócio, nomeadamente em relação às anotações que deveriam ser

³¹⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos contratos de dinheiro a juro*, F- 456, fl. 1.

³¹⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos contratos de dinheiro a juro*, F- 456, fl. 1.

Foram diversas as instituições que fizeram destas práticas a sua principal fonte de receita. Nas primeiras décadas do século XVIII, 88% das receitas da Ordem Terceira Franciscana bracarense provinham dos juros. Leia-se MORAES, Juliana Mello – *Viver em penitência...*, p. 177. Na Santa Casa da Misericórdia de Guimarães, no século XVIII, esse valor ficou nos 79%. Consulte-se COSTA, Américo Fernando da Silva – *A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães 1650-1800 (caridade e assistência no meio vimaranense nos séculos XVII e XVIII)*. Guimarães: Santa Casa da Misericórdia de Guimarães, 1999. p. 148.

³¹⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos contratos de dinheiro a juro*, F- 456, fl. 1.

feitas junto à referência de cada contrato, de modo a indicar o pagamento dos juros, a entrada do processo em tribunal, ou o fim do mesmo, bem como as hipotecas entretanto efectuadas.

Também João Alves Vieira, reitor de S. Miguel de Taide, e António Alves Vieira, reservatário da mesma igreja, declaravam, em 1739, que este convento era “hum dos mais opulentos do Reyno que só de dinheiro a juro trazem mais de quarenta mil cruzados”³¹⁹.

Questionamo-nos, no entanto, por que razão a organização de um assunto tão importante para a sobrevivência da comunidade só foi feita em 1759. Estaria a comunidade perante um elevado grau de incumprimento dos contratos celebrados ao ponto de merecer especial atenção a sua correcta organização? Efectivamente, a aparente desorganização da documentação relativa a este assunto, a avaliar pela necessidade de compilar toda essa informação, dada a ausência de um livro onde se registassem esses movimentos, leva-nos a pensar que se terá traduzido na incapacidade de cobrar correctamente os réditos que lhes eram devidos, como, aliás, se verificou em muitas outras instituições no mesmo período.

Efectivamente a actividade creditícia foi um dos mecanismos financeiros mais apetecíveis pelas instituições da Época Moderna, dada a relativa facilidade de se concretizar, as poucas despesas que implicavam e a alta rentabilidade que proporcionava³²⁰, ainda que fosse uma prática condenada pelas leis do reino e da Igreja³²¹.

No entanto, não deixou de ser uma grave dificuldade a cobrança dos juros vencidos de cada contrato que, por vezes, motivava o recurso à justiça, acarretando despesas consideráveis³²². Este facto poderia, inclusive, pôr em causa a sustentabilidade financeira dessas instituições. A falibilidade destas receitas fez com que alguns cenóbios alterassem a sua política de multiplicação das receitas, preferindo, por exemplo, investir em propriedades urbanas das quais resultavam

³¹⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fl. 631v.

³²⁰ Consulte-se a este propósito ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*. Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa e Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000. p. 488.

³²¹ As ordenações filipinas e os decretos saídos do IV Concílio Provincial Bracarense de 1566 proibiam a prática creditícia. Leia-se a este propósito RIBEIRO, António Magalhães da Silva – *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana Foz do Lima...*, vol. I. p. 408-411.

³²² Leia-se RIBEIRO, António Magalhães da Silva – *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana Foz do Lima...*, vol. I. p. 339.

rendas mais seguras e com uma periodicidade mais frequente, fortalecendo as suas finanças, na medida em que diminuía a sua exposição a riscos financeiros que poderiam ser fatais à instituição³²³.

Embora não seja o caso de nenhuma das instituições por nós estudada, muitas outras ter-se-ão obrigado a este tipo de operações devido às condicionantes proporcionadas pela área geográfica da sua implantação. As zonas em que a actividade agrária assumia proporções menos relevantes, nos casos das grandes cidades, a falta das rendas da terra ou a sua expressão diminuta terão obrigado as religiosas a socorrerem-se do crédito. O momento da implantação destas comunidades também influenciou a natureza das suas receitas. A tardia fundação, afastava estes cenóbios do acesso à maior parte das propriedades, tendo de se socorrer de outros meios, dos quais o crédito era o que mais facilmente se apresentava³²⁴.

Os destinatários dos empréstimos do convento de Nossa Senhora dos Remédios foram diversos. Desde particulares, nomeadamente fidalgos, como, por exemplo, o conde de Barcelos, mulheres viúvas, religiosos responsáveis pelo governo de mosteiros, ou simplesmente padres de paróquias e até a Junta do Comércio da cidade de Lisboa. Estes foram os diversos contraentes identificados. Também os montantes variaram imenso, desde quantias menos elevadas de um conto e seis centos mil réis, até um total de 17 mil cruzados, em datas por nós desconhecidas.

Num universo de 145 contratos, celebrados sobretudo no século XVIII³²⁵, deparámo-nos com uma incidência maior na segunda metade deste período, para a qual contabilizámos um total de 104 contratos³²⁶. Não será de excluir a existência deste tipo de operações financeiras nos séculos

³²³ A propósito da inversão das estratégias financeiras das comunidades femininas nos finais do século XVIII consulte-se CERVANTES BELLO, Francisco Javier – Los capitales de los conventos de mujeres en la Puebla de Los Angeles durante el siglo XVIII y principios del XIX. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo I. p. 192-194.

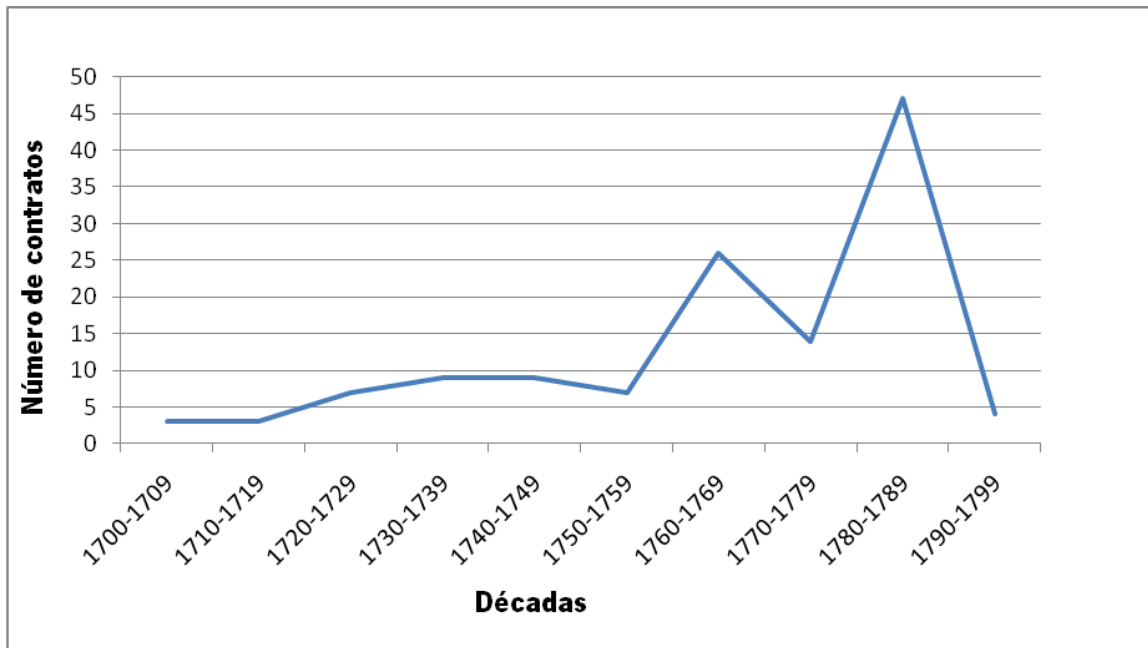
³²⁴ Consulte-se a este propósito SORIANO TRIGUERO, Carmen – La propiedad inmobiliaria de los conventos femeninos madrileños en el siglo XVIII. *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 24 (2000). 15-16.

³²⁵ Registámos apenas dois contratos celebrados no século XVII, um em 1620 e outro em 1631.

³²⁶ Esta tendência parece contrariar o declínio sentido por diversas instituições religiosas neste período, agravadas pelas leis desamortizadoras de Pombal. MONTEIRO, Nuno Gonçalo – O endividamento aristocrático (1750-1832): alguns aspectos. *Análise Social*. N.º 27 (1992). 276.

anteriores, como fica patente pela existência de dois contratos celebrados no século XVII, no entanto, a inexistência de fontes para esse período impossibilita-nos de avaliar a sua expressão.

Gráfico 3 – Ritmo de celebração de contratos de empréstimo de dinheiro a juro do convento dos Remédios (1700-1799)



Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos contratos do dinheiro a juros*, F- 456 e F- 457.

Apesar do rigor das informações que a escritã recomendava, as referências aos contratos entretanto feitos pecam pela falta de dados. Nem todos elucidam em relação à taxa de juro cobrada, nem sobre a existência dos fiadores e a sua identificação e eventuais hipotecas. Porém, dos registos analisados, verificámos que a taxa de juro, quando explícita, era quase sempre de 5%, registando-se seis casos em que a taxa foi de 3% e um a 3,5%. À medida que nos aproximamos do final do século XVIII, a taxa de juro tende a fixar-se nos 4%, sobretudo a partir da década de 80 daquele século³²⁷. De ressaltar que as fontes não se referem aos contratos em si, mas apenas uma súmula dos mesmos, registada pela escritã que já referida.

³²⁷ Outras instituições cobravam valores de 5%, agravados para os 6,25% em situações de atraso superior a três meses, como foi o caso das Carmelitas de Aveiro. Valores que se distanciam dos 3% apontados por Nuno Gonçalo

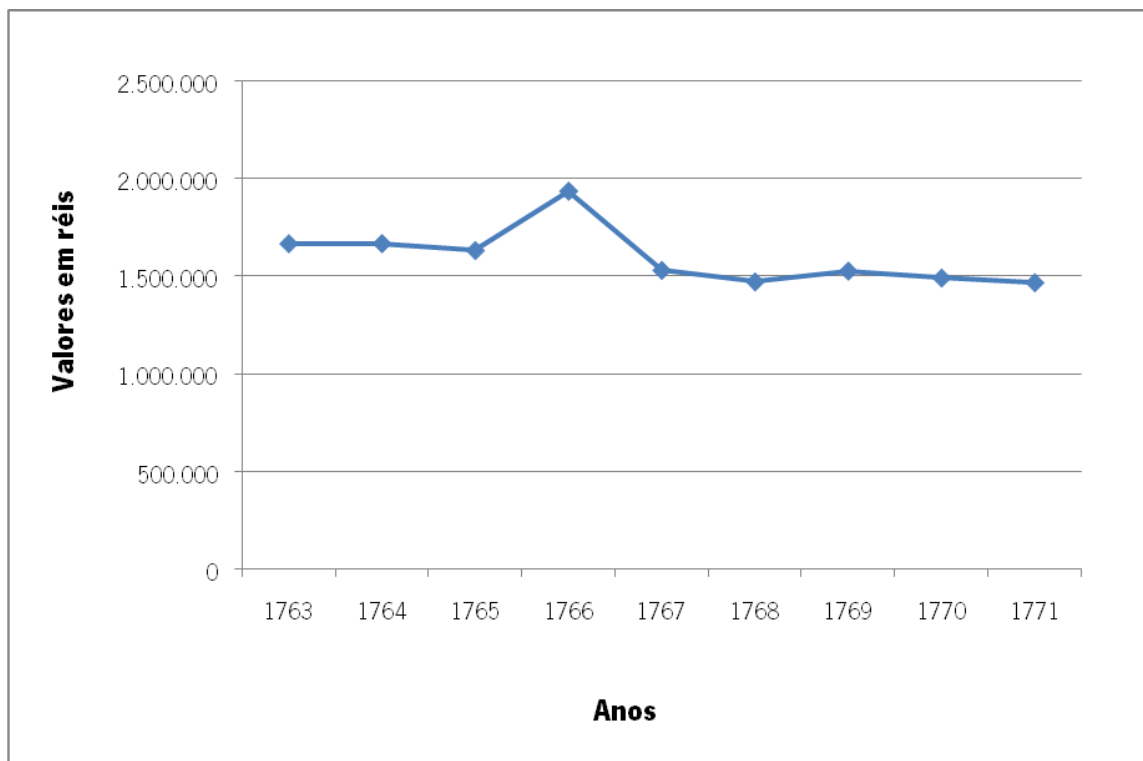
As razões subjacentes à realização destes empréstimos são-nos desconhecidas³²⁸, à exceção de duas situações que explicitam que o empréstimo em causa seria para pagar os dotes das filhas dos contraentes que, curiosamente, ingressariam no mesmo cenóbio a que recorreram financeiramente³²⁹. A instituição desenvolveu mecanismos que asseguraram a entrada de noviças, mesmo quando os seus familiares não dispunham dos meios financeiros necessários, numa tentativa de capitalizar ingressos que, a médio prazo, se traduziriam em ganhos monetários e em prestígio social.

Monteiro para o final do Antigo Regime, praticados pelas instituições religiosas e assistências, em virtude da subida dos rendimentos agrícolas. A propósito dos valores das taxas de juro praticados pelas Carmelitas de Aveiro leia-se AMORIN, Inês – Património e crédito: Misericórdia e Carmelitas de Aveiro (séculos XVII e XVIII). *Análise Social*. N.º 41 (2006). 712. Em relação aos valores de 3% referenciados por Nuno Gonçalo Monteiro, consulte-se MONTEIRO, Nuno Gonçalo – O endividamento aristocrático..., p. 265. Isabel dos Guimarães Sá estabeleceu uma taxa de 5% a 6% relativamente aos juros cobrados pelas Misericórdias. Confira-se SÁ, Isabel dos Guimarães – *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001. p. 51.

³²⁸ Para o convento das Carmelitas de Aveiro, Inês Amorim, através da análise das datas referentes à celebração dos contratos e dos montantes emprestados, apontou como causa subjacente à sua realização: a necessidade de dinheiro em vésperas das colheitas, associando-a às conjunturas agrícolas anuais.

³²⁹ Esta realidade foi mais frequente no convento da Encarnação do Funchal. Confira-se GOMES, Eduarda Maria de Sousa – *O convento da Encarnação do Funchal. Subsídios para a sua história (1660-1777)*. Funchal: Secretaria Regional de Turismo e Cultura e Centro de Estudos de História do Atlântico, 1995. p. 85.

Gráfico 4 – Montantes recebidos em juros pelo convento dos Remédios (1763-1771)



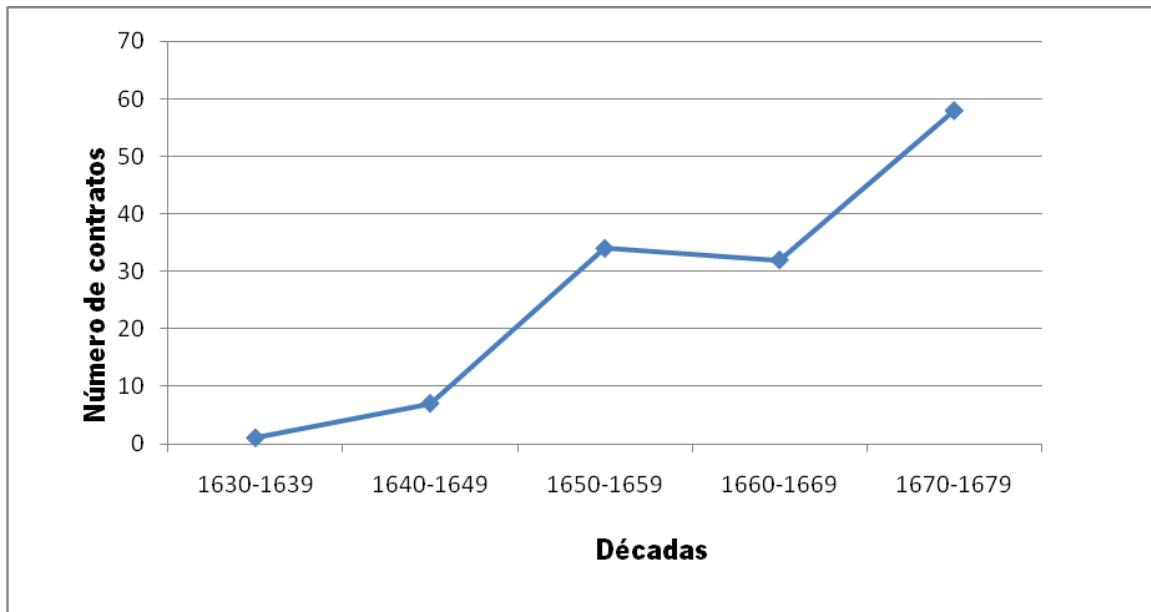
Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos juros e rendas*, F- 475.

A proveniência daqueles que recorriam ao crédito assumiu uma extensão geográfica considerável. Em primeiro lugar figurava a região do Minho, com destaque para a cidade de Braga, seguida das vilas de Valença e Monção. As terras de Basto também figuram nesse quadro geográfico. Mas a concessão de crédito alargava-se a outras regiões, estendendo-se até Coimbra, Alcobaça e Lisboa, ainda que estas últimas localidades assumam expressões mais débeis em relação às primeiras. O poder financeiro da instituição era assaz conhecido num espaço geográfico amplo, pelo que terá, certamente, contribuído para a sua afirmação numa escala que ultrapassa a localidade onde se inseria.

Bem elucidativo do movimento creditício foi a actividade desenvolvida pelas religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição durante o século XVII. Entre 1635 e 1673, contabilizámos 134 contratos de empréstimos de dinheiro a juro, movimento esse que se mostra bem mais dinâmico quando comparado com aquele que conhecemos para o convento dos Remédios que se estendeu por todo o século XVIII, numa altura em que os conventos se

encontravam em crise. A tardia implantação deste cenóbio em relação aos dos Remédios poderá explicar este facto, na medida em que as rendas fundiárias terão assumido um menor significado.

Gráfico 5 – Ritmo da celebração de contratos de empréstimo de dinheiro a juros do convento da Conceição (1630-1679)



Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro dos contratos do dinheiro dado a juro*, F- 70.

Igualmente parcas se mostram as fontes, porque nem sempre revelam se havia ou não fiadores e hipotecas, e raramente nos informam da taxa de juro cobrada. No entanto, o valor de 5% é aquele que figura quando a fonte refere este dado. Uma outra lacuna das fontes, à semelhança do que ocorreu com as que analisámos para o convento de Nossa Senhora dos Remédios, prende-se com o prazo que o contrato estabeleceria para que o contraente satisfizesse o total emprestado, ainda que em alguns contratos se registre o seu término e se dê conta da satisfação do pagamento dos honorários devidos.

Como já afirmámos, a liquidez financeira destas instituições advinha de inúmeras receitas, nomeadamente dos sufrágios instituídos. Em 1721, o convento de Nossa Senhora da Conceição fez uso de cinquenta mil réis da confraria de Nosso Senhor Jesus Cristo da Agonia, instituída no seu claustro, para os pôr a render a uma taxa de 5%. Em 1739, da mesma confraria, foram postos a render trezentos mil réis, “cuio rendimentos delles será apellicado pera o precizo da festa

e veneração do Altar do mesmo senhor da Agonia”³³⁰. As religiosas punham, assim, a actividade creditícia ao serviço da devoção. Noutras situações, era a própria comunidade que se servia desses montantes, cujo juro era pago pelas religiosas, como ocorreu em 1739, quando se socorreram de quarenta mil réis da confraria de Nossa Senhora do Vale, instituída naquela comunidade, “pera sarta comviniencia deste dito seu convento”³³¹. Ou seja, estamos perante empréstimos internos, que a comunidade não rejeitava de se servir deles quando as necessidades assim o exigiam³³². Nestes casos, estas operações assumiam uma vertente de receita para a instituição e, ao mesmo tempo, de despesa, pois seria dos rendimentos do convento que os juros seriam satisfeitos. Noutras situações, conhecemos mesmo o recurso ao crédito destas religiosas a entidades exteriores, como, por exemplo, a Santa Casa da Misericórdia de Braga³³³. Porém, as próprias religiosas, à semelhança do que ocorria com os restantes contraentes, não cumpriam os pagamentos devidos à instituição, contribuindo para a sua ruína financeira. As dívidas desta comunidade à confraria da Santíssima Trindade, instituída no convento de Nossa Senhora da Conceição, ascenderam aos 401.700 réis, mais os juros deste montante desde 1760³³⁴. No entanto, desconhecemos a data em que este registo foi efectuado, para podermos avaliar o período de tempo em que a comunidade incorreu em incumprimento.

Bem mais modestos se mostram os montantes emprestados pela comunidade de Nossa Senhora da Conceição, comparados com os que conhecemos para o convento de Nossa Senhora dos Remédios. Desde um valor mínimo de 1000 réis até um máximo de 1000 cruzados, que foram emprestados a pessoas que desempenhavam as mais diversas responsabilidades na

³³⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Igrejas*, F- 118, doc. 1037, não paginado.

³³¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Igrejas*, F- 118, doc. 1040, não paginado.

³³² Outras instituições que praticaram empréstimos, as Santas Casas da Misericórdia, registaram, igualmente, um recurso interno ao crédito, à semelhança do que detectámos para este cenóbio, bem como o incumprimento na satisfação dos contratos. Consulte-se a este propósito ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, p. 483. SÁ, Isabel dos Guimarães – *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal...*, p. 52.

³³³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Igrejas*, F- 118, doc. 1040.

As irmandades e associações religiosas tornaram-se importantes agentes de crédito na Época Moderna. Leia-se MORAES, Juliana Mello – *Viver em penitência...*, p. 183.

³³⁴ ANTT, Ordem da Conceição de Maria, Nossa Senhora da Conceição de Braga, *Livro das penções da Madre Abbadessa D. Catharina Theresa de S. Bento e da Escrivã Maria Benta do Ceo*, Livro 1, fl. 58.

sociedade. Desde mercadores, estalajadeiros, alfaiates, sapateiros, tesoureiros da mitra de Braga, religiosos e religiosas da própria instituição. A própria dimensão desta comunidade era menor, pelo que a riqueza disponível para gerar novas receitas não assumiria as proporções que se conhecem para o convento de Nossa Senhora dos Remédios. Porém, uma análise mais atenta permite pensar que, se a atribuição do crédito ocorreu a um ritmo mais intenso, em termos reais os ganhos poderão ter sido superiores aos capitalizados pelo convento de Nossa Senhora dos Remédios. Não podemos, no entanto, firmar categoricamente esta aceção na medida em que carecemos de dados para analisar os totais relativos aos ganhos obtidos através dos juros. Este exercício ficou comprometido pelo desconhecimento do término dos contratos, bem como da taxa de juro aplicada a muitos outros.

Embora nos contratos por nós conhecidos não conste qualquer operação financeira deste género com a Junta de Comércio de Lisboa, tal como acontecera para o convento de Nossa Senhora dos Remédios, sabemos, no entanto, que em 1704 se cobraram 245.760 réis àquela entidade, em virtude do empréstimo de oito centos réis a uma taxa de juro de 5%³³⁵. No entanto, os valores não estão correctos, na medida em que o montante emprestado segundo o juro definido não totalizaria semelhante soma, a não ser que esse valor se reporte aos juros de mais do que um ano. Verificámos que também esta instituição se expandiu para fora da sua zona de implantação no que diz respeito aos negócios creditícios. E a dimensão espacial que separava as duas cidades pode ter originado dificuldades de obtenção do dinheiro a cobrar em tempo oportuno, como fica claro numa missiva enviada pelo procurador do convento em Lisboa, em 1736, em que aquele dava conta da “falta de portadores para essa cidade tem sido cauza da minha demora”³³⁶.

Uma outra vertente de análise prende-se com a origem social dos contraentes de ambas as instituições até ao momento abordadas. O convento de Nossa Senhora dos Remédios apresentava uma “clientela” melhor posicionada socialmente, razão pela qual, em princípio, os próprios

³³⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 861, não paginado.

A taxa de juro variou entre 4% e 6,25% até 1757, altura em que se fixou, pelo alvará de 17 de Janeiro daquele ano, em 5%. Leia-se ROCHA, Maria Manuela; SOUSA, Rita Martins – Moeda e crédito. In LAINS, Pedro; SILVA, Álvaro Ferreira (orgs.) – *História Económica de Portugal 1700-2000. Século XVIII*. vol. 1. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2005. p. 225.

³³⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 865, não paginado.

montantes disponibilizados eram maiores, na medida em que os devedores não só teriam necessidade de maior financiamento de acordo com as despesas que necessitavam efectuar, bem como maior capacidade de ressarcir a instituição³³⁷.

Mais uma vez nos deparámos com o desconhecimento do destino dos montantes emprestados, à excepção daqueles que foram solicitados pelas religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição. Nesse caso, estamos, invariavelmente, perante cinco situações de compra de uma cela por parte de cada uma das religiosas, uma no ano de 1670 e as outras quatro em 1671.

Para lá da questão associada à personalização e privatização do espaço que se pretendia comunitário, da qual não nos ocuparemos de momento, fica patente a existência do poder de compra que as religiosas mantinham na clausura e que, certamente, contribuiu para a multiplicação dos frutos essenciais à sua sustentabilidade.

Uma outra diferença encontrada nos contratos de crédito desta comunidade refere-se ao facto de neles figurar a indicação de o juro ser pago duas vezes no ano. Este mecanismo facilitaria os devedores, que assim veriam o seu esforço financeiro menos pesado e, por outro lado, possibilitava ao convento amealhar frequentemente as parcelas a que tinha direito, dispondo mais rapidamente de liquidez financeira para satisfazer as suas despesas ou, inclusive, voltar a aplicar financeiramente esses montantes³³⁸. Porém, dos contratos analisados, apenas um especifica o pagamento faseado em dois momentos de acordo com o previsto, sendo que todos os outros registavam pagamentos anuais, não satisfazendo as condições estabelecidas. Porém, também não existe indicação do agravamento dos honorários por parte do convento pelo não pagamento faseado conforme estava previsto, nem o recurso à justiça pelo incumprimento das cláusulas do

³³⁷ Nuno Gonçalo Monteiro associou o endividamento da aristocracia às necessidades de consumo e de prestígio social. Esta acepção refere-se à aristocracia de corte. Porém, e por analogia, a fidalguia da província necessitava, à medida do estatuto de que era portadora, de idênticos mecanismos de representação social, o que terá provocado, igualmente, necessidade de endividamento. MONTEIRO, Nuno Gonçalo – O endividamento aristocrático..., p. 264.

³³⁸ As Carmelitas de Aveiro procuravam aplicar o capital obtido por meio do pagamento dos juros em novos empréstimos, considerando o dinheiro perdido caso tal não se verificasse. Por vezes, algum desse capital era utilizado para o consumo interno ou para fazer obras no edifício. Neste caso, o dinheiro era considerado consumido. AMORIM, Inês – Património e crédito..., p. 712.

contrato. A justiça era cara, lenta e as instituições procuravam fugir dela, accionando-a apenas quando era muito elevado o montante, havia muitos incumprimentos e precisavam do dinheiro.

Embora saibamos que estes mecanismos financeiros trouxeram, por vezes, graves dificuldades às instituições que a eles recorreram, fruto das dificuldades da cobrança dos empréstimos³³⁹, apenas registámos um contrato em que figura o registo expresso de que os juros se encontravam por pagar³⁴⁰.

A cidade de Braga assume-se como a localidade de origem da maior parte dos contraentes, seguida dos concelhos de Vila Verde, Barcelos e Caminha. Embora uma grande parte dos contratos não refira a proveniência do contraente, pelos dados que nos foram dados a conhecer, constatámos que a amplitude geográfica onde os empréstimos deste cenóbio chegavam era bem mais circunscrita do que aquela que identificámos para o convento de Nossa Senhora dos Remédios.

Bem mais parcos em informação são os contratos realizados pela comunidade de Nossa Senhora da Penha de França. Através dos 24 casos estudados não é possível conhecer a ocupação daqueles que recorreram ao crédito da instituição, bem como a data em que os negócios foram celebrados. Porém, e tendo como referência a data da fundação deste convento, será de admitir que a sua actividade creditícia se desenrolou a partir da década de 20 do século XVIII. Fica-nos, apenas, a informação relativa aos montantes, que variaram entre 20.000 réis e 1.600.000 réis, cobrados a uma taxa de juro de 5%. Comparativamente com as duas instituições referidas anteriormente, estes valores assumem montantes mais baixos, gerando, por conseguinte, lucros menores. Por outro lado, a instituição corria um risco bem menor em relação às hipotéticas perdas resultantes do incumprimento dos contratos. Braga, Barcelos, Amares, Monção, Guimarães e Murça foram as localidades referidas quanto à proveniência dos contraentes. Não obstante, nuns apontamentos avulsos relativos a esta instituição conseguimos perceber que o empréstimo de dinheiro também era feito entre instituições religiosas. Em 1721, a comunidade da Penha de França, à altura ainda recolhimento, recebeu “coatro mil reis de juros

³³⁹ O incumprimento do pagamento de juros por parte dos subscritores, bem como o recurso à justiça em situações de dívida dos contraentes onerava este tipo de operações financeiras. Confira-se RIBEIRO, António Magalhães da Silva – *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana Foz do Lima...*, vol. 1, p. 339.

³⁴⁰ Esse contrato foi celebrado por Francisco de Cerqueira, de Braga, em 1657, no montante de 100.000 réis.

de sem mil reis que as madres do dito recolhimento trazem as religiosas do real convento de santa clara de vila do conde”³⁴¹.

Apesar de a informação ser lacunar, as fontes revelam-nos com maior frequência um dos problemas vividos pelas instituições que recorriam à atribuição de crédito como meio de multiplicar as suas fontes de receita, sobretudo nos finais do século XVIII. Referimo-nos às dificuldades da cobrança de juros. Como afirmámos até aqui, as duas primeiras instituições por nós analisadas não mostraram que esse problema as tivesse afectado de sobremaneira. Contrariamente, os dados que possuímos para a Penha de França revelam cinco contratos em que as dívidas são referidas e, num deles, dá-se por perdida qualquer esperança da sua cobrança uma vez que “faleceu este divisor e não tem por onde se possa pagar a divida e se julga perdido este dinheiro”³⁴². Embora fosse comum a existência de fiadores e até da hipoteca dos bens dos contraentes, pela descrença revelada no apontamento que figura no contrato referido, talvez seja de concluir que neste caso tais seguranças não tenham sido acauteladas no momento da celebração do negócio³⁴³. Efectivamente, em nenhum contrato analisado figura qualquer fiador, nem é dada nenhuma informação sobre eventuais hipotecas para garantir o pagamento da dívida em situações anómalas.

Se estes cinco contratos não são expressivos, a sua proporção em relação ao total por nós conhecido revela uma elevada taxa de incumprimento das obrigações que este tipo de compromissos impunha, correspondendo a 20,8%.

As diversas instituições analisadas fizeram do crédito mais um dos seus mecanismos geradores de rendimentos, actuando num meio social e geográfico diverso. Característica particular reporta-se à flexibilidade que adoptaram quando através desta estratégia procuraram assegurar a própria entrada de novas candidatas, aquando do financiamento do dote, ou até ao nível da criação de comodidades internas, como se constata pela venda de celas às religiosas.

³⁴¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Cartas*, F- 126, fl. 352.

³⁴² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Cartas*, F- 126, doc. 346, fl.11. Este contrato refere-se a um empréstimo de 210.000 réis celebrado entre o convento da Penha de França e Favião de Araújo, em data por nós desconhecida.

³⁴³ O crédito malparado e a apropriação de capitais das Misericórdias, no século XVIII, esteve na origem, em alguns casos, da sua decadência financeira. Consulte-se SÁ, Isabel dos Guimarães – *Quando o rico se faz pobre...*, p. 84.

Geradores de receitas, os empréstimos eram também a causa da ruína financeira das instituições, devido ao incumprimento dos contratos. Estas comunidades, sobretudo a de Nossa Senhora da Penha de França, parece ter cometido graves falhas ao nível da celebração destes instrumentos de crédito, pois não recorria a fiadores credíveis que pudessem suprir as dívidas. Tal convicção resulta do facto de cinco contratos daquela instituição serem dados como perdidos em relação à cobrança das dívidas, sem que tenhamos conhecimento dos procedimentos a adoptar para evitar tal situação, nomeadamente a hipoteca dos bens dos contraentes³⁴⁴. Podemos, contudo, estar perante lacunas das fontes que, dessa forma, não nos revelam essas informações.

2.3.1.2 – Os contratos de dote

Aceder aos espaços monásticos femininos só era possível mediante a reunião de um conjunto de condições morais, sociais e económicas. A clausura pressupunha a existência de mecanismos de auto-sustento cuja ausência impossibilitava a prossecução daquele princípio.

À semelhança do casamento terreno, em que o pai da jovem que contraía matrimónio tinha de satisfazer monetariamente a família do noivo, também no âmbito do casamento celestial essa obrigação se impunha.

Uma das primeiras soluções que os conventos foram obrigados a adoptar foi a entrega do dote por cada uma das candidatas, ou pelos seus familiares, mais concretamente, ainda que, como já vimos, não fosse suficiente para assegurar a sobrevivência económica do cenóbio.

Embora a sua criação tenha sido anterior ao Concílio de Trento, foi após esta reunião da Igreja que este se tornou prática obrigatória³⁴⁵. Esse uso permitia arrecadar somas monetárias que, por vezes, eram essenciais para a compra de bens de raiz ou, inclusive, de empréstimos a juro,

³⁴⁴ As hipotecas dos bens imóveis dos devedores e dos fiadores serviam para segurar o contrato, revertendo, por vezes, esses bens, para o convento, como forma de saldar a dívida. Essa era outra das modalidades que permitia a constituição do património destas comunidades. AMORIM, Inês – Património e crédito..., p. 712.

³⁴⁵ O capítulo I das *Constituições Gerais* franciscanas determinava que não “será recebida Noviça em quanto se nam fizerem as escrituras do dote competente”. *CONSTITUIÇOENS...*, p. 70.

multiplicando, dessa forma, as rendas destas casas³⁴⁶. Esses montantes eram entregues pelos dotadores à comunidade religiosa e não particularmente à candidata visada que, aliás, estava arredada de qualquer acto respeitante à celebração destes instrumentos notariais, já que a *Regra* a impossibilitava de possuir bens próprios, para que o montante arrecadado com os dotes e demais proventos financeiros fosse disposto ao serviço de todas³⁴⁷. A fórmula dos mesmos era invariável e referia cada dotador que “prometera e dotara ao dito mosteiro e relligiosas delle”³⁴⁸.

Como se pode constatar, a candidata nem sequer era mencionada quanto ao compromisso estabelecido entre as partes. A esta exigia-se, apenas, que cumprisse o seu ano de noviciado segundo as orientações que lhe seriam dadas para poder professar e selar, em definitivo, o compromisso entre o dotador e o cenóbio³⁴⁹. O contrato era celebrado, da parte do convento, pela abadessa, deputadas e conciliárias e, da parte de fora, pelo dotador ou seu procurador, o depositário do dote, o notário e as testemunhas. As grades que separavam os diversos contraentes marcavam a existência de dois mundos cujas obrigações eram distintas segundo as cláusulas destes contratos. Este procedimento legal visava a sua validade jurídica, para que as cláusulas constantes nos contratos não fossem questionadas futuramente.

Como a entrada num convento obrigava a este pagamento, nem todas as famílias que desejavam mandar as suas filhas para estas instituições o podiam fazer. Desta forma, o pagamento do dote funcionava como um mecanismo de selecção social. O acesso àqueles espaços não estava ao alcance de qualquer família, na medida em que exigia avultadas somas

³⁴⁶ Leia-se MARTI ALEMANY, Francisca e MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Federico – La dote como regulador de las rentas conventuales y del patrimonio familiar. Siglos XVIII-XX. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 606.

³⁴⁷ O capítulo V das *Constituições Gerais* estabelecia que “a propriedade, & domínio de tudo pertence, & ha de estar na cabeça dos Conventos, & não das Freiras particulares, que fizerão voto de pobreza”. *CONSTITUIÇÔENS...*, p. 95.

³⁴⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 558, doc. 2102, fl. 1v.

³⁴⁹ Os dotes de casamento terreno, nomeadamente aqueles que eram atribuídos pelas Misericórdias, também relegavam o papel da mulher para segundo plano, sendo entregue o montante estipulado ao marido da candidata. Leia-se a este propósito ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – Casadas com trigo e cevada. Os dotes de órfãs da Misericórdia de Portel no século XVIII. *Faces de Eva*. N.º 20 (2008). 66.

financeiras, pelo que só os membros da nobreza, da burguesia e dos ofícios poderiam satisfazer³⁵⁰. Daí que os claustros tenham sido povoados por aqueles estratos sociais, como já ficou demonstrado, ficando arredados dos mesmos os elementos que ocupavam os estratos sociais mais baixos da sociedade³⁵¹. Outros mecanismos selectivos relacionavam-se com a capacidade de leitura e de escrita que as religiosas deveriam possuir de modo a poderem recitar as orações, a aprenderem os cânticos e a poderem organizar toda a escrita necessária à administração do cenóbio³⁵². Sabemos, porém, que nem todas as religiosas exerciam esses cargos, pelo que o domínio daquelas competências não se devia generalizar a toda a população conventual. Quando tal não se verificava, essa diferença deveria contribuir para acentuar as desigualdades que dentro dos claustros se desenhavam, nomeadamente no que respeita ao valor do dote que cada uma apresentava, bem como aos demais objectos que as acompanhavam, como veremos.

Os montantes exigidos às famílias das candidatas a freiras variavam segundo a casa religiosa em questão e a época em que o mesmo era acordado. Outros factores podiam, porém, fazer variar aqueles valores, como a existência de familiares no mesmo cenóbio ou até os dotes musicais de que as candidatas eram portadoras³⁵³. Porém, a fixação dos seus montantes não estava à mercê da vontade das religiosas. Estas teriam de respeitar a soma estipulada pelo prelado da diocese ou pelo provincial da ordem³⁵⁴.

³⁵⁰ O estatuto de órfã da casa ou do número do recolhimento do Anjo do Porto estava reservado às filhas da nobreza que não tinham o poder económico necessário para poderem ser freiras. Consulte-se JESUS, Elisabete Maria Soares de - *Poder, caridade e honra...*, p. 120. Os recolhimentos apresentavam-se, portanto, como sucedâneos dos conventos, acolhendo uma parte da população que se via impossibilitada de ingressar na clausura conventual.

³⁵¹ Leia-se BURGO LOPEZ, M. *Conception – Política económica y gestion administrativa en las entidades monásticas femeninas...*, p. 570.

³⁵² Consulte-se BARREIRO MALLON, Baudilio – *El monacato femenino en la edad moderna. Demografía y estructura social...*, p. 67.

³⁵³ Em 1654, Serafina Carvalho pagou 200.000 réis de dote, metade do que normalmente se entregava, em virtude de possuir conhecimentos relativos ao manejo da harpa. Leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dotes de freiras no mosteiro de Nossa Senhora da Conceição...*, p. 120-121. Nos casos dos conventos femininos de Zamora, no século XVII, as religiosas portadoras de dotes musicais estavam isentas do pagamento do dote e demais propinas. Consulte-se LORENZO PINAR, Francisco Javier – *Conventos femeninos y vida religiosa en la ciudad de Zamora...*, p. 107.

³⁵⁴ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 134.

Estes aspectos hierarquizavam, ainda, as diversas instituições religiosas que, segundo a qualidade social das suas habitantes, se posicionavam numa escala cujo acesso só era possível mediante o preenchimento de determinados requisitos, sobretudo sociais e económicos³⁵⁵. A diferença do montante a satisfazer repercutia-se na representação simbólica do instituto e, necessariamente, na população recolhida. Naturalmente que as religiosas dos conventos onde esses valores eram mais elevados pertenciam a estratos melhor posicionados socialmente.

Os valores conhecidos para os dotes atribuídos conheceram montantes muito díspares entre os séculos XVI e XVIII, no que se refere ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, não revelando uma linearidade na sua evolução quantitativa, ou seja, as oscilações detectadas demonstram que aqueles valores ora subiam, ora desciam, ainda que, de uma forma geral, seja possível conhecer uma tendência ascendente. O primeiro contrato de dote conhecido data de 1587, através do qual o dotador se comprometeu a atribuir à instituição um valor de 100.000 réis. Passados dez anos, o valor triplicou e nos inícios do século XVII acendia aos 320.000 réis, valor que se manteve até aos inícios da década de 20 daquele século, altura em que se fixou nos 400.000 réis. Este último número expressa a importância monetária despendida pelos dotadores até aos finais daquele século, ainda que pontualmente tenham surgido dotes com montantes variáveis³⁵⁶.

Igualmente variáveis foram os dotes exigidos pelo convento de Nossa Senhora da Conceição. Embora no século XVII tenham registados valores de 300.000 réis, até cerca de 1675, sendo a partir daí mais frequente o valor de 400.000 réis³⁵⁷, para o século XVIII os montantes variaram entre 800.000 réis e um conto e duzentos mil réis, sem que seja possível perceber a tendência que os mesmos assumiram, tal é a variação conhecida³⁵⁸. Porém, a partir da década de 40 do

³⁵⁵ Veja-se OLIVAL, Fernanda e MONTEIRO, Nuno Gonçalo – Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal..., p. 1219.

³⁵⁶ Em 1622 surgiu um montante de 1.200.000 réis. Em 1629, um outro dote atingiu a importância de 80.000 réis, e nos anos de 1655, 1658, 1659, 1661, 1668, 1669, 1673, 1681, 1682, 1689, 1690 e 1691, conhecem-se montantes relativos a 500.000 réis a par de outros que expressam a tendência anteriormente revelada.

³⁵⁷ Leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – Dotes de freiras no mosteiro de Nossa Senhora da Conceição..., p. 129.

³⁵⁸ Em 1706, o dote de Ana Maria ascendeu a 1.200.000 réis. No ano seguinte, Filipa da Cunha foi dotada apenas com 800.000 réis. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro das escrituras dos dotes*, F- 73, fls. 96 e 102.

século XVIII, o seu montante tendeu a fixar-se em 1.200.000 réis. Quanto ao valor dos alimentos, foi no século XVII de 20.000 réis e de 30.000 réis na centúria seguinte, não sofrendo mais oscilações, como aconteceu com o montante do dote.

Este valor era, por vezes, atribuído ao convento através do resultado financeiro obtido pelo empréstimo de dinheiro a juros. Através do contrato de dote de Josefa Micaela de Meneses, em 1707, ficamos a saber que os alimentos seriam pagos pelos juros que metade do dote entretanto satisfeito, 400.000 réis, renderia ao cenóbio, a uma taxa de 5%.

Os dotes atribuídos às candidatas do convento de Nossa Senhora da Penha de França assumiram características particulares, bastante distintas das que se conheceram para os outros dois cenóbios. Ao contrário do convento dos Remédios e da Conceição, este cenóbio não exigia qualquer montante como aqueles que até agora mencionámos, sendo os dotadores apenas obrigados a pagar os alimentos das suas familiares dando, igualmente, a esmola da igreja ou da sacristia. As próprias *Constituições* previam que “cada huma das Religiosas do Coro há de ter ao menos trinta e cinco mil reis de tença só em sua vida com toda a segurança, e sempre hão de dar a meia paga adiantada, porque não entrão com outro dote, e as propinas hão de ser moderadas”³⁵⁹. Porém, a partir de 1752, os dotadores afirmavam “como elle dito Manuel Machado Coelho morava muito distante desta cidade e lhe ficava dificultozo o poder com pontualidade saptifazer a dita comgrua ou alimentos annuos como se custuma neste dito convento”³⁶⁰, porque alguns dos dotadores se encontravam fora de Braga. Optavam por entregar somas mais elevadas que se aproximavam dos valores até agora identificados para os dois cenóbios anteriormente referidos. Conhecemos a existência de valores entre os 400.000 réis, em casos muito pontuais, e 1.200.000 réis, sendo que a sua maioria se situava entre os 800.000 réis e aquela última soma referida. A partir da década de 70 daquele século, a tendência foi para se fixar em 1.200.000 réis. Embora não houvesse na teoria a obrigatoriedade do pagamento do dote, na prática existia e de outra forma não poderia ser, porquanto desequilibraria a procura que se fazia para as restantes casas religiosas da cidade.

³⁵⁹ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 12.

³⁶⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 129, não paginado.

Percebe-se, no entanto, que a ausência da definição de um montante está provavelmente associada ao facto de o convento se ter fundado tardiamente e de através deste mecanismos procurar atrair mulheres para a clausura.

Em 1790, e porque se pretendia “desterrar do claustro Religiozo qualquer sombro de ambição por si mesmo incompatível com a profissão das pessoas que abandonão os bens do mundo”³⁶¹, o dote foi fixado em 60.000 réis por ano e 100.000 réis para a sacristia, aos quais se deveriam juntar todos os objectos e peças de vestuário necessários à vida em clausura³⁶².

O estudo dos contratos de dote justifica-se, portanto, pela necessidade de compreender a envolvência social das candidatas e suas famílias, mas também pelo valor simbólico que está associado ao dote enquanto mecanismo facilitador do casamento. Importa conhecer a origem e categoria social, bem como as diversas estratégias seguidas pelos contraentes de modo a poderem satisfazer o pagamento exigido. Este podia ser efectuado através da disponibilização de somas monetárias, rendas fundiárias, propriedades ou, inclusive, os mais variados objectos

³⁶¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 85, não paginado.

³⁶² Os bens materiais que deveriam acompanhar a religiosa eram: “hum cruxifixo de hum palmo, e cruz a proporção: dois hábitos de estamenha branca, e dois cordões de S. Francisco: dois escapularios de serafina azul: dois mantos, hum de baeta, e outro de serafina azul: quatro gibões, dois de linho, e dois de serafina: quatro coletes da mesma forma: quatro pares de meias de linho, e quatro pares de alparcas de coiro branco: doze camisas, e seis anagoas: oito lenções: seis travesseiros, e seis almofadinhas: hua fronha de treveceiro, e outra de almofadinha: dois cobertores de papa, e hum pano azul: hum enxergão, e dois bancos de ferro com suas taboas para a cama: doze toalhas de mãos e doze guardanapos: doze lenços de pano de linho: quinze varas de pano fino para veos, e toucas: sete varas de toucas para veos do rosto, que não sejam muito raras; vinte varas de estopa grossa, e vinte delgada: duas colheres, dois garfos e duas facas, tudo de latão: dois covilhetes, e quatro pratos de estanho: duas quartas de alfinetes, e duas peças de nastro: Breviario, diurno, e risponço: cilicio e disciplinas; tinteiro, e areeiro: hua esteira branca para a sella: hum bofete de pao com duas gavetas sem fexaduras: hum tamborete de pão, e hum escabello do mesmo: huma bacia de sangrar, e hum candieiro de latão: huma medalha de prata de Nossa Senhora para o Escapulario: hum Santo Christo pequeno de latão para o peito. E na profissão, dois hábitos de estamenha branca, e dois escapularios de serafina, e dois cordões de S. Francisco: dois mantos, hum de baeta, outro de serafina: duas saias, huma de baeta, outra de serafina; quatro gibões, dois de linho, e dois de serafina: quatro coletes do mesmo: quatro pares de meias de linho, e quatro pares de alparcas. E para a Enfermaria, seis lenções, seis camizas, quatro traveceiros, quatro almofadinhas: huma fronha de traveceiro, e outra de almofadinha: hum enxergão: seis toalhas de mãos, e seis guardanapos: huma toalha de renda: huma toalha de meza para o refeitório de comprimento, e largura do costume”. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 85, não paginado.

litúrgicos de que a comunidade necessitava, assim como das redes de solidariedade familiar que se desenvolveram para concretizar este fim. Dados importantes poderiam estas fontes revelar em relação ao quantitativo humano que as diversas instituições acolheram, não fossem pecar pela falta de elementos relacionados com a idade em que as candidatas entravam no convento e a idade à morte das mesmas. Este último aspecto era importante para determinar o período de permanência das religiosas na clausura, bem como avaliar se o momento da sua entrada resultou de uma decisão familiar precoce relativamente ao seu destino, ou se, pelo contrário, era uma consequência de uma longa espera decorrente de uma expectativa de um matrimónio vantajoso que nunca se viera a concretizar. Quando este facto se verificou, a candidata ingressou com idade avançada.

Os contratos de dote relativos às instituições que mereceram a nossa atenção, a avaliar pelo seu total, apresentam séries incompletas. Para o convento dos Remédios, por exemplo, apenas existem contratos de dote entre 1587 e 1789, num total de 215 contratos, correspondendo a 380 dotadas, uma vez que um contrato, por vezes, destinava-se a dotar vários membros da mesma família³⁶³. Para o convento da Conceição existem para o período entre 1629 e 1758, num total de 168 contratos³⁶⁴, correspondendo a 177 dotadas. No que se refere ao convento de Nossa Senhora da Penha de França, contabilizámos 22 contratos de dote, para o período entre 1725 e 1799, correspondendo a 23 dotadas.

A celebração destes contratos conheceu oscilações ao longo do tempo. Relativamente ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, e como era de esperar, o século XVI foi aquele que registou um menor número de acordos, sete, uma vez que o primeiro contrato data de 1587. Segue-se o século XVII, com 119 assinaturas e o século XVIII, com 85. Não nos foi possível determinar a data da assinatura de quatro contratos de dote. Como podemos constatar, o século XVII foi o que registou uma maior dinâmica em relação à feitura destes instrumentos notariais, sendo também esta centúria a que conheceu uma maior incidência da realização de contratos de

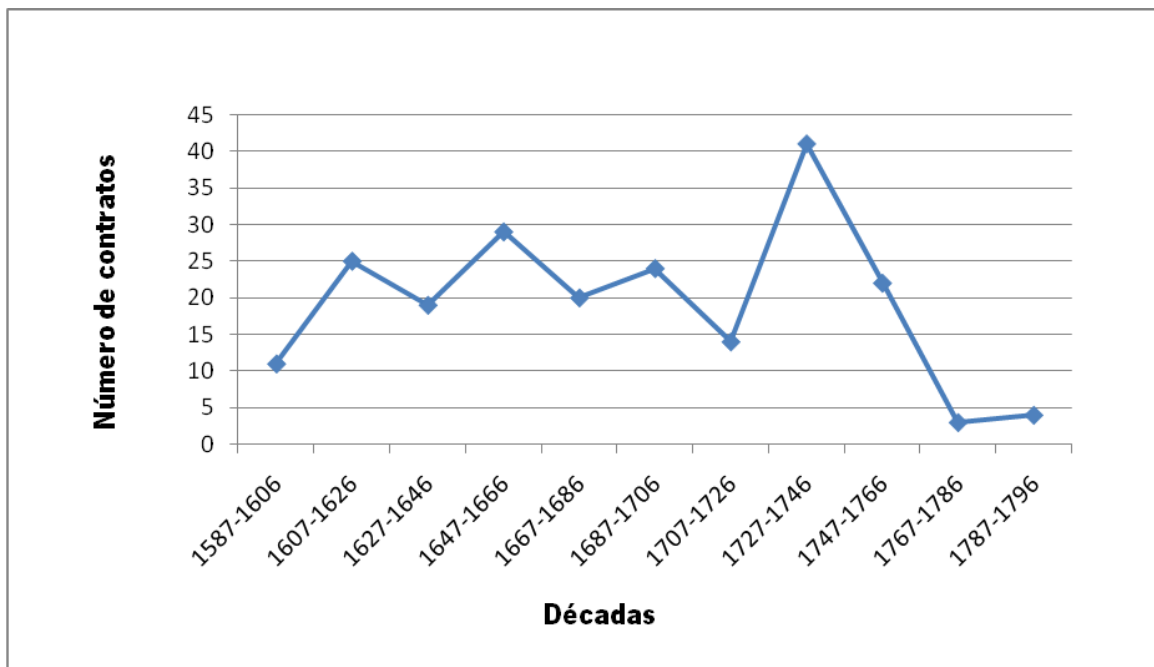
³⁶³ No convento dos Remédios, o primeiro contrato de dote destinado a mais do que uma mulher data de 1598 e destinava-se a dotar as irmãs Maria de Coimbra e Helena Pereira. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2030, fl. 1.

³⁶⁴ Iremos analisar apenas os contratos relativos ao século XVIII, entre 1706 e 1757, correspondendo a um total de 70 contratos e 79 dotadas.

duas ou mais pessoas da mesma família, normalmente irmãs, chegando ao máximo de seis pessoas, como ocorreu em 1607. Um contrato celebrado nesta data destinava-se a dotar quatro irmãs e duas tias do dotador. Gonçalo Teixeira Coelho pagou 15.000 réis relativos aos alimentos do ano de noviciado, tendo-se comprometido a satisfazer cada dote no valor de 320.000 réis³⁶⁵.

O ritmo de assinatura destes contratos conheceu várias oscilações ao longo do período analisado.

Gráfico 6 – Contratos de dote celebrados no convento dos Remédios (1587-1796)³⁶⁶



Fonte: Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, F- 558 e F- 559.

Se houve momentos em que os contratos se assinavam ano a ano, houve períodos em que durante oito ou nove anos não se conhece a realização de nenhum destes instrumentos. Para o primeiro caso temos o período de tempo que medeia os anos de 1766 e 1774, e para o segundo, a distância temporal entre 1774 e 1783. Este facto poder-se-ia explicar pela falta de lugares vagos na instituição ao ponto de não se poder aceitar mais nenhuma noviça enquanto não se registasse o falecimento de uma religiosa professora. Não obstante, e como ficou patente aquando da análise

³⁶⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2032, fls. 2-2v.

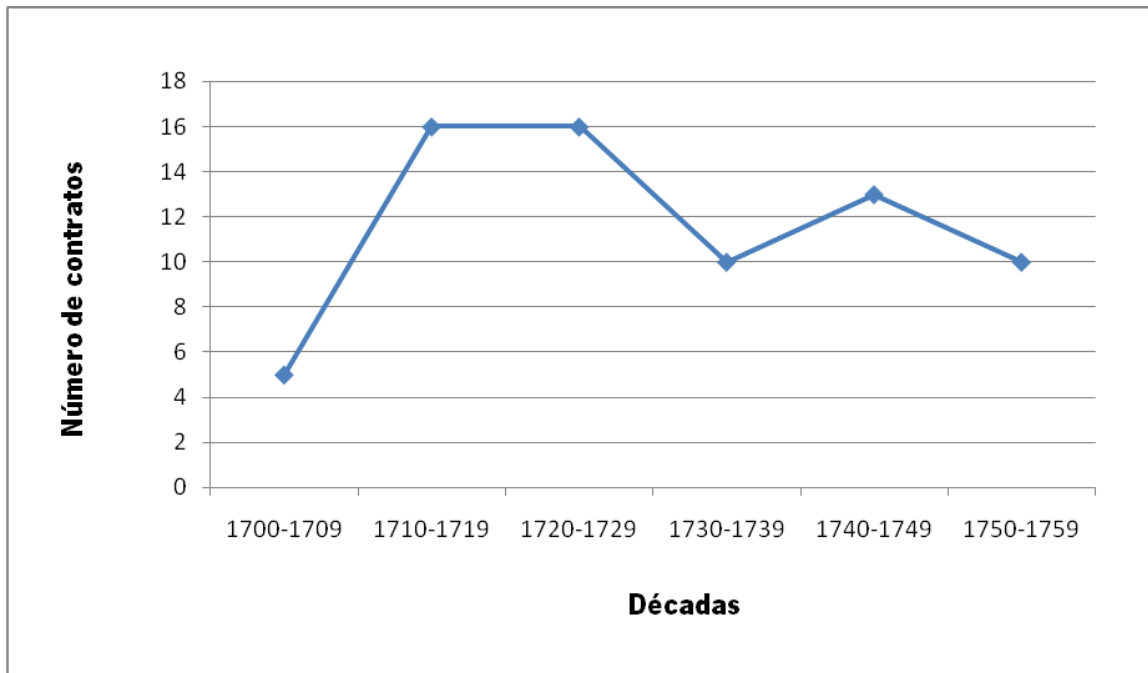
³⁶⁶ Relativamente ao último período representado no gráfico, o último contrato celebrado data de 1789.

dos quantitativos populacionais da instituição, neste período o número de religiosas era cada vez menor, pelo que a explicação para este facto terá de se alicerçar no facto de a procura dos cenóbios nos finais do século XVIII ser cada vez mais reduzida. Regra geral, conhece-se a assinatura de um a dois contratos em cada ano por nós identificado, sendo mais rara a ocorrência da realização de três ou quatro contratos. Constitui excepção a ocorrência da realização de oito contratos, em 1682, e dez, em 1690, sendo que três destes se destinavam a dotar duas irmãs cada um. Ou seja, nesse ano foram dotadas 13 religiosas. Portanto, a assinatura destes instrumentos dependeria não só das flutuações populacionais conhecidas na época, bem como da situação económica das famílias das candidatas, mas também da longevidade das religiosas que se encontravam na clausura. A conjugação destes três factores determinava as dinâmicas de entrada nos cenóbios e, conseqüentemente, da realização destes instrumentos.

O convento de Nossa Senhora da Conceição concentrou a maior parte da realização destes instrumentos no século XVII, com um total de 98 contratos, conhecendo o século XVIII apenas a celebração de 70. À semelhança do que ocorreu para o convento de Nossa Senhora dos Remédios, a sua recorrência era, na maior parte dos casos, anual, conhecendo-se, quase sempre, um a dois contratos por ano, num total de 16 ocorrências para cada uma das situações, registando-se quatro situações em que no mesmo ano se assinaram três contratos, uma em que se realizaram quatro, e outra em que tiveram lugar cinco instrumentos deste género. Deste conjunto, sete contratos visaram enclausurar duas irmãs em simultâneo e um destinava-se a três irmãs³⁶⁷. A partir do gráfico 7 é possível verificar que foi entre 1710 e 1720 que o convento conheceu o maior número de contratos, encontrando-se a partir desta última data em queda.

³⁶⁷ O primeiro contrato destinado a duas irmãs foi celebrado em 1712, para a dotar Ana do Espírito Santo e Catarina de Sena. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro das Escrituras de dotes*, F- 73, fl. 168.

Gráfico 7 - Contratos de dote celebrados no convento da Conceição (1700-1759)



Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro das escrituras dos dotes*, F- 73.

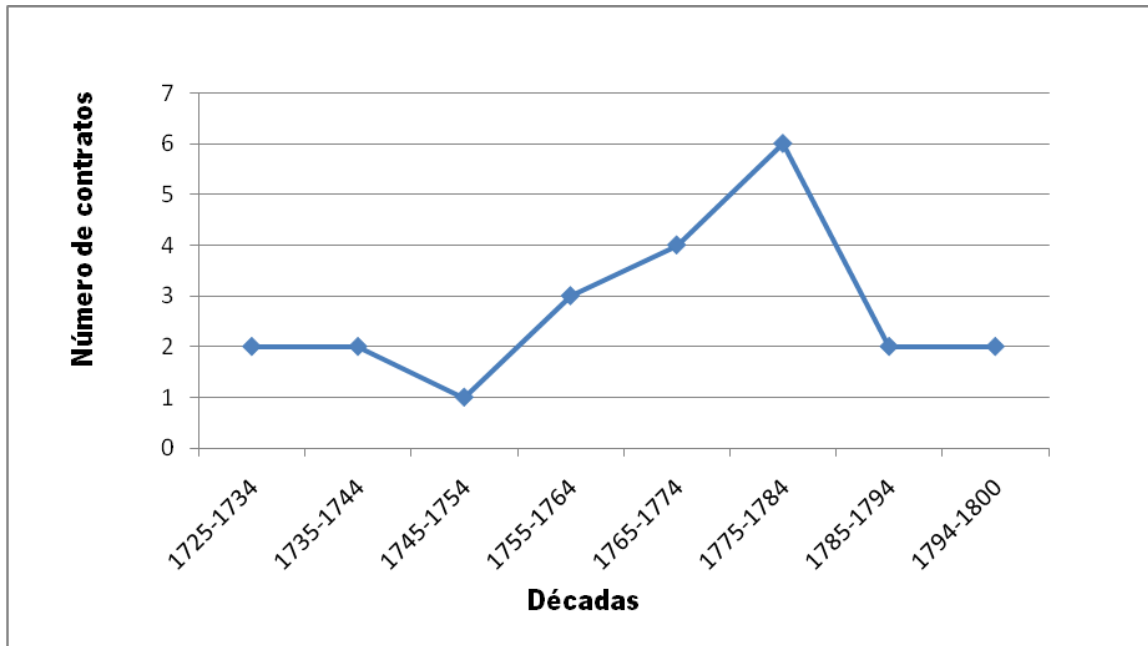
O cenóbio de Nossa Senhora da Penha de França concentrou a realização destes instrumentos no século XVIII, a partir de 1725³⁶⁸. Dos 22 contratos de dote, apenas um se destinava a duas irmãs³⁶⁹, sendo os restantes individuais. Realizavam-se um por ano, em média, registando-se apenas duas situações em que no mesmo ano tiveram lugar duas assinaturas, uma em 1727 e outra em 1774. A frequência anual é mais rara nesta instituição do que nas outras a que nos temos vindo a referir. O período que medeia a celebração de cada uma destas obrigações ronda, em média, os cinco anos, conhecendo-se duas situações em que um período de 12 anos separou a assinatura de contratos de dote. Este facto poderá estar relacionado com a recente implantação deste instituto enquanto convento (1727), perdendo preferência em relação aos demais cenóbios da cidade, nomeadamente aqueles dois a que nos temos vindo a referir.

³⁶⁸ Embora a data de 1727 seja aquela que marca o início do funcionamento do convento, as suas obras iniciaram-se em 1720. Portanto, a celebração de um contrato de dote em 1725 leva-nos a supor que a clausura já existia antes de as obras do edifício se concluírem.

³⁶⁹ Em 1727 celebrou o contrato de dote das irmãs Joana Francisca Xavier e Vicência Teresa. AFB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 17, não paginado.

Como se constata, foi na década de 70 e na primeira metade da década de 80 que o convento registou uma maior afluência de entradas, as quais estavam em queda no final da centúria.

Gráfico 8 - Contratos de dote celebrados no convento da Penha de França (1725-1800)



Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123.

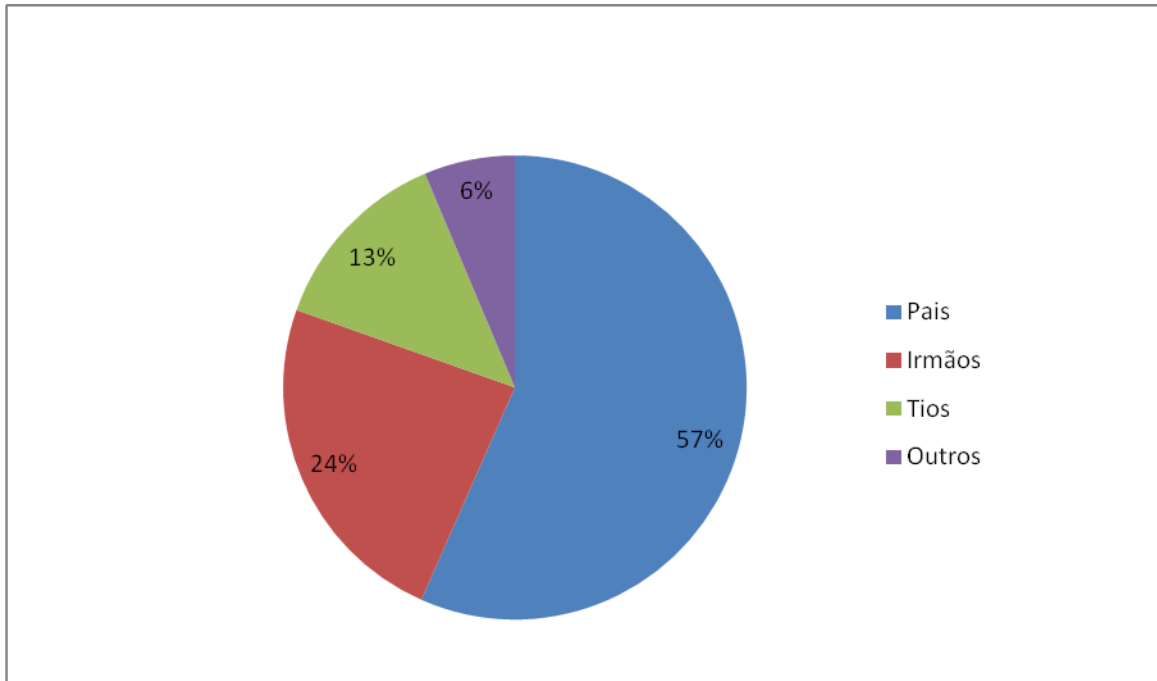
As candidatas foram dotadas, na sua maioria, pelos pais³⁷⁰, seguindo-se os irmãos e tios³⁷¹. Porém, outros elementos da família, ainda que a sua expressão seja muito reduzida, registando, na sua maioria apenas uma incidência, contribuíram para o contrato de dote, como os sobrinhos, padrastos, cunhados, primos, avós e padrinhos. Maria Teresa Josefa, freira do convento de Nossa

³⁷⁰ Situação semelhante foi encontrada para os mosteiros de Clarissas na ilha de S. Miguel. Consulte-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 46.

³⁷¹ Rosa Maria de Jesus, religiosa do convento de Nossa Senhora da Penha de França, foi dotada, em 1757, pelo tio, Dâmaso Ferreira Campos. Custódia Maria de Jesus, do mesmo cenóbio, teve no irmão, António José Lopes, o seu dotador, em 1780. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, fl. 43 e fl. 69, respectivamente.

Senhora da Conceição, foi dotada pelo cunhado, Francisco José Barbosa, em 1743³⁷². Já Francisca Clara, religiosa do convento de Nossa Senhora dos Remédios, foi dotada pelo padrinho, Manuel da Costa Ribeiro, em 1751³⁷³.

Gráfico 9 – Parentesco dos dotadores das religiosas do convento dos Remédios (1587-1796)



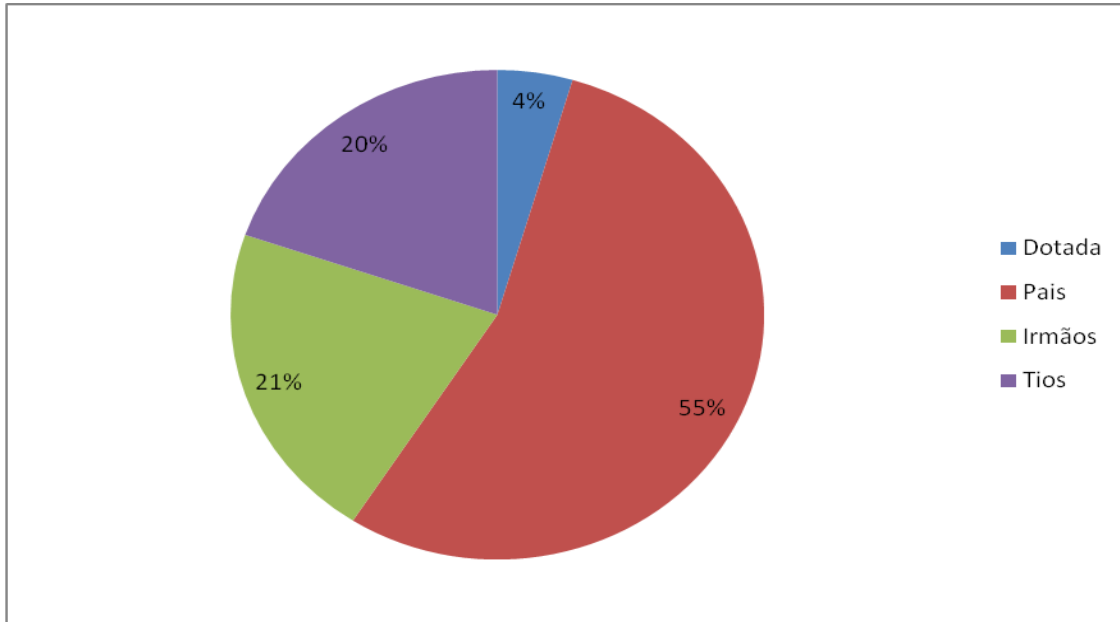
Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, F- 558 e F- 559.

Relativamente ao parentesco das dotadas dos conventos da Conceição e da Penha de França, além daqueles que já identificámos para o convento dos Remédios, surgem a próprias dotadas a concederem o dote a elas próprias.

³⁷² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro das escrituras dos dotes*, F- 73, fl. 550.

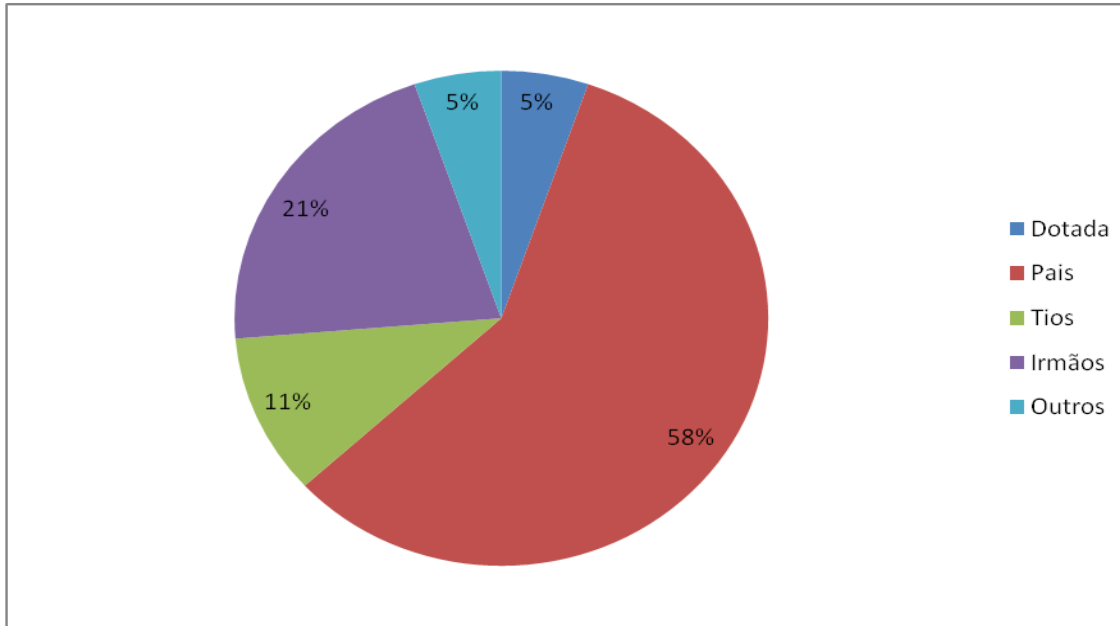
³⁷³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 559, fl. 2207.

Gráfico 10 - Parentesco dos dotadores das religiosas do convento da Conceição (1700-1759)



Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro das escrituras dos dotes*, F- 73.

Gráfico 11 - Parentesco dos dotadores das religiosas do convento da Penha de França (1725-1800)



Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123.

Alguns contratos não revelavam expressamente quem era o dotador, pelo que não foi possível determinar o grau de parentesco em relação à dotada, ainda que o conteúdo do documento levante algumas hipóteses em relação a este aspecto. Tomemos como exemplo o contrato de dote de Maria de Almeida, celebrado em 1626, com vista à entrada no convento dos Remédios, em que consta que “dona Maria dalmeida mosa domzella residemte em casa de francisco luis morador a porta do souto desta cidade filha de hua pessoa nobre que por honestidade se não nomea”³⁷⁴. Deduzimos, portanto, que a candidata seria filha ilegítima de alguém socialmente bem posicionado, mas que por decoro social não reconhecia a paternidade e por descargo de consciência a remetia para o convento, encobrando, assim, a infração social que as relações extraconjugais assumiam. Pensámos ser ele o dotador, ainda que o seu nome não figure em qualquer parte do contrato que foi celebrado por Francisco Luís, quem acolhera a criança, revelando o mesmo documento o nome da pessoa responsável pela entrega do dote, sendo ele António Gonçalves Vilaça. Esta nossa convicção resulta do pressuposto de que as pessoas mencionadas no auto jurídico não suportariam o esforço financeiro que o dote constituía, pois não possuíam quaisquer laços familiares com a futura noviça, ou pelo menos a fonte não os estabelece.

A célula familiar assumiu um papel preponderante neste aspecto³⁷⁵, como pudemos constatar quando identificámos os dotadores e nos apercebemos que todos eles possuíam um grau de parentesco muito próximo das candidatas, concluindo que era no seio da família que estas estratégias se desenvolviam³⁷⁶. Situações como esta, em que as fontes procuram esconder a identidade do progenitor, mas ao mesmo tempo possibilitam levantar hipóteses relativamente à sua identificação, ou a outros aspectos, constituem obstáculos que nos impossibilitaram a

³⁷⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2049, fl. 1v.

³⁷⁵ Sobre o papel das famílias na constituição dos dotes entre as famílias camponesas de Braga leia-se DURÃES, Margarida - *Herança e Sucessão. Leis, Práticas e Costumes no Termo de Braga (Séculos XVIII-XIX)*. Braga: Universidade do Minho, 2000. vol. II. p. 477-489. Tese de doutoramento policopiada.

³⁷⁶ Situação semelhante foi encontrada no mosteiro de Santa Clara do Porto. Leia-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 52-53. No entanto, conhecem-se situações em que existiam práticas de dotação através de legados testamentários, como por exemplo, o legado que D. Francisco de Lima deixou à Misericórdia de Lisboa, para que se dotassem religiosas. Veja-se a este propósito ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Pobres, honradas e virtuosas...*, p. 52-71.

identificação de todos os dotadores dos contratos analisados. Identificámos, porém, a existência de quatro filhas naturais no convento de Nossa Senhora dos Remédios³⁷⁷ e outras quatro no de Nossa Senhora da Conceição³⁷⁸.

A família era de tal ordem importante que as redes de solidariedade desenvolvidas entre os seus elementos mostraram-se essenciais para o acesso de algumas candidatas à clausura³⁷⁹. Esta aceção ganhou particular relevo através da constatação do contributo que alguns membros da família de Simoa de Araújo deram para a constituição do seu dote, em 1690. A soma monetária necessária para que pudesse entrar no convento dos Remédios foi conseguida pelo contributo dos 300.000 réis de seu pai, 170.000 réis de um tio e 30.000 réis de uma tia. Parcelas que totalizaram os 500.000 réis necessários para a sua entrada no cenóbio³⁸⁰. Também os três irmãos de Antónia Joana Evangelista reuniram esforços, em 1740, e contribuíram para angariar 1.370.000 réis necessários para satisfazer o dote que sua irmã necessitava para ingressar no referido cenóbio³⁸¹. A família assumia grande relevância, mais uma vez, quando as dotadas eram órfãs de pai, mãe, ou de ambos os progenitores. No primeiro caso, e considerando os contratos analisados, era a mãe a principal dotadora, seguindo-se os irmãos³⁸². Quando a ausência da mãe se fazia sentir, era o pai que assumia essa responsabilidade, seguido pelos tios. Em situações em que faltavam ambos os pais, eram os irmãos que se destacavam como dotadores, seguidos pelos

³⁷⁷ A primeira filha natural identificada nos contratos de dote do convento de Nossa Senhora dos Remédios foi Maria de Almeida, em 1626, sendo filha de “hua pessoa nobre que por honestidade se não nomea”. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2049, fl. 1v.

³⁷⁸ Josefa Micaela de Meneses, dotada em 1707, foi a primeira filha natural que identificámos para o convento de Nossa Senhora da Conceição, sendo seu pai Bento Pereira da Silva e Meneses. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro das escrituras dos dotes*, F- 73, fl. 115.

³⁷⁹ A propósito das redes de solidariedade construídas com vista à atribuição dos dotes leia-se OLIVAL, Fernanda e MONTEIRO, Nuno Gonçalo – Mobilidade social nas carreiras eclesíásticas..., p. 1223.

³⁸⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 558, doc. 2128, não paginado.

³⁸¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 559, doc. 2198, não paginado.

³⁸² Custódia Maria de Jesus, noviça do convento de Nossa Senhora da Penha de França, foi dotada pelo seu irmão, em 1780, tendo este despendido 1.200.000 réis. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, fl. 69.

tios³⁸³. Alguns destes irmãos e tios eram padres, dispondo de meios financeiros para dotar as mulheres suas parentes. Portanto, era no seio familiar que se desenhavam as estratégias patrimoniais necessárias a dar estado às mulheres da família. Não podemos esquecer que algumas destas obrigações ficaram inscritas em testamentos e, por vezes, decorriam de benefícios atribuídos a outros elementos da família³⁸⁴.

Noutras situações, o recurso ao empréstimo para a satisfação do dote era uma prática corrente podendo mesmo o pedido de crédito ocorrer dentro da instituição em que a futura religiosas iria professar, como verificámos nas comunidades em estudo³⁸⁵.

Embora sejam situações pontuais, conhecemos quatro casos para este cenóbio em que foram as próprias candidatas a freiras que se dotaram a si próprias, dois para o convento de Nossa Senhora da Conceição e um para o convento de Nossa Senhora da Penha de França. Vale a pena destacar duas dessas situações ocorridas no primeiro cenóbio referido. A primeira refere-se a Mariana da Rocha que se dotou a si própria em data por nós desconhecida, pois tomámos conhecimento desse facto através da transferência do seu dote para uma sua irmã, Catarina da Rocha, em 1633. Alegava Mariana da Rocha que a falta de saúde a obrigara a sair da clausura, mas como já tinha entregue o dote e não o queria perder, “e por ter muito amor e afeição a ella dita sua irmam Caterina da Rocha e por outros iustos e honestos respeitos do servico de nosso senhor que a isso a movião de sua propria e livre vontade dava e dotava os ditos mil cruzados a ella dita sua irma Caterina da Rocha novissa no dito mosteiro”³⁸⁶.

³⁸³ Consulte-se para este assunto LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 47.

³⁸⁴ Os elementos que não faziam parte da família nuclear, sobretudo os tios, assumiam alguma relevância mesmo em situações em que as candidatas não eram órfãs. Assim sucedeu, por exemplo, em 1740, quando “por elle dito Bento Rodrigues foi ditto que seu cunhado manuel de oliveira braga morador na cidade de lisboa lhe fazia o favor de lhe dar o dito Dotte pera a dita sua filha” que tinha intenção de professar no convento de Nossa Senhora dos Remédios. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos contratos de dinheiro a juro*, F- 456, fl. 23.

³⁸⁵ Em 1731, Antónia de Couros Carneiro tomou a juro 1.600.000 réis, à razão de 4% de juro, “tudo para dotte de suas filhas D. Vicencia Catharina de São Miguel, e D. Jozefa Maria noviças que erão neste mesmo convento [dos Remédios]”. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos contratos do dinheiro a juro*, F- 456, fl. 23.

³⁸⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2063, fl. 1v.

O segundo caso refere-se a duas irmãs que em 1690 se dotaram a si mesmas, ainda que tivessem de obter permissão do juiz dos órfãos para poderem movimentar as somas monetárias em causa. Autorização que foi igualmente necessária para que as visadas contraíssem um empréstimo dentro da própria comunidade de 650.000 réis, cujo juro seria pago à taxa de 4%³⁸⁷. Estamos perante situações em que a intenção das candidatas é claramente conhecida, ao contrário do que se verificou quando eram os seus pais ou outros familiares a celebrar o contrato. Não sabemos, porém, se essa intenção resultou de uma verdadeira vontade de servir a Deus na clausura ou se pretendeu somente funcionar como refúgio material e protecção que lhes poderia faltar fora dela, em virtude da sua orfandade.

Excepção ao padrão até agora traçado constitui o dote atribuído a Francisca, filha de Mariana Pedrosa, mulher viúva, em 1695, pelo arcebispo D. José de Meneses (1692-1696). Desconhecemos em que moldes o mesmo foi atribuído e reconhecemos que constituiu uma situação única por nós identificada. No entanto, não será de descurar a possibilidade deste prelado acudir a esta mulher, em virtude de uma situação financeira precária, pelo que a sua atitude poderá revestir-se de um carácter piedoso de assistência aos desprotegidos.

Os contratos eram celebrados, regra geral, entre os dotadores e a comunidade, sendo que em alguns casos os primeiros se faziam representar por procuradores munidos da respectiva procuração, a fim de celebrarem o instrumento notarial. Essas ocorrências podiam suceder quando os dotadores se encontravam longe do local em que o contrato era celebrado, ou porque o seu lugar de residência assim o obrigava, ou porque entretanto tiveram de se ausentar para outra localidade, a fim de tratar de algum assunto particular. A doença podia ser outro motivo que justificava essa ausência, sendo que nesses casos os procuradores eram membros da família ou outras pessoas que pensamos serem de inteira confiança do outorgante³⁸⁸.

Em relação à proveniência das dotadas, tornou-se difícil determinar o local de origem porque a fonte quando a refere, menciona a residência do dotador. Contudo, assumimos que a residência do pai ou da mãe, que é apontada quando estes são os dotadores, correspondia à residência da candidata, já que na época a mulher só saía da casa dos pais para casar ou para se recolher

³⁸⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 558, doc. 2129, não paginado.

³⁸⁸ A propósito dos motivos que justificavam a ausência dos dotadores no acto da celebração dos contratos de dote leia-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 46.

numa instituição e, no caso da mulher do povo, para trabalhar. A mesma assunção não teve lugar em relação aos demais dotadores, inclusive para os irmãos, pois considerámos que a lógica anteriormente explicitada nem sempre se poderia ter verificado, pelo que ficou por determinar a proveniência de uma grande parte das dotadas. Assim, relativamente às dotadas do convento de Nossa Senhora dos Remédios, a cidade de Braga assume primazia quanto à proveniência das candidatas, correspondendo a 109 dotadas, representando 29% da população dotada, seguindo-se, a larga distância, localidades como Amarante e Guimarães, com três casos cada uma daquelas vilas. Felgueiras registou dois casos e Prado, Barcelos, Ponte da Barca e Celorico de Basto contabilizaram um caso.

As candidatas do convento de Nossa Senhora da Conceição eram maioritariamente, mais uma vez, da cidade de Braga, num total de 22 religiosas, correspondendo a 12% das dotadas, seguindo-se a cidade do Porto, com oito ocorrências, Arcos de Valdevez, com quatro situações, Ponte de Lima e Barcelos com três dotadas de cada uma dessas vilas, Felgueiras e Guimarães com duas ocorrências, seguindo-se Viana do Castelo, Cabeceiras de Basto, Ponte da Barca, Vila do Conde e Lamego, com uma caso cada uma das localidades referidas.

As candidatas do convento de Nossa Senhora da Penha de França eram maioritariamente de Braga, registando-se seis religiosas, representando 26% da população identificada, seguindo-se Cabeceiras de Basto, Santa Maria da Feira, Ponte da Barca e Porto, sem que estas últimas localidades assumissem qualquer relevância umas em relação às outras.

Embora apenas se tenha determinado a proveniência de uma reduzida parte das dotadas, não deixa de ser significativo que em relação aos casos em que pudemos determinar a sua origem, Braga totalize um valor amplamente expressivo. Ainda que com algumas reservas, assumimos que os cenóbios em causa acolhiam, sobretudo, mulheres que viviam na cidade e nas redondezas do local de implantação do edifício onde se recolheram, pelo que a representação que obtiveram terá tido uma expressão local e em alguns casos regional.

Além do dote, as candidatas a freiras pagavam um montante destinado à igreja do convento³⁸⁹. A partir de 1707, no convento da Conceição, a esmola da igreja é incluída no valor total do dote

³⁸⁹ Para o mosteiro de Santa Maria de Arouca são conhecidas muitas outras propinas que as religiosas deveriam atribuir à instituição: propina à abadessa, propina de cinco padres, do padre secretário, do feitor, de cada religiosa, do

sendo, regra geral, 100.000 réis. No entanto, em nosso entender, não foi esse facto que fez disparar o valor dos dotes em determinados momentos e muito menos contribuiu para a sua diminuição.

A variabilidade destes montantes é de tal forma acentuada que se conhecem para o mesmo ano, no convento da Conceição, contratos com valores de 400.000 réis e outros cujos montantes ascendem a 1.200.000 réis, como ocorreu em 1728³⁹⁰. Porém, o valor mais baixo constitui excepção em relação ao total de contratos celebrados naquele ano. Não deixa, no entanto, de levantar algumas questões relacionadas com esse facto, uma vez que aquele montante não se justificou por nenhuma razão relacionada, por exemplo, com o facto de a noviça ser portadora de dotes musicais ou de entrar na clausura acompanhada de nenhuma irmã ou outra familiar, razões que normalmente justificavam a diminuição do montantes a despender, ainda que nem sempre a reunião dessas condições previsse a diminuição do dote³⁹¹. Em 1762 celebrou-se um contrato de dote de uma candidata a noviça no convento dos Remédios, sabendo esta solfa e canto, mas nem por isso o seu dote foi menos oneroso que os demais, pois ascendeu a um conto e duzentos mil réis³⁹². No entanto, nestas situações o valor do dote podia ser negociável. Em 1756, Angélica Rosa pagou meio dote ao convento de Nossa Senhora da Conceição, cujo valor ignoramos, por ser conhecedora do manuseamento de órgão³⁹³.

médico, do cirurgião e sangrador, da boticária, do escrivão que redigiu o contrato e para as ex-abadessas. Confira-se ROCHA, Manuel Moreira da – *A memória de um mosteiro...*, p. 141.

³⁹⁰ A variabilidade do valor dos dotes foi igualmente encontrada para o mosteiro de Santo André, em Ponta Delgada. Leia-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 58.

³⁹¹ Há registo de situações em que o dote exigido às candidatas portadoras de atributos musicais era menor, tendo em conta a necessidade que, por vezes, estas comunidades tinham de religiosas que desempenhassem essas funções, de modo a abrilhantarem a realização dos ofícios divinos e melhor servirem a Deus. Leia-se LESSA, Elisa – As senhoras músicas, cantoras e tangedoras de órgão – um olhar sobre a actividade musical nos mosteiros femininos portugueses nos séculos XVII e XVIII. In FRÓIS, Virgínia (coord.) – *Conversas à volta dos conventos*. Évora: Casa do Sul Editora, 2002. p. 244.

³⁹² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 559, doc. 2220, não paginado.

³⁹³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109 A, doc. 120, não paginado.

Durante o ano de noviciado, as famílias das religiosas deveriam satisfazer o convento com os valores necessários para assegurar a alimentação da noviça. Esses valores variaram ao longo do tempo, embora apresentem uma menor oscilação do que a que identificámos para os dotes³⁹⁴.

As suas variações poder-se-ão explicar, em primeiro lugar, pelas flutuações económicas que, naturalmente, influenciariam o mercado dos dotes. Uma outra razão poderá estar relacionada com o equilíbrio entre a oferta e a procura de lugares na clausura. Naturalmente que a diminuição de vagas no convento poderia fazer elevar o valor do dote, de forma a seleccionar as candidatas que se perfilavam à clausura. O valor aumentaria ainda mais se nos conventos da região tal situação se manifestasse igualmente. Porém, a existência de lugares vagos faria diminuir o montante para atrair mais candidatas. A entrega de um dote mais avultado poderia, ainda, funcionar como estratégia de captação de prestígio social do dotador que, dessa forma, demonstrava o seu poder, mas também da candidata.

Como veremos posteriormente, houve situações em que os dotadores satisfizeram a comunidade com valores monetários e outros bens que ultrapassavam a mera satisfação do dote, pelo que consideramos que estes contratos assumiam, por vezes, mecanismos de demonstração de poder e de representação social que se transpunha da sociedade para a clausura. Considerámos, portanto, que algumas candidatas a religiosas possuiriam necessidades materiais e monetárias acima das restantes companheiras, carências que adviriam da sua qualidade social. A estirpe social poderia, realmente, determinar a quantia do dote.

Em 1660, foi celebrado um contrato de dote entre João de Araújo, pai da candidata Úrsula da Encarnação, e a comunidade do convento de Nossa Senhora dos Remédios. A quantia acordada ascendeu a 400.000 réis. As religiosas reclamaram, mais tarde, a necessidade de satisfazer o cenóbio com mais 50.000 réis, mas o dotador recusou-se a pagar esse montante. Perante a ameaça da abadessa em relação à expulsão da candidata a religiosa, pelo facto de o pedido da comunidade não ter sido satisfeito, a visada prometeu pagar a quantia através da venda de alguns objectos de ouro e prata que possuía. Com o mesmo objectivo, a noviça vendeu as suas refeições

³⁹⁴ No convento dos Remédios começaram a ser pagos a 15.000 réis anuais, descendo para 12.000 réis e 30 alqueires de trigo a partir de 1620, atingindo os 20.000 réis em 1655. No final do século XVII, em 1696, atingem o valor de 25.000 réis, ascendendo aos 30.000 em 1725. Cinco anos após voltaram ao valor de 20.000 réis, subindo, dez anos depois, para os 30.000 réis.

às demais religiosas para angariar a soma exigida³⁹⁵. Logo que o seu pai soube do sucedido exigiu a devolução do dinheiro entretanto entregue e o cumprimento da profissão, tal como ficara estipulado no contrato. As religiosas pediram um parecer aos jesuítas do colégio de S. Paulo, sendo este favorável ao dotador e à noviça. Em primeiro lugar, alegava o padre Sebastião Ribeiro, que a donzela era nobre e, de acordo com um capítulo de visitação daquele convento, as mulheres daquele estrato social apenas estavam obrigadas a pagar o “dote do primeiro foro”, ou seja, um valor de 400.000 réis, sendo as demais obrigadas a satisfazer o valor do “segundo foro”, constituído por 500.000 réis e as restantes obrigações com o enxoval, a cera e as esmoladas da igreja e da sacristia. Como se constata, o estrato social era determinante na constituição do valor do dote, explicando em parte a diferença de valores entretanto identificados entre os diversos contratos analisados. Fica patente, igualmente, que, de certa forma, estas instituições estavam vocacionadas para receber mulheres daquele estrato social, ao exigir um dote menor que as demais. Os condicionalismos associados à representação social a que este grupo social estava sujeito exigia dos seus elementos determinados valores que não eram considerados da mesma maneira nos demais estratos da sociedade. A honra era um deles, facto que potenciou o envio de muitas mulheres nobres para a clausura. No seguimento deste comportamento, a burguesia emergente seguiu as mesmas pisadas como forma de ascensão social ao comungar dos mesmos princípios³⁹⁶.

A hierarquia que sabemos existir dentro da clausura poderia ser desenhada através das forças sociais que se constituíam no século. Outras razões podem ser elencadas para explicar a variabilidade do quantitativo dos dotes. A pobreza dos dotadores, a dívida da comunidade para com aquele que pagava o dote, a prestação de determinados serviços pelo dotador à comunidade ou a nobreza da família são motivos conhecidos para a diminuição do dote nos conventos de Clarissas da ilha de S. Miguel³⁹⁷.

³⁹⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2088, não paginado.

³⁹⁶ Maria Eugénia Fernandes sustenta que a burguesia se serviu dos conventos como forma de ascensão social. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O convento de Santa Clara do Porto...*, p. 52.

³⁹⁷ Leia-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 62-63. Francisco Pinar alega que nos casos em que os dotadores eram credores de algum convento, faziam ingressar as suas filhas

Também para o convento de Nossa Senhora da Conceição são conhecidos alguns casos em que a pobreza dos dotadores foi usada como estratégia de diminuição do valor a pagar. Jerónima da Silva pretendia dotar a sua filha, permitindo a sua entrada na clausura do referido cenóbio. Porém, e porque era viúva e tinha despendido avultadas somas com os filhos, sendo um sacerdote, outro formado em cânones e outro juiz de fora, pediu ao arcebispo que atendesse à sua situação e lhe determinasse um dote equivalente ao que pagavam as candidatas do “primeiro foro”, ou seja, 400.000 réis. Pelo contrato de dote, celebrado em 1718, apercebemo-nos que a sua mãe teve de desembolsar 800.000 réis, pelo que concluímos que a súplica não foi atendida. Não deixa de ser relevante, no entanto, considerar que estes valores poderiam ser negociados em função do estado financeiro dos dotadores.

Comparando os valores das três instituições estudadas, podemos concluir que os valores dos dotes são semelhantes. Todas elas apresentam variações muito frequentes, no entanto, as tendências que foram possíveis identificar demonstram uma aproximação dos seus valores³⁹⁸.

Os alimentos, cuja quantia ascendia ao 40.000 réis no convento da Penha de França, ainda que a partir de 1774 a tendência fosse para subir aos 60.000 réis, deveriam ser pagos em dois momentos. Metade aquando da entrada da candidata e o restante nos seis meses depois. A partir do segundo ano, eram satisfeitos trimestralmente. Davam, igualmente, uma soma respeitante às propinas, que rondava os 150.000 réis, bem como a peça da sacristia e da enfermaria. Além do dote principal, os dotadores deveriam dar “a esmola” da igreja, da sacristia³⁹⁹ ou da enfermaria, pagar a cera e o jantar das religiosas no dia da profissão, bem como o montante necessário para a profissão, nomeadamente, para o hábito e para o véu, assim como o enxoval.

As despesas do dia da profissão eram da responsabilidade do dotador, embora este pudesse entregar desde logo a soma correspondente, como ocorreu em 1757, quando Dâmaso Ferreira de

gratuitamente, de forma a evitarem demandas com a justiça. Veja-se LORENZO PINAR, Francisco Javier – *Conventos femeninos y vida religiosa...*, 110.

³⁹⁸ Estes valores demonstram, no entanto, que os cenóbios bracarense praticavam preços bastante elevados se compararmos com os 500.000 réis exigidos pelo convento de Arroios, onde professavam as filhas da principal fidalguia do reino. Consulte-se OLIVAL, Fernanda e MONTEIRO, Nuno Gonçalo – *Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas...*, p. 1224-1225.

³⁹⁹ Embora o valor relativo a esta esmola raramente seja mencionado, confirmámos que, quando são referidos, referem-se a 100.000 réis para a esmola da igreja e metade deste valor para a sacristia.

Campos entregou 12.000 réis para as despesas da profissão de sua sobrinha que professara no convento da Penha de França⁴⁰⁰. Noutros casos, o dotador dava ainda uma soma monetária para a instituição de missas a celebrar pela alma da candidata, após a sua morte. Caso a candidata falecesse, seria a comunidade obrigada a restituir a soma relativa às propinas referidas, tal como ficou estabelecido no contrato de dote de Maria Madalena de Carvalho, no mesmo convento, celebrado em 1774⁴⁰¹.

Esta modalidade trazia alguma vulnerabilidade à instituição, pois a morte do dotador poderia significar a ausência do pagamento dos alimentos. Por essa razão, nos contratos celebrados, deixavam-se propriedades ou rendas adstritas ao contrato, de forma a serem usadas pela comunidade na ausência de pagamento daquelas obrigações.

A adoção da modalidade de liquidação de uma soma mais avultada em substituição dos alimentos anuais desobrigava os dotadores, apenas, daquela contribuição anual, mantendo-se as demais obrigações relativas à esmola da sacristia, enfermaria, enxoval e propinas. Porém, o ano de noviciado obrigava ao pagamento dos alimentos, pois o dote referia-se apenas ao período após a realização da profissão.

As modalidades de pagamento eram diversas, embora a principal tendência fosse a entrega de metade do dote no momento da entrada da candidata no cenóbio e o restante aquando da realização da profissão. Neste caso, os dotadores teriam de entregar ao convento um montante destinado aos alimentos, ficando dispensado dessa obrigação se pagasse a totalidade do dote no momento da entrada da noviça, ainda que o Concílio de Trento proibisse tal prática⁴⁰². Neste último caso, o rendimento dos juros substituiu o valor dos alimentos. Consideramos, ainda, que o valor dos alimentos era proporcional ao montante do dote entregue no momento da entrada da candidata. Ou seja, quanto mais elevada fosse essa primeira prestação, menos oneroso era o valor a despender pelos alimentos. Esta convicção resulta do que ficou exposto no contrato de dote de Úrsula Ribeiro, celebrado no convento dos Remédios, em 1669, em que ficou expresso que “emquanto o não pagar pagara des mil reis para ajuda dos alimentos da dita donzella e não

⁴⁰⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 43, não paginado.

⁴⁰¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 43, não paginado.

⁴⁰² Veja-se CARDOSO, José – *O IV Concílio provincial bracarense e D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Braga: APPACDM, 1994. p. 175.

sera obrigado a pagar mais que os ditos des mil reis de alimentos por quanto entrega logo a metade do dito dote principal"⁴⁰³. Efectivamente, o montante dos alimentos era, na época em que o contrato foi celebrado, 20.000 réis⁴⁰⁴. Este dotador terá pago um montante menor, em virtude da entrega de metade do dote.

Este facto encarecia o dote em proporções tanto mais avultadas quanto mais novas fossem as candidatas a religiosas. Ou seja, a entrada precoce no convento dilatava a espera pela profissão, já que esta só poderia ocorrer aos dezasseis anos, o que justificava o pagamento anual dos alimentos durante esse período. O desconhecimento da idade da entrada da esmagadora maioria das candidatas impede-nos, portanto, de estabelecer com rigor o montante disponibilizado por cada dotador, uma vez que não nos é permitido calcular o total correspondente ao valor dos alimentos para podermos somar ao valor do dote principal e das respectivas esmolas, de modo a estabelecer o valor exacto do dote.

Durante esse período, o dotador era igualmente responsável pelas despesas do vestuário e do calçado, pelo que a sua permanência na clausura enquanto noviça onerava bastante os valores a despendar. Porém, duas excepções foram por nós detectadas. A primeira relativamente à idade de Maria de Almeida, que contava dez anos⁴⁰⁵ em 1626, data em que foi celebrado o contrato de dote, e a segunda em relação a Jerónima de Carvalho, que tinha treze anos nessa mesma altura, ambas religiosas do convento dos Remédios.

Tendo como referência a idade de 16 anos como necessária para a realização da profissão, o valor do dote de 400.000 réis de cada uma das candidatas e dos alimentos, 12.000 réis por ano mais 30 alqueires de trigo, concluímos que os dotadores despenderam 472.000 réis em dinheiro e 180 alqueires de trigo com o dote da primeira candidata e 436.000 réis em dinheiro e 90 alqueires de trigo com a segunda. A este montante falta, no entanto, somar o dispêndio com a cera, o enxoval e as demais esmolas atribuídas à igreja, sacristia e enfermaria que, embora os contratos em questão se refiram a esses emolumentos, não especificam o seu valor. Por essa razão, não podemos avançar com os totais correspondentes, embora para o século XVIII sejam

⁴⁰³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2101, não paginado.

⁴⁰⁴ Esse valor passou a figurar nos contratos de dote a partir de 1655.

⁴⁰⁵ As candidatas só podiam entrar na clausura aos 12 anos. Porém, podiam viver já há algum tempo no convento como educandas. Leia-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 40.

conhecidos vários casos para o convento de Nossa Senhora dos Remédios em que esse montante ascendia aos 100.000 réis. Esse valor verificou-se igualmente para o convento de Nossa Senhora da Conceição. Apurámos, ainda, que em 1655, António Francisco Clemente deu 113.000 réis para as propinas do hábito ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, embora não possamos generalizar esse valor aos restantes contratos⁴⁰⁶.

Outro montante entretanto identificado e que avolumava o dote atribuído refere-se à esmola de 400.000 réis que o dotador de Filipa da Cunha, cujo parentesco desconhecemos, atribuiu para as obras da sacristia do convento de Nossa Senhora da Conceição, juntamente com o dote⁴⁰⁷.

Pela leitura do contrato de dote de Ana Maria de Sousa, celebrado no convento dos Remédios em 1661, ficámos a saber que o dotador, seu pai, além dos 500.000 réis do dote, teve de despende

“[...] maes as propinas do habito veio e sera na forma seguinte des cruzados pela sera e de propina a cada Relligioza proffeca na emtrada a seis centos e quarenta reis e a cada freira novica quinhentos reis e na profissão a cada freira proffeca outo centos reis a cada freira noviça e seis centos reis e fora isto os dobres que se dão a Madre Abbadeca vigaria e mestra da estante assim na entrada como na profiçao como he estilo e dous mil reis por huma vez para a Inffirmaria do dito mosteiro [...]”⁴⁰⁸.

A estas despesas deveriam somar-se 20.000 réis dos alimentos e os montantes respeitantes ao enxoval. Outro valor que, por vezes, figurava nos contratos, ainda que a sua expressão seja menor, refere-se à soma destinada às despesas do funeral da candidata, quando a morte a chamasse para junto do seu esposo. No contrato de dote de Mariana Teresa da Purificação, que deveria professar no convento de Nossa Senhora dos Remédios, celebrado em 1777, o dotador deixou 8.000 réis para esse efeito⁴⁰⁹.

Como podemos constatar, as despesas adstritas à entrada num convento integravam os bens materiais ou monetários que deveriam satisfazer todas as necessidades das religiosas, nomeadamente aquelas que se relacionavam com a morte. Esta atribuição justificava-se uma vez

⁴⁰⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2081, fl. 1v.

⁴⁰⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro das escrituras dos dotes*, F- 73, fl. 102.

⁴⁰⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2093, não paginado.

⁴⁰⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 559, doc. 2224, não paginado.

que as religiosas a partir do momento em que entravam no cenóbio não deveriam voltar a abandoná-lo. Outros porém, eram atribuídos com o objectivo de contribuir para a construção material⁴¹⁰ da comunidade e para a sua dignificação. A doação de somas avultadas para as obras das demais dependências do edifício estreitava a ligação familiar àquele cenóbio que se consubstanciava com a profissão da candidata. Ignoramos, no entanto, de que forma estas práticas terão estruturado as relações internas da comunidade, sendo que alguns dos seus membros, aparentemente, contribuíam com fatias maiores para a sua edificação ou melhoramento.

Igualmente onerosa era a prática de retardar a entrega do dote ao convento. Embora tenha sido pouco comum, ocorria quando os dotadores acordavam com a instituição em não entregar o dote ou parte dele de imediato, comprometendo-se a pagar uma taxa de juro correspondente ao período do retardamento, ficando-se, regra geral, nos 5%. Estas situações ocorriam, sobretudo, quando os dotadores não possuíam a quantia necessária no momento da celebração do contrato. Como essa carência não os demovia de alcançar os seus propósitos, recorriam à flexibilidade contratual permitida⁴¹¹. Esta situação verificou-se em 1728 aquando da assinatura do contrato de dote das irmãs Felícia Micaela e Helena de Távora, professoras no convento dos Remédios. O dotador, seu irmão, não possuía a quantia necessária, pelo que se comprometeu a pagá-la mais tarde, na altura da profissão, satisfazendo nesse momento o valor correspondente ao juro cuja taxa era de 5%⁴¹².

Situações menos comuns foram encontradas nos contratos de dote celebrados com o convento de Nossa Senhora da Conceição. Em 1717, Maria Ribeiro de Araújo atribuiu 1.000.000 réis ao cenóbio para este emprestar a juro, cujo rendimento seria para a sua filha. Após a sua morte, o montante reverteria para o cenóbio. Num dos contratos celebrados com esta

⁴¹⁰ O contributo das religiosas relativamente à edificação material dos cenóbios foi uma realidade detectada igualmente em Espanha. Leia-se GARCIA MARTINEZ, Antonio Claret – En torno a un modelo de santidad: vida y virtudes de las madres clarisas de Alcala de Guadaira en sus libros biograficos de comienzos del siglo XIX. In CONGRESO INTERNACIONAL LAS CLARISAS EN ESPAÑA Y PORTUGAL - *Actas*. Madrid: Cisneros, 1994. p. 405.

⁴¹¹ Exemplo ilustrativo destas práticas foi o contrato de dote celebrado em 1629 que previa dotar Maria da Silva Gaio e Umbelina Maria da Silva Gaio. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2054, não paginado.

⁴¹² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 559, doc. 2171, não paginado.

comunidade figurava o conjunto de bens que constituíam o enxoval da candidata. Em 1718, o dote de Clara Maria Vidal, candidata a religiosa no convento de Nossa Senhora da Conceição, era composto por 1.000.000 réis, entrando neles os 100.000 réis para as obras da sacristia, bem como uma série de objectos que constituíam o seu enxoval, a saber: um guarda-roupa e uns armários, uma enxerga e dois colchões, três cobertores, uma dúzia de camisas e igual número de lenços, dúzia e meia de guardanapos, duas toalhas de mesa, três garfos e igual número de colheres de prata, duas facas, meia dúzia de travesseiros, meia dúzia de almofadinhas, dois panos que serviriam de aventais, dois véus brancos e dois pretos, oito toucas, um hábito de noviciado com o seu manto e um capote, dois hábitos de profissão, um candeeiro, uma bacia de bronze, um véu de fumo para o rosto, duas fronhas e 400.000 réis para uma cela. As peças de ouro e prata, normalmente, eram para “a dita sua irmã he tam somente pera seu uso” e por seu falecimento “as tornara a entregar este convento a elle dito dotador”⁴¹³.

Como se constata, a capacidade financeira do doador poderia ser um factor determinante da qualidade de vida da dotada na clausura. Neste caso, o dotador assegurou todas as comodidades que a sua filha deveria possuir naquele espaço, não só através da atribuição de determinados objectos que naturalmente funcionariam como elemento distintivo no seio da comunidade, bem como na possibilidade de possuir uma cela devidamente mobilada. O rendimento extra que resultaria dos juros do dinheiro entregue proporcionaria um certo desafogo à futura religiosa⁴¹⁴. A clausura era assim o espelho da organização social em que as diferenças sociais eram visíveis, entre outros aspectos, pelos modelos de vida de cada um. Essas desigualdades eram transpostas para os cenóbios onde se constata estilos de vida de acordo com a *Regra* e outros onde mais se afigura uma transposição dos hábitos de vida mundanos para o espaço claustral⁴¹⁵.

⁴¹³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 73, fl. 364.

⁴¹⁴ Embora o dote fosse entregue à comunidade e constituísse uma importante fonte de receita para a instituição, ele era também um meio de garantir a satisfação das necessidades das religiosas e o seu bem-estar no convento. Consulte-se URBANO, Luís – Na vida e na morte. Políticas familiares nos conventos femininos de Vila Viçosa. *Monumentos*. N.º 27 (2007). 101.

⁴¹⁵ Consulte-se MARTINEZ CUESTA, Angel – Breve reseña histórica de las augustinas recoletas, 1598-1991. I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 264.

O dote era também, por vezes, pago em dinheiro e em rendas de propriedades⁴¹⁶, como aconteceu em 1598 com o de Maria Coimbra, candidata ao convento de Nossa Senhora dos Remédios. O seu dotador comprometeu-se a pagar “trezentos mil reis em dinheiro de contado e as ditas cento e vinte medidas de renda de pão de milho e centeo em cada hum anno”⁴¹⁷. Situação idêntica se conheceu para o pagamento dos alimentos⁴¹⁸.

Noutras situações, a comunidade poderia optar pelo dote em juro, tal como ocorreu em 1608 com o dote de Francisca de Castro, professa no convento dos Remédios, cujo pagamento “ficara na escolha da dita madre abbadeca do dito mosteiro e relligiosas dele quererem o dito dote em dinheiro ou o juro que delle se empregar e querendo o dito mosteiro antes o dito dinheiro empregado em juro elle dito dotador sera hobligado ao comprar a sua custa e entregar o padrão delle ao dito mosteiro”⁴¹⁹. A combinação de numerário e de padrões de juro foi outra das modalidades encontradas no convento dos Remédios, como ocorreu, por exemplo, com os dotes de Benta Joana e Isabel Amaral, em 1707⁴²⁰. Nestas situações, a responsabilidade da satisfação do contrato pode estender-se aos herdeiros dos dotadores que, na sua ausência, ficavam obrigados a satisfazer aqueles montantes ao herdarem as propriedades de onde saíam as rendas prometidas.

Enclausurar um elemento feminino não significava, portanto, resolver de imediato as questões associadas à partilha dos bens, podendo estes encargos recaírem sobre os bens que os herdeiros dos dotadores pudessem vir a herdar.

No convento dos Remédios, a combinação de numerário e géneros como forma de satisfazer o dote principal desapareceu logo nos inícios do século XVII, ainda que em 1665 se conhecesse uma situação deste género. No entanto, essa modalidade manteve-se em relação ao pagamento

⁴¹⁶ Em determinadas instituições esta modalidade de pagamento suplanta a atribuição de numerário. Leia-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 64-65.

⁴¹⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2030, fl. 2v.

⁴¹⁸ Em 1620, o irmão de Maria de Castro, religiosa do convento dos Remédios, pagou “doze mil reis e trinta alqueires de trigo convem a saber seis mil reis logo tanto que a dita dona Maria de Castro entrar no dito Mosteiro e quinze alqueires de trigo e no meio do anno”. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2042, fls. 2-2v.

⁴¹⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2034, fls. 1v.-2.

⁴²⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 558, doc. 2146, não paginado.

dos alimentos, sobretudo até 1727. A partir desta data, essa combinação apareceu muito pontualmente⁴²¹. Em relação aos conventos da Conceição e da Penha de França, esta tendência não se constata, sendo o numerário o principal meio de pagamento. Em 1665, o convento dos Remédios recusou um dote que seria composto pela combinação de uma taxa de juro relativa a 40.000 réis por um período de cinco anos, totalizando 200.000 réis, sendo satisfeitos os outros 200.000 réis que perfaziam o montante integral do dote satisfeito através da entrega à comunidade de 40 medidas de trigo que reverteriam para o dotador logo que ele pudesse liquidar essa quantia em numerário. Esta ocorrência, ainda que pontual, demonstra a preferência das religiosas pelos dotes em numerário, contrariamente às opções do dotador que queria reaver as medidas de trigo após a satisfação do dote. Esta diferença de opções poderá explicar-se pelas necessidades distintas entre uma instituição e um particular, bem como a sua natureza. O cenóbio estaria mais limitado do que um particular em fazer reverter as quantias de cereal em riqueza material necessária para a satisfação das suas despesas.

A preferência dos honorários em numerário dever-se-ia, ainda, ao facto de as religiosas quererem estar menos sujeitas às flutuações dos preços que os géneros pudessem sofrer. A entrega do dinheiro não só evitava essa vulnerabilidade, como lhe permitia a existência de quantias, por vezes, avultadas que poderiam ser rentabilizadas através da realização de determinadas operações financeiras ou investimentos fundiários.

O incumprimento do estabelecido no contrato por parte do dotador implicaria a negação da profissão da noviça pela instituição acolhedora e a sua expulsão. No entanto, não conhecemos nenhum caso em que essa situação se tenha verificado, ainda que os contratos tenham deixado bem expressas as obrigações de cada uma das partes. Aos dotadores cabia satisfazer a entrega do dote acordado em tempo oportuno, pois o seu incumprimento ditava a negação da profissão das noviças, e a comunidade comprometia-se a prover o ano de noviciado e a respectiva profissão após a satisfação das obrigações do dotador.

O acordo estabelecido entre ambas as partes previa, ainda, as situações em que a candidata a freira pudesse falecer antes ou depois da profissão, regulando todas as condições da devolução do dote caso essa ocorrência se concretizasse. Se o falecimento da noviça ocorresse antes da

⁴²¹ No caso dos conventos de Clarissas micalenses, essa modalidade manteve-se até meados do século XVII. LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 66.

realização da profissão, as religiosas obrigavam-se a devolver o dote, ou parte dele entretanto satisfeito, embora reservasse o direito de descontar o valor dos alimentos correspondente ao período de permanência da noviça na clausura, assim como as esmolas atribuídas. Esta prática foi observada nos cenóbios de Nossa Senhora dos Remédios e de Nossa Senhora da Conceição. Neste último, a partir de 1744, passou a figurar a obrigação de restituir a soma respeitante à “esmola” da igreja ou da sacristia. A devolução do dote aconteceria, igualmente, se a noviça, por qualquer razão, não professasse no convento em que realizara o ano de noviciado. Noutras situações, a morte precoce da noviça não dava lugar à restituição do dote, mas a comunidade obrigava-se a aceitar outra candidata da família do dotador⁴²². O convento de Nossa Senhora da Penha de França constituía excepção neste caso. A morte precoce da noviça dava lugar à restituição do dote após se descontarem as despesas do funeral. Caso a noviça falecesse antes de o dote ser entregue, os dotadores teriam que pagar aquelas despesas⁴²³.

Depois de feita a profissão, ainda que a religiosa falecesse passado pouco tempo, as comunidades eram as legítimas detentoras do dote, pelo que não teriam de devolver qualquer quantia ao dotador. Situação semelhante se conhecia quando a morte levava a noviça antes de ter professado mas cuja data prevista para aquele acto solene já tivesse expirado⁴²⁴. Ou seja, os contratos de dote deixam transparecer a possibilidade de determinada noviça não professar mesmo após cumprido o ano de noviciado, quando os dotadores se atrasavam na entrega do dote. Se esse atraso implicasse o adiamento da profissão num prazo superior a dois meses e se a

⁴²² No contrato de dote de Maria de Coimbra e Helena Pereira, celebrado em 1598 no convento dos Remédios, estava previsto que “não fazendo as ditas suas filhas profiçãõ a conta deste dote que elle dito lecenceado lhes he obrigado a pagar e sendo cazo que algua das ditas suas filhas falleça antes de fazer proficãõ tomarão outra filha e ficara a obrigação do dote em sua forca e vigor”. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2030, fl. 4.

⁴²³ Essa condição ficou expressa no contrato de dote de Maria Eufrásia, celebrado em 1764. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 50, não paginado.

⁴²⁴ Essa foi a condição que ficou estabelecida em 1608 relativamente a Francisca de Castro e Mécia de Sousa, noviças do convento dos Remédios, “sendo caso que ellas não facão proficãõ acabado o anno e dia de seu noviciado por culpa sua ou do dotador ou até e dous meses depois inclusive e falesão antes de a fazer depois de passado o dito anno e dia e dous mezes depois logo seguintes o dito dote dambas ou de qualquer dellas que faleser ficara todo para o dito mosteiro”. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2034, fl. 2.

noviça entretanto falecesse, o convento arrogava-se no direito de exigir a totalidade do dote, pois considerava que a profissão não tivera lugar por razões alheias à sua vontade. As religiosas procuravam, deste modo, imprimir algum rigor no cumprimento do pagamento dos montantes acordados, tentando demover os dotadores a adiarem a entrega do dote, uma vez que o marco temporal que selava o compromisso entre ambos era a profissão ou o momento em que a mesma deveria ocorrer. Nos contratos figuravam igualmente cláusulas que previam a penalização pelos atrasos no cumprimento das obrigações acordadas. Por essa razão, o dotador deveria respeitar os prazos estipulados “sob penna de pagar o proprio em dobro e as custas em tres dobro em mais dozentos resi por dia que mais passar do dia de cada pagua pera a pessoa que andar na arecadasão”⁴²⁵.

Todas estas cláusulas procuravam diminuir a vulnerabilidade da instituição face às diversas ocorrências que poderiam ditar a supressão de tão importantes somas monetárias para a sobrevivência das instituições, razão pela qual nos contratos se expressava a hipoteca dos bens dos dotadores, bem como um conjunto de fiadores, procurando garantir o pagamento.

Não obstante a existência destas cláusulas, a desistência da vida religiosa por parte da noviça ou dos seus pais nem sempre reuniu consenso quanto aos valores monetários a serem restituídos. No convento da Penha de França, em 1798, Francisca Rosa de Alpoim desistiu da clausura por questões de saúde. Embora o seu contrato previsse que nessa situação o convento não tinha de restituir qualquer valor ao dotador, sendo neste caso o pai da noviça, de imediato este exigiu que a esmola da enfermaria e da sacristia, um valor de 100.000 réis, lhe fosse devolvido⁴²⁶.

As religiosas pediram pareceres sobre a matéria, sendo o seu conteúdo a favor do pai da noviça em quase todos eles. A discussão parece ter sido alargada, pois entre Setembro de 1798 e Janeiro de 1799 foram exarados sete pareceres.

O primeiro documento conhecido, datado de dois de Setembro de 1798, alegava que o convento deveria restituir o valor em causa. Sustentava essa posição com base nos decretos do Concílio tridentino sem, no entanto, especificar os decretos em causa⁴²⁷. O segundo parecer que

⁴²⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2041, fl. 3.

⁴²⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 91, não paginado.

⁴²⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 91, não paginado.

conhecemos, embora reconheça que as cláusulas do contrato dêem legitimidade às religiosas, admite que estas deviam devolver o dinheiro, caso fossem sabedoras da enfermidade da candidata no momento em que o contrato foi celebrado⁴²⁸.

Luís Manuel Pereira foi o primeiro autor a justificar a obrigação da restituição dos 100.000 réis com base nas disposições tridentinas. Segundo ele, o capítulo 16 da sessão XXV daquela reunião magna, previa que o convento não podia aceitar quaisquer bens do pai da candidata sem esta fazer a profissão. Foi mais longe ao afirmar que a escritura assinada se destinava a prover a noviça dos bens materiais necessários e não as outras religiosas ou a comunidade no seu todo. Razão pela qual a saída da noviça motivava a devolução da quantia em questão. Esse direito apenas assistia à comunidade caso se tivesse concretizado a profissão da candidata⁴²⁹.

Caetano José Saraiva teve uma opinião contrária. Alegava que o contrato celebrado não era regulado pelo capítulo 16 da XXV sessão do Concílio de Trento, pois estas disposições apenas proibiam que se dessem aos conventos os bens das noviças, não contemplando, portanto, os bens dos seus pais. Este argumento foi prontamente refutado por autor desconhecido, alegando-se que a satisfação monetária que geralmente era feita aos conventos no caso da atribuição de dotes, contemplava as legítimas das candidatas. Nesse sentido, os bens dados aos cenóbios eram das noviças e não dos seus pais⁴³⁰. Além deste argumento, alegava-se ainda que Trento proibia a doação de qualquer bem aos conventos antes de as candidatas professarem, à excepção dos que se destinavam aos alimentos e vestuário do ano de noviciado⁴³¹.

Desconhecemos como foi resolvida esta situação. No entanto, esta ocorrência demonstra que os contratos de dotes, por mais cláusulas que contivessem no sentido de regular as doações financeiras aos cenóbios, mesmo assim, podiam ser objecto de contestação e de tentativas, se não mesmo da concretização da sua revogação. De realçar, ainda, que mesmo os homens das leis apresentavam interpretações diversas sobre estas ocorrências, podendo motivar o recuso à justiça que se adivinha longo, oneroso e duvidoso para as partes envolvidas.

⁴²⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 90, não paginado.

⁴²⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 91A, não paginado.

⁴³⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 91C, não paginado.

⁴³¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 92, não paginado.

A maioria dos dotes por nós estudados era atribuída em satisfação das legítimas a que as dotadas teriam direito por morte dos pais ou apenas de um deles, ou ainda das legítimas que viessem a ter direito nessas situações, conforme os pais fossem já defuntos ou não, sendo que em alguns casos tenha sido expresso no contrato de dote que o mesmo se realizava em virtude das disposições testamentárias dos pais das candidatas. Os dotadores desobrigavam-se, dessa maneira, de futuros retalhamentos dos seus bens entre os herdeiros, mas também afastavam a possibilidade de as comunidades religiosas reclamarem para si qualquer herança que pudessem vir a pretender em nome de qualquer religiosa⁴³², ainda que em algumas situações estas viessem a herdar os bens dos pais, como veremos posteriormente. Com a renúncia das legítimas por parte das religiosas, evitava-se a divisão patrimonial que sustentava o poder e o prestígio da linhagem. No entanto, algumas propriedades ou rendas a elas adstritas, compunham o dote das candidatas, como já vimos. Nestas situações, a mulher assumia a capacidade de transmissão de património, que de outra forma lhe era negada, ainda que desta feita fosse o cenóbio o seu herdeiro⁴³³. Estes mecanismos permitiram que a mulher se assumisse como protagonista da construção, manutenção e multiplicação de uma entidade patrimonial que na sociedade civil estava impossibilitada de fazer.

A atribuição do dote garantia, em simultâneo, o sustento material das mulheres que, de outro modo, poderiam vir a enfrentar dificuldades económicas uma vez que era através do elemento masculino que este género garantia a sua sobrevivência no contexto dos estratos sociais melhor posicionados socialmente. A morte dos pais dificultava o contrato do matrimónio, meio de excelência de integração social da mulher, na medida em que o rendimento da família poderia sofrer um duro golpe e, em consequência, o sustento material poderia estar comprometido. Por

⁴³² A propósito da captação de heranças por parte dos cenóbios leia-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 50-54. No caso do mosteiro de Santa Clara do Porto, o cenóbio podia apoderar-se das heranças ou legítimas que a religiosa pudesse vir a receber. Veja-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 59.

⁴³³ Consulte-se GARCIA FERNANDEZ, Maximo – La importância económica de la mujer al entrar en la vida monacal. Valladolid en el siglo XVIII. I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 342.

isso, a entrega do dote pode ser encarada mais como uma obra de carácter social, muito embora se destinasse à vida religiosa⁴³⁴.

Era, ainda, um acto revestido de significado social, religioso e moral. Considerando que nem todas as famílias podiam suportar a presença de uma ou mais filhas numa casa religiosa, devido ao elevado custo monetário exigido, a atribuição do dote, ainda que, por vezes, concedido perante dificuldades económicas, representava poder financeiro perante aqueles que estavam arredados dessa prática e reflectia a sua distinção social no seio da comunidade onde se inseriam⁴³⁵. Essa distinção chegava, também, pelo próprio significado social que envolvia a vida religiosa, altamente considerada na época. Possibilitar a vivência religiosa às suas familiares constituía, por vezes, um acto de caridade na medida em que lhes permitia uma vida isenta de dificuldades materiais que o século em determinados momentos representava, sobretudo se se viam privadas de meios de sustento e em situação de orfandade⁴³⁶. Não obstante as diversas razões que precederam a decisão relativa à clausura destas mulheres, ela representava, ainda, um acto religioso e moral, porque possibilitava a vivência espiritual de uma forma mais intensa e, em última instância, beneficiava os dotadores através das preces que as religiosas proferiam no seu quotidiano. Algumas, naturalmente, demonstravam nesses actos a sua gratidão para com aqueles que lhes possibilitaram uma vida contemplativa de entrega total a Deus. Dotar para casar com Deus possibilitava, portanto, colher benefícios de vária ordem. Protegia, ainda, as mulheres da desonra social que a ausência do matrimónio representava e, em situações extremas, a desonra provocada

⁴³⁴ Consulte-se para esta matéria MARTINEZ MARTINEZ, M. Carmen e ESPINOSA MORO, M. Jose – Notas sobre la contribucion americana al monacato femenino. I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo I. p. 87.

⁴³⁵ Segundo Nuno Gonçalo Monteiro, quer o casamento, quer o celibato constituíam momentos de afirmação e de diferenciação social da nobreza. Leia-se para este assunto MONTEIRO, Nuno Gonçalo – Casamento, celibato e reprodução social..., 949.

⁴³⁶ Em 1727, D. Josefa Maria da Conceição solicitava um lugar no convento da Penha de França pois “por falecimento do dito seu Pay, ficou ella na tenra idade, e sem mais bens, que os de cento e trinta e quatro mil, setecentos, e sincoenta, e seis reis que de legitima delle lhe couberão”. ⁴³⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 16, não paginado.

pela incapacidade da manutenção das virtudes cristãs muito consideradas na época, sobretudo o valor da virgindade⁴³⁷.

Dotar para casar com Deus ultrapassava, portanto, o interesse económico ao serviço das estratégias patrimoniais familiares. Era igualmente uma forma de capitalizar estatuto social e moral no seio de uma sociedade, cujos laços eram fortemente definidos segundo a qualidade moral dos indivíduos⁴³⁸.

A entrega dos dotes aos conventos potenciava a circulação monetária na medida em que o dinheiro fornecido era aplicado em diversas operações: obras no complexo habitacional e igreja, compra de propriedades, actividade creditícia, alimentando também todo um comércio à volta das necessidades do quotidiano conventual, não só a nível alimentar mas também espiritual, através da compra da cera, dos diversos objectos litúrgicos, entre outros, dinamizando circuitos económicos que de outra forma se viam impedidos de se desenvolver⁴³⁹. Noutras situações, os dotes permitiam a liquidação de dívidas. No convento da Conceição, em data por nós desconhecida, os 3.600.000, resultantes de três dotes, destinaram-se ao pagamento “ao Juizo dos reziduos sinco mil cruzados a Hypolito de Barros dous mil cruzados, e as religiosas de villa do conde outros dous mil cruzados”⁴⁴⁰.

Embora se tenha sustentado que uma das razões que explica o envio de mulheres para a clausura seja a preocupação de evitar a divisão patrimonial da família⁴⁴¹, parece-nos que esta afirmação deve ser feita com cautela e não deve ser generalizada. O estudo das práticas

⁴³⁷ PITT-RIVERS, Julian – Honra e posição social. In Peristiany, John – *Honra e vergonha. Valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2.º edição, 1998. p. 13.

⁴³⁸ Leia-se SILVA, Ricardo - Dotar para casar com Deus em Guimarães no século XVII. In ARAÚJO, Maria Marta Lobo de; ESTEVES, Alexandra (coord.) – *Tomar estado: dotes de casamentos (séculos XVI-XIX)*. Braga: CITCEM, 2010. p. 183.

⁴³⁹ O dote de Guiomar de Abreu, contratado em 1622, no convento dos Remédios, previa a entrega da esmola da sacristia, enfermaria e da cera. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Dotes*, F- 557, doc. 2046, fl. 3v.

⁴⁴⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro das escrituras dos dotes*, F- 73, fl. 441v.

⁴⁴¹ Consulte-se SÁNCHEZ LORA, José Luis – *Mujeres, conventos y formas de la religiosidade barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988. p. 143. MARQUES, João Francisco – O monacato feminino em Portugal nos séculos XVI e XVII..., p. 644.

sucessórias e de heranças pode ajudar a compreender esta problemática. Porém, a sua ausência levanta algumas questões que podem deitar por terra as afirmações que sustentam o recurso aos cenóbios como forma de indivisibilidade do património. Se as mulheres solteiras permanecessem em casa dos pais ou dos irmãos tinham a garantia de uma divisão igualitária do património à morte dos progenitores? Só a ocorrência de tais práticas poderiam sustentar aquelas aceções. Contudo, é sabido que no seio da nobreza, sobretudo, o direito de morgadio afastava os filhos segundos da herança familiar. Frequentemente, as mulheres eram excluídas dessas redes de transmissão de património devido aos direitos de primogenitura⁴⁴². Logo, neste estrato social não se colocava a questão da partilha do património. As mulheres que eram destinadas ao matrimónio deveriam, à semelhança das que abraçavam a religião, renunciar às suas legítimas aquando da atribuição dos respectivos dotes⁴⁴³. Portanto, a mulher, em determinadas situações, era excluída das heranças familiares independentemente do destino que lhe estava reservado⁴⁴⁴. Assim parece ter ocorrido com as irmãs D. Margarida Maria de Melo e D. Helena da Silva que em 1714 solicitavam ao arcebispo de Braga um lugar de religiosa no convento da Conceição. Argumentavam as impetrantes que “são pobres pois lhe não ficou de legitima couza que chegue a mil cruzados a cada hua, por os mais bens serem encapellados, e pertenserem a seu irmão Antonio Coelho Monis de Melo, que lhe quer concorrer com o que mais puder para o estado das supplicantes”⁴⁴⁵. Pensámos, portanto, que estas mulheres se socorreram da vida religiosa para evitarem insuficiências materiais que poderiam degenerar em faltas morais, decorrentes do seu afastamento da divisão patrimonial de forma equitativa.

Segundo as leis do reino, todos os herdeiros legítimos tinham direito a uma parte do património relativo aos dois terços da herança, sendo o terço restante livre de ser destinado pelo testador a legados e a outras disposições. Caso não dispusesse desse terço, na totalidade ou em

⁴⁴² CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *As Clarissas em Portugal...*, p. 401.

⁴⁴³ Veja-se para este assunto MONTEIRO, Nuno Gonçalo – *O crepúsculo dos grandes...*, p. 358.

⁴⁴⁴ Entre 1761 e 1778, a legislação pombalina afastou as mulheres das heranças. Portanto, neste período, ainda que os ingressos conventuais estivessem já em decadência, não se pode convocar o argumento relativo à indivisibilidade do património como factor explicativo das profissões religiosas. MONTEIRO, Nuno Gonçalo – *O crepúsculo dos grandes...*, p. 104.

⁴⁴⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro das escrituras dos dotes*, F- 73, fl. 198.

parte, deveria fazer parte do montante da partilha. Podia, no entanto, ser atribuído a um dos herdeiros legítimos. Estes princípios aplicavam-se estritamente à herança composta pelos bens móveis. Os bens imóveis, como as propriedades, eram regulados por uma legislação particular que atestava a indivisibilidade da propriedade aforada e, neste caso, o foreiro deveria nomear um sucessor⁴⁴⁶. Daqui resulta que nem a lei nem o costume obrigavam o possuidor dos bens a dividi-los equitativamente pelos seus herdeiros⁴⁴⁷.

A reforçar a nossa interpretação desta questão estão as disposições que figuram no primeiro capítulo das *Constituições Gerais* franciscanas, onde consta que podem “as Noviças à instancia de seus pays renunciar a legitima paterna, & materna; mas em nenhum modo as heranças, que por linha transversal lhe podem vir”⁴⁴⁸. Ou seja, a renúncia às heranças dos progenitores não era uma imposição legal, facto que terá permitido a algumas religiosas beneficiarem da recepção de património através dos mecanismos de herança. Na visita efectuada ao convento dos Remédios pelo arcebispo D. Veríssimo de Lencastre, em 1672, ficou expresso no capítulo das visitas que “sobre as legítimas que couberem as Freiras particulares senão faça nenhuma composição entre a comunidade e seus parentes, nem as mesmas particulares possam dispor cousa alguma nesta matéria, antes tudo se adquira para o convento, e se incorpore com os mais bens da comunidade”⁴⁴⁹. Portanto, parece um facto aceite pelo prelado que as religiosas, em determinadas situações, eram receptoras das heranças familiares.

Úrsula da Ressurreição, religiosa do convento de Nossa Senhora da Conceição, instituiu um legado no mesmo convento, em 1673, servindo-se das rendas que a herança deixada pelos seus pais possibilitou⁴⁵⁰. Ignoramos se esta religiosa tinha mais irmãos ou não. Assumindo que fosse filha única, desde logo não se coloca a questão relativa ao seu ingresso como forma de permitir

⁴⁴⁶ Consulte-se DURÃES, Margarida – *Herança e sucessão...*, p. 345-348.

⁴⁴⁷ No caso das famílias camponesas de Braga, quando as propriedades existentes não eram suficientes para prover satisfatoriamente cada um dos filhos, de forma a manterem o mesma categoria social que a dos seus pais, optava-se pela escolha de um único herdeiro. Confira-se DURÃES, Margarida – *Herança e sucessão...*, p. 373.

⁴⁴⁸ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 71.

⁴⁴⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 39v.

⁴⁵⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro dos Legados*, F- 99, fl. 12.

que o irmão mais velho herdasse todo o património⁴⁵¹. Portanto, a razão que a levou à clausura terá de ser de outro cariz. Razão pela qual pensamos que o afastamento das mulheres das heranças paternas enquanto motivo de ingresso na clausura deva ser apresentado com alguma cautela.

Os valores dos dotes e todas as despesas associadas ao enclausuramento das mulheres nos conventos, como já vimos, chegavam a assumir montantes algo elevados. Desta forma, o próprio património familiar era vilipendiado nesse momento, o que faria diminuir a herança dos restantes irmãos, que seria mais pequena em caso de casamento, porque o dote era mais elevado. Não obstante, a entrada precoce nos cenóbios fazia aumentar esses valores, como ficou já demonstrado, em virtude do pagamento dos alimentos enquanto a profissão não se concretizasse. Portanto, a clausura não terá sido uma solução economicamente vantajosa ao ponto de se recorrer a ela unicamente por motivos patrimoniais.

A decisão do envio da prole feminina para os cenóbios justificar-se-ia, portanto, como estratégia de assegurar o sustento material em virtude das leis e das práticas que a herança conhecia na época. Somos da opinião, portanto, de que não foi a estratégia de concentração do património num dos herdeiros que avolumou essa prática, mas o inverso. As leis instituídas e os mecanismos de reprodução social com base no critério económico e patrimonial é que terão fomentado esse recurso aos cenóbios como forma de protecção, entre outras razões.

A atribuição do dote representava, portanto, um mecanismo de redistribuição da riqueza familiar, ainda que de forma muito desigual, pois a maior parte do património recaía nas mãos de um dos herdeiros e não contemplava o património imóvel.

2.3.1.3- Os rendimentos das propriedades fundiárias

Como já referimos anteriormente, o património fundiário e as respectivas rendas a ele associado constituíam uma importante fonte de rendimentos das comunidades religiosas, ainda que a região onde se situavam fosse caracterizada por um retalhamento da propriedade ao ponto

⁴⁵¹ Para os conventos de Zamora, no século XVII, são conhecidas situações em que as religiosas herdaram as fortunas familiares. Confirma-se LORENZO PINAR, Francisco Javier – *Conventos femeninos y vida religiosa...*, p. 145.

de, por vezes, o rendimento resultante da sua exploração ser insuficiente para a subsistência do agregado familiar que a explorava⁴⁵². Mesmo assim, a exploração da propriedade fundiária, ainda que de uma forma indirecta⁴⁵³, constituía um dos pilares da sustentação financeira do clero em geral⁴⁵⁴.

Para o caso espanhol, por exemplo, em determinadas províncias, as comunidades femininas chegavam a ser possuidoras de um maior número de propriedades em relação às comunidades masculinas. Essa concentração fundiária está, no entanto, relacionada com o momento da edificação dos cenóbios. Assim, as instituições erectas no século XIV possuíam mais propriedades e de maior extensão do que as que nasceram no século XVI⁴⁵⁵. José Miguel Oliveira sustenta, para o caso dos mosteiros cistercienses, que os rendimentos provenientes das propriedades fundiárias constituíam a principal fonte de receitas dos cenóbios femininos, sobretudo daqueles cuja origem remonta à Idade Média⁴⁵⁶. Daqui resulta que as fundações conventuais da Época Moderna tiveram uma maior dificuldade de acesso à propriedade, em virtude da implantação de outras comunidades que entretanto tinham constituído os seus domínios. Em relação ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, a sua erecção ocorreu num espaço e num tempo em que os conventos femininos eram muito escassos, existindo, no entanto, comunidades masculinas⁴⁵⁷ e outras instituições cuja riqueza assentava no domínio da terra.

Em Portugal, as doações fundiárias aos cenóbios também devem ter atingido proporções consideráveis ao ponto de motivar os procuradores da Câmara do Porto a reclamarem junto do

⁴⁵² Confira-se OLIVEIRA, Aurélio de – Contabilidades monásticas e produção agrícola durante o Antigo Regime: os dízimos do Mosteiro de Santo Tirso 1626-1821. COLÓQUIO DE HISTÓRIA LOCAL E REGIONAL - *Actas*. Santo Tirso: [s. e.], 1982. p. 131-176.

⁴⁵³ A propósito do modelo de exploração indirecta veja-se OLIVEIRA, Aurélio de – *A abadia de Tibães e o seu domínio (1630-1680)*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 1974. p. 123-124.

⁴⁵⁴ Consulte-se OLIVEIRA, Aurélio de – *A renda agrícola em Portugal durante o Antigo Regime...*, p. 6.

⁴⁵⁵ Leia-se para este assunto REY CASTELAO, Ofelia – *Las economías monásticas femeninas ante la crisis del antiguo regimem...*, p. 108.

⁴⁵⁶ OLIVEIRA, José Miguel Pereira dos Santos de – *A contabilidade do Mosteiro de Arouca...*, p. 77.

⁴⁵⁷ Tome-se como exemplo o mosteiro de Tibães cuja concentração da propriedade ocorreu, sobretudo, até ao século XVI. Veja-se OLIVEIRA, Aurélio de – *A abadia de Tibães...*, p. 97-99.

rei, nas Cortes de 1697, onde alegavam a elevada posse dos bens dos mosteiros. Segundo eles, esses bens seriam mais úteis ao rei e à monarquia⁴⁵⁸.

Os bens do convento de Nossa Senhora dos Remédios podem ser avaliados através da análise do tombo que a abadessa mandou fazer em 1669, onde figuram as suas diversas propriedades e o montante das rendas recebidas pelo convento.

A preocupação em organizar os dados relativos às propriedades rurais, o valor da renda associada e a própria dimensão da propriedade, partiu do estado de desorganização em que se encontrava a gestão do património imóvel, cuja ausência de registo era “causa de muitas das ditas terras usurpadas, e alheadas em varias pessoas com quem confrontão, e outras sobnegadas, de que lhes rezulta grande dano”⁴⁵⁹. Esta preocupação era expressa por muitas instituições e causa da elaboração de novos tombos⁴⁶⁰.

A perda de terras pela comunidade, em virtude da ausência de um registo rigoroso da sua localização e respectivas medições, bem como dos rendimentos que delas provinham delapidavam as suas rendas⁴⁶¹. Razão que justificou a organização do referido tombo, para o qual os procuradores do convento foram intimados a deslocarem-se às propriedades que lhe pertenciam, fazer as respectivas medições, assegurar junto dos caseiros as rendas que deviam pagar anualmente, bem como certificarem-se dos imóveis situados nos limites dos do cenóbio e identificar os respectivos proprietários, evitando que os confrontantes das suas terras se apoderassem delas⁴⁶².

Pela análise desta fonte constatámos que o património fundiário do convento de Nossa Senhora dos Remédios se situava em Braga e nas vilas dos arredores, como Vila Verde, Pico dos

⁴⁵⁸ A este propósito confira-se ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Barcelos: Livraria Civilização, 1968. vol. II. p. 85.

⁴⁵⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *1.º Tombo*, F- 530, fl. 85v.

⁴⁶⁰ Nos finais do século XVII, a Misericórdia de Viana Foz do Lima preocupou-se em organizar o seu tombo, de modo a evitar a subtracção do pagamento das rendas dos foreiros por via da desorganização administrativa. Consulte-se RIBEIRO, António Magalhães da Silva – *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana Foz do Lima...*, vol. I. p. 282.

⁴⁶¹ A organização dos tombos constituiu um esforço administrativo que visava salvaguardar o património. Confira-se para este assunto OLIVEIRA, José Miguel Pereira dos Santos de – *A contabilidade do Mosteiro de Arouca...*, p. 81.

⁴⁶² Outras instituições, como as Misericórdias, sentiram a mesma necessidade, motivadas pelas mesmas razões que apontamos. ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, p. 469.

Regalados⁴⁶³, Barcelos, Prado e Felgueiras⁴⁶⁴. Os bens patrimoniais deste convento não assumiam a dispersão conhecida para outras instituições que, regra geral, se traduzia na dificuldade da cobrança das rendas e até no agravamento dos honorários relativos a essas cobranças⁴⁶⁵. Não obstante, esta comunidade deveria preferir outro tipo de rendimentos, nomeadamente o crédito, a avaliar pelo pedido que endereçaram a D. Rodrigo de Moura Teles, em 1720, pedindo autorização para vender umas terras de que eram possuidoras, comprometendo-se a aplicar o dinheiro que obteriam dessa transacção em empréstimos a juros⁴⁶⁶.

Os caseiros pagavam montantes variáveis à comunidade, em função da proporção da terra explorada. Porém, por mais variadas que as rendas se apresentassem, elas eram pagas em géneros e em numerário, embora a primeira modalidade seja, de longe, a mais frequente⁴⁶⁷. A preferência pelo pagamento em géneros poder-se-á explicar pela necessidade de o cenóbio não estar sujeito às variações monetárias que poderiam fazer desvalorizar o valor da renda contratada representando, a longo prazo, uma perda de dinheiro. Em relação aos géneros que constituíam esses pagamentos figuravam o trigo, o milho e o centeio, bem como galinhas, ou ovos em substituição do animal, leitões e até um carneiro. Noutras situações porém, é dada a possibilidade de escolha ao convento entre a entrega dos animais referidos ou uma soma monetária em troca. Alternativa essa que não figura em relação aos cereais que lhe deveriam ser entregues. Menos comum, surge a obrigação da entrega de um carro de lenha ou cem réis em sua substituição.

⁴⁶³ Embora actualmente esta localidade pertença a Vila Verde, ela aparece na documentação como sendo um concelho autónomo, facto que deixou de ocorrer em 1854, daí que a tenhamos incluído isoladamente.

⁴⁶⁴ As propriedades que os conventos possuíam e a sua respectiva exploração permitiu, em determinados momentos, expandir o cultivo agrícola nas regiões onde essas terras se situavam. Leia-se a este propósito PÉREZ ORTIZ, Guadalupe; VIVAS MORENO, Agustín – Series documentales para el estudio de la economía conventual. El ejemplo de la documentación sobre conventos en el archivo dioceano de Mérida-Badajoz. *Hispania Sacra*. N.º 61:123 (2009). 32.

⁴⁶⁵ A propósito do património rústico da Misericórdia de Viana da Foz do Lima na Época Moderna consulte-se RIBEIRO, António Magalhães da Silva – *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana Foz do Lima...*, vol. I. p. 325 e 383-384.

⁴⁶⁶ ADB, Registo Geral, *Livro n.º 153*, fl. 342v.

⁴⁶⁷ Confira-se para este assunto OLIVEIRA, Aurélio de – *A abadia de Tibães 1630/80-1813. Propriedade, exploração e produção agrícolas no vale do Cávado durante o Antigo Regime*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 1979. p. 374. OLIVEIRA, José Miguel Pereira dos Santos de – *A contabilidade do Mosteiro de Arouca...*, p. 82-84.

A opção das religiosas deveria estar relacionada, ainda, com a necessidade de grandes quantidades de cereal para alimentar a casa e, ao mesmo tempo, a sua disponibilidade poderia dar origem a um lucrativo comércio, cujos rendimentos seriam importantes para a comunidade.

Seria importante compreender os mecanismos de cobrança das respectivas rendas, de modo a poder compreender-se a organização administrativa do cenóbio em relação a esta matéria. Porém, as fontes não são elucidativas, ainda que saibamos, através de alguma correspondência mantida entre as abadessas e os procuradores, serem estes os responsáveis pela cobrança de algumas destas obrigações. Havia comunidades religiosas onde são conhecidas outras formas de pagamento, como constatou Aurélio de Oliveira para o mosteiro de Tibães. No entanto, desconhecemos se idênticos procedimentos foram adoptados pelos institutos que estudámos⁴⁶⁸.

A origem destas propriedades e das respectivas rendas raramente nos são fornecidas pelas fontes em análise. Porém, alguns autos de reconhecimento das propriedades fornecem-nos essa informação, como aconteceu com o auto relativo à medição das propriedades sitas em Palmeira, exploradas por Francisco Gonçalves e André Francisco, de Adaúfe. “Pagavão certas medidas á Madre Ines de Santiago Relligioza professa no ditto convento, e que per sua morte hão de ficar ao ditto convento no selleiro delle, que são vinte e quatro medidas de pão meado, milho e centeyo, e duas guallinhas”⁴⁶⁹. Outras constituíam o núcleo original deixado pelo fundador, às quais se acrescentaram as incorporadas por via de compras, doações ou escambos⁴⁷⁰.

No entanto, esta situação já não é novidade, pois referimos anteriormente que as heranças das religiosas, à sua morte, ficavam para o convento. Porém, foi o único motivo que as fontes revelaram em relação aos perfis que a acumulação das propriedades fundiárias conheceu.

Em 1731 foi a vez da comunidade de Nossa Senhora da Conceição organizar o seu tomo, evocando as mesmas razões que detectámos para a constituição do de Nossa Senhora dos Remédios, ou seja, havia terras que estavam a ser usurpadas e daí resultava uma perda de rendas que, a longo prazo, poderia constituir-se um grande problema financeiro para o cenóbio.

⁴⁶⁸ Confira-se OLIVEIRA, Aurélio de – *A abadia de Tibães...*, p. 374-375.

⁴⁶⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *1.º Tombo*, F- 530, fl. 19.

⁴⁷⁰ A propósito dos modos de aquisição das terras leia-se MAIA, Fernanda Paula Sousa – *O Mosteiro de Bustelo: propriedade e produção agrícola no Antigo Regime (1638-1670 e 1710-1821)*. Porto: Universidade Portucalense, 1991. p. 63-66. OLIVEIRA, José Miguel Pereira dos Santos de – *A contabilidade do Mosteiro de Arouca...*, p. 79-80.

Por outro lado, demonstrava a necessidade de registar de forma pormenorizada a renda correspondente a cada caseiro para mais facilmente controlar o seu pagamento. Este aspecto não só assegurava uma cobrança mais rigorosa como permitiria à instituição prever o seu orçamento anual. Informações que facilitariam, naturalmente, a gestão da mesma. Esse cuidado foi de tal forma acautelado que, em 1732, aquando da realização do auto de reconhecimento da propriedade que era explorada por três casais que admitiram pagar ao convento quinze alqueires de pão terçado de milho alvo e centeio, o procurador das religiosas alegou não serem estas obrigadas a aceitar aquela pensão, porque os referidos casais não especificaram a renda paga por cada um. Por essa razão, “se quiserem as ditas religiosas proceder contra elles pella penção que pagavão não podiam declarar o quanto cada hum pagava”⁴⁷¹. Ordenou, então, o juiz do tobo que cada um dos casais discriminasse a renda que pagava ao convento. Dessa forma, mais facilmente a comunidade poderia pedir contas aos respectivos devedores.

Apesar de todo o empenho e rigor empregues na organização do tobo, o convento teve de se confrontar com alguma oposição por parte dos rendeiros que, pontualmente, foi surgindo. Por exemplo, Francisca Fernandes, em 1732, protestou em relação ao valor da pensão que pagava e alertou o procurador para que “em tempo algum a dita medição lhe fizece prejuízo a aceitação, ou os obrigarem aceitar prazo das ditas terras, porque ellas não eram de natureza de prazo nem nunca o foram e nem as ditas terras podiam com mais penção alguma por serem limitadas e sequas de pouco rendimento”⁴⁷². A natureza inquisitória que a medição de demarcação das propriedades conheceu provocou algumas reacções desta natureza, porque os caseiros desconfiavam que daí resultasse uma actualização das rendas, em função da dimensão da propriedade. Facto mais preocupante quando os valores pagos constituíam, para os rendeiros, valores suficientemente altos em relação à produção que conseguiam retirar das terras.

Mais violenta foi a reacção de Helena da Silva que registava, em 1732, alguns anos de dívida ao convento, pelo que o juiz do tobo determinou que regularizasse a sua situação, em virtude de lhe ser lançada a “*hypotheca real*”⁴⁷³. Também Miguel Lopes, rendeiro do convento, estava em 1763 na “posse e senhor da maior quantidade das terras que pagavão a dita penção ao convento

⁴⁷¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *I.º Tombo*, F- 106, fl. 99.

⁴⁷² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *I.º Tombo*, F- 106, fl. 114v.

⁴⁷³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *I.º Tombo*, F- 106, fl. 199.

da Conceição e as está desfructando a huns pouco de annos sem pagar, pretendendo por meios illicitos excluirse desta solução”⁴⁷⁴.

De facto, foram inúmeras as dificuldades relativas à cobrança das rendas devidas ao cenóbio neste período⁴⁷⁵. Através da correspondência mantida entre a abadessa e o seu procurador em Monção e Valença, conseguimos perceber os contornos de algumas dessas dificuldades. Os problemas com a justiça, as dificuldades sentidas pelo procurador em se dividir entre aquelas duas vilas, a fim de dar cumprimento a todas as determinações que chegavam do cenóbio, bem como o desleixo por parte de alguns oficiais do convento em relação à organização devida da documentação que legalizava as diversas relações de contrato, foram as causas apontadas com maior frequência pelo referido procurador. Este oficial mencionou, a dois de Fevereiro de 1784, que encontrara uns papéis que estavam na posse do padre António Alves, anterior procurador do convento e já falecido, entre os quais “hum que julgo lhe pertencera não acho descarga de juros há 35 annoz Deus queira ao menos esteja siguro”⁴⁷⁶. A três de Março do mesmo ano, comunicou ter ido “a Paderne, e não ha duvida que la se esta devendo hua divida que ha muitos annos que se pos em exzeção e se perderão os autos, e não aparecem”⁴⁷⁷. Situações como estas agravavam grandemente a sustentabilidade do convento, que nos finais do século XVIII parece ter vivido grandes dificuldades financeiras. A situação justificou a afirmação proferida pelo procurador, em carta datada de Agosto de 1774, remetida à abadessa e que dava conta do capítulo da visita feita às igrejas que estavam sob a sua alçada, aconselhando-a a recorrer ao beneplácito do arcebispo, de modo poder adiar as obras que nos referidos capítulos se recomendam, “porque o dinheiro não chega para sustentar as Religiozas”⁴⁷⁸. Este argumento foi recorrente nas sucessivas cartas enviadas à prelada.

⁴⁷⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 868, não paginado. As dificuldades de pagamento dos rendeiros foram uma constante, sobretudo no século XVIII, como se comprava pela recorrência de situações análogas relativamente à Misericórdia de Ponte de Lima. ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, p. 476-480.

⁴⁷⁵ A propósito das dificuldades de cobrança das rendas leia-se RIBEIRO, António Magalhães da Silva – *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana Foz do Lima...*, vol. I. p. 374-375 e 383.

⁴⁷⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 888, não paginado.

⁴⁷⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 889, não paginado.

⁴⁷⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 902, não paginado.

Estes atrasos, se por um lado evidenciam o prejuízo causado ao convento, demonstram, por outro, as dificuldades do mundo rural em louvar os seus compromissos. Vivendo com dívidas acumuladas e num período de inflação crescente, os camponeses não podiam pagar as rendas, entrando numa escalada perigosa de incumprimento.

Detectámos uma concentração das propriedades foreiras ao convento numa área geográfica envolvendo a cidade de Braga e as vilas limítrofes, como Barcelos, Vila Verde, Prado, Penela, Albergaria e Amares. No entanto, e como vimos anteriormente através da correspondência analisada, sabemos que as vilas de Monção e de Valença eram igualmente localidades de onde chegavam vários tributos à instituição. À semelhança do que detectámos para o convento de Nossa Senhora dos Remédios, conseguimos perceber que algumas destas terras incluíram o património do convento através dos legados que as religiosas lhes deixavam que, por sua vez, resultavam das heranças recebidas. Por exemplo, a madre Úrsula da Ressurreição, deixou à comunidade rendas de cinco propriedades distribuídas por cinco freguesias que, no seu total, renderam ao cenóbio 52 rasas de pão meado por ano, entre 1757 e 1759⁴⁷⁹.

As modalidades de pagamento que os foreiros deste instituto seguiam eram semelhantes àquelas que já referimos para o convento de Nossa Senhora dos Remédios, ou seja, a renda era paga através da entrega de determinada quantia de cereal, milho, centeio e, mais raramente, trigo, podendo nalguns casos figurar um animal, ainda que a sua recorrência seja pouco significativa e não seja conhecida a possibilidade da entrega de uma soma monetária em substituição do mesmo. Assistimos, porém, à introdução da entrega de azeite, ainda que a sua referência seja escassa, facto até então desconhecido, mas que era importante, na medida em que a iluminação do cenóbio, à semelhança do que acontecia com a iluminação em geral, era feita a partir do azeite. A entrega de carros de lenha surge pontualmente e, em paralelo, aparece a oportunidade de substituir essa modalidade de pagamento pela entrega de uma quantidade de cereal equivalente. Menos frequente ainda era o pagamento em numerário. Porém, registámos uma situação desse género, pelo que a sua escassez não nos permite avançar com hipóteses de uma diversificação de modalidades de pagamento.

⁴⁷⁹ ANTT, Ordem da Conceição de Maria, Nossa Senhora da Conceição de Braga, *Livro das penções da Madre Abbadessa D. Catharina Theresa de S. Bento e da Escrivã Maria Benta do Ceo*, Livro 1, fls. 6-8. Reportámo-nos apenas a estas datas porque são as únicas que a fonte refere.

No entanto, constatámos existirem algumas diferenças.

Francisco Oliveira e sua mulher, no auto de reconhecimento das propriedades do convento feito em 1731, reconheceram ser caseiros da instituição e pagar-lhe “em cada hum anno dous alqueires de pão meado por huma leira que pessuham do dito Mosteiro”⁴⁸⁰. Declararam mais que “quando levavão a dita penção ao dito Mosteiro nelle lhe davão as relligiozas delle hum real por cada alqueire”⁴⁸¹.

Além da entrega dos referidos cereais e animais, o convento exigia, em alguns casos, o pagamento da “lutuoza por morte de cada vida hum alqueire de pão mais alem da penção” e, “vendendosse o dito prazo se lhe pagaria a quarentena parte do preço, por que se vender ou rematar”⁴⁸².

Assistimos, portanto, ao desencadear de vários mecanismos que fariam aumentar os proventos que a comunidade poderia arrecadar, fazendo-se valer das mais variadas circunstâncias que o quotidiano poderia gerar para capitalizar receitas⁴⁸³. Relativamente ao convento de Nossa Senhora da Penha de França, não é conhecido qualquer tombo, nem outro tipo de fontes desta natureza, pelo que desconhecemos se este cenóbio possuía propriedades que lhe possibilitava aumentar o volume das suas receitas.

Embora as soluções encontradas pelas casas religiosas não se assumam como novidades no contexto da exploração económica que a sociedade do Antigo Regime conheceu, elas ganham contornos particulares quando desenvolvidas por uma comunidade feminina de vocação religiosa⁴⁸⁴. Em primeiro lugar, na sociedade civil em geral, a maioria das mulheres estava arredada destes negócios que eram da responsabilidade dos homens. Por outro lado, não deixa de ser curioso que a Igreja condene a usura mas, ao mesmo tempo, permita que a actividade

⁴⁸⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *I.º Tombo*, F- 106, fl. 23v.

⁴⁸¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *I.º Tombo*, F- 106, fl. 23v.

⁴⁸² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *I.º Tombo*, F- 106, fl. 63.

⁴⁸³ A propósito do pagamento das ltuosas leia-se COSTA, Avelino Jesus da – Lutuosa. In SERRÃO, Joel (dir.) – *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1985. vol. IV. p. 86.

⁴⁸⁴ Esta limitação proporcionada pela clausura instituiu uma modalidade de administração indirecta das propriedades, facto que poderá explicar algumas dificuldades relativas à arrecadação das receitas. Leia-se para este assunto MAIA, Fernanda Paula Sousa – O Mosteiro do Bustelo..., p. 107-108.

creditícia seja desenvolvida por estas comunidades⁴⁸⁵. Se não eram directamente as religiosas a tratar destes assuntos, uma vez que a clausura as impedia de tal façanha, os procuradores agiam em nome delas e de acordo com as suas orientações. Eram elas que espoletavam a contratualização de diferentes acordos, bem como decidiam do recurso ou não à justiça quando viam os seus réditos financeiros ameaçados ou os seus direitos sobre as propriedades diminuídos. Ou seja, a iniciativa parte da clausura, constituindo-se os seus procuradores como meros interlocutores e executores das suas vontades e das suas decisões.

As religiosas zelavam, portanto, pela sustentabilidade da sua casa, fazendo uso das mais diversas competências que possuíam ao nível da administração e da gestão, bem como de todo o registo das informações que lhes pareciam essenciais no auxílio dessa tarefa. Demonstraram, ainda, serem possuidoras de conhecimentos contabilísticos, de forma a poderem calcular as percentagens que lhes cabiam em função das rendas que deveriam receber, bem como dos juros que lhes deveriam ser pagos. A vertente contemplativa foi, deste modo, amplamente ultrapassada, fazendo com que estas comunidades se multiplicassem em diversos afazeres que a vida em clausura lhes exigia e que, em certa medida, lhes abriu a possibilidade de exercerem tarefas que de outro modo estavam impedidas de as concretizar.

2.4- As despesas

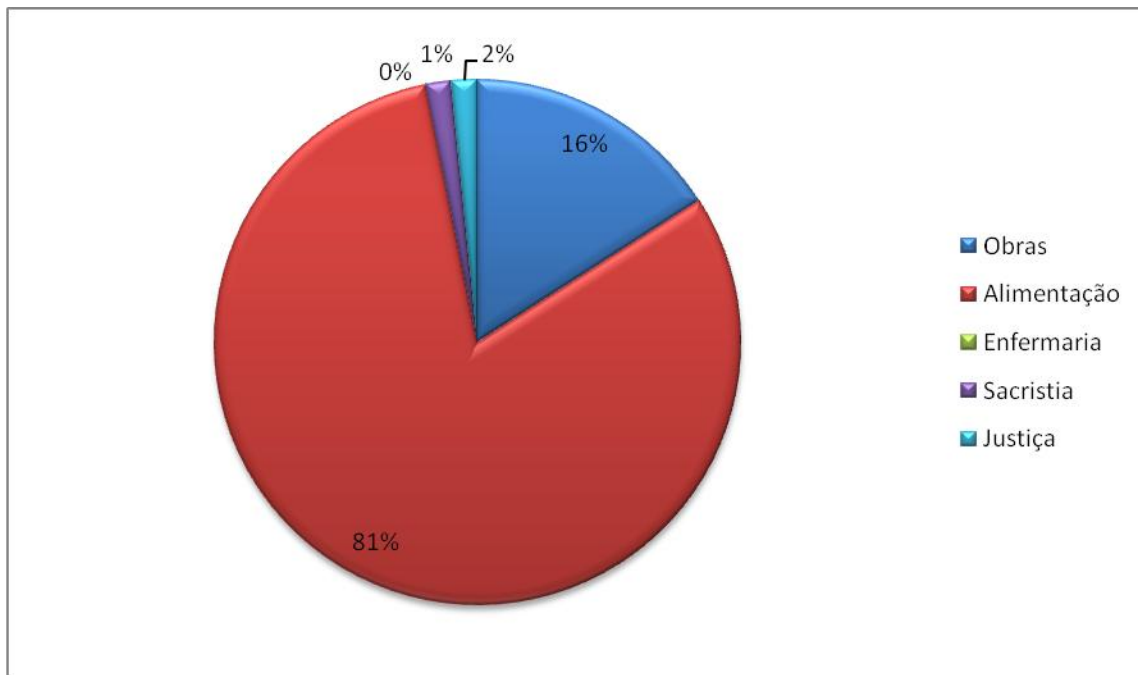
Os diversos gastos a que as comunidades tiveram de fazer face derivaram, naturalmente, da vocação destas instituições. Daí que os aspectos materiais e espirituais se misturem entre o rol das despesas, ainda que em diversos casos ambos estejam intimamente ligados⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ O termo usura encerra vários significados e refere-se a diversas práticas, o que dificulta a distinção entre o lícito e o ilícito nas operações com juros. Por outro lado, a taxa de juro era aceite pela Igreja dentro de determinados limites. Consulte-se LE GOFF, Jacques – *A bolsa e a vida. Economia e religião na Idade Média*. Lisboa: Editorial Teorema, 2006. p. 17, 82.

⁴⁸⁶ A propósito do rol das despesas que estas comunidades tinham a seu cargo leia-se ARENAS FRUTOS, Isabel – *Dos arzobispos de México – Lorenzana y Núñez de Haro – ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*. León: Universidad de León, 2004. p. 51. Consulte-se a este propósito CERVANTES BELLO, Francisco Javier – *Contar el*

Comecemos por analisar os aspectos materiais propriamente ditos, passando às questões relacionadas com a vocação devocional e, por fim, trataremos dos assuntos espirituais. Para o efeito servimo-nos dos valores relativos às despesas efectuados pela comunidade de Nossa Senhora dos Remédios, entre 1763 e 1771, uma vez que é a única por nós estudada que apresenta uma contabilidade devidamente organizada que possibilite a avaliação da sua expressão.

Gráfico 12 – Despesas efectuadas no convento dos Remédios (1763-1771)



Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, F- 220, *Livro das Obras, Demandas, Sacristia, Igrejas, do Comestível, Enfermaria e mais gastos*, F- 484.

Como se constata através da análise do gráfico 12, as despesas com a alimentação destacavam-se grandemente das restantes rubricas, o que se explica pelo facto de a instituição ter sido habitada por um largo número de religiosas, noviças e criadas. Seguem-se os montantes relativos às obras, que decorriam da necessidade da manutenção e do melhoramento das

dinero para cantar por las almas. Las cuentas conventuales de la Santísima Trinidad de Puebla, 1718-1740. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) – EL MOMACATO FEMENINO EN EL IMPERIO ESPAÑOL..., p. 129-132.

condições materiais do cenóbio, decorrentes, algumas vezes, do crescimento do número de efectivos humanos aí existentes. As demais rubricas assumem valores pouco expressivos, não se destacando nenhum dos valores respectivos de forma evidente.

As obras que ao longo do tempo se fizeram nestes institutos constituíram um peso considerável entre as despesas que as comunidades efectuaram. No convento de Nossa Senhora dos Remédios, por exemplo, nos inícios do século XVIII, fez-se um mirante, para o qual foi necessária a compra de quatro moradas de casas na rua de S. Marcos. Esse mesmo espaço foi ainda aproveitado para aumentar o dormitório do convento, dependências que assumiram características curiosas, tratando-se de uma comunidade de clausura, “no qual se lavrarão as celas que podiam ocupar toda a grandeza fazendo a cada hua dellas sua cozinha separada com suas chaminés de pedra imbutidas na parede para se evitarem incêndios”⁴⁸⁷. Deste modo, as refeições em comunidade ficavam comprometidas, tal como previam as *Constituições*, quebrando um dos principais momentos da vida claustral. Por outro lado, as características que a obra assumiu, terão pesado consideravelmente no orçamento do cenóbio. Também as preocupações com as comodidades e a salubridade da instituição foram atendidas ao serem restauradas as ligações de fornecimento de água à instituição, tendo-se, inclusive, construído uma fonte na cozinha, proporcionando às criadas um trabalho mais fácil e mais rápido.

Outras obras, derivaram da necessidade de aumentar a capacidade conventual, em virtude do aumento da sua população⁴⁸⁸. Outras, ainda, procuraram abrilhantar o espaço, como forma de dignificação da casa e, ao mesmo tempo, procuravam melhor agradar a Deus, como ocorreu com as obras da igreja que se iniciaram em 1724, altura em que a abadessa “ajustou a magnifica obra da sumptuoza Igreja deste convento”⁴⁸⁹, com o architecto António Pinto de Sousa, da vila de Guimarães. Estas intervenções justificavam, por vezes, a presença de notáveis artistas na

⁴⁸⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 196v.

⁴⁸⁸ Em 1732, a abadessa Serafina do Céu fez obras no convento, mandando construir o mirante e alargar o dormitório na direcção da rua de S. Marcos. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 192v.

⁴⁸⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 189.

condução dos trabalhos⁴⁹⁰. Para além da obra em si mesma, a comunidade despendeu para os retábulos e o seu douramento, a talha, os vidros e azulejos, materiais que procuraram embelezar o templo, embora o valor gasto não seja mencionado nas fontes. A mão-de-obra variada, com carpinteiros, pedreiros, pintores, ferreiros, entalhadores, e os diversos materiais justificavam, portanto, avultadas despesas. A igreja a que nos referimos, segundo consta no livro dos privilégios do convento, era a terceira que se construía no cenóbio. A primeira fora construída pelo fundador, em data por nós desconhecida, mas que se deveria situar na década de 40 do século XVI, altura em que o convento foi fundado, e a segunda em 1608⁴⁹¹. A construção da segunda igreja foi feita porque a abadessa “vendo que a primeira Igreja que havia feito o Illustrissimo Fundador era limitada e tosca na architettura, não lhe sofrendo seu devoto coração que á summa Magestade lhe servisse de templo aquelle que a seu ver julgava indecente”⁴⁹². Este facto demonstra, por si só, a capacidade financeira que a instituição tinha no momento mas, ao mesmo tempo, a preocupação material que as religiosas assumiam, naturalmente com o propósito de melhor servirem o seu esposo. Há ainda que considerar a representação da instituição na cidade e no âmbito dos restantes conventos de Braga. Facto que se voltou a evidenciar em 1756, quando a abadessa Luísa de S. José mandou dourar e pintar o tecto do coro de baixo e ordenou que se limpassem todos os quadros da igreja e do coro⁴⁹³. Evidenciam-se, portanto, preocupações estéticas de que as administradoras do cenóbio eram portadoras e a própria comunidade, revelando-se, no entanto,

⁴⁹⁰ Leia-se a este propósito ALVES, Joaquim Jaime – Nótula para a história do Mosteiro de Santo Agostinho da Serra. *Revista da Faculdade de Letras*, II série. N.º 8 (1991). 297-298.

Também Carlos Amarante parece ter colaborado nas intenções das religiosas relativamente ao embelezamento da sua comunidade, desta feita ao decorar os livros onde as religiosas faziam os mais variados registos diários. Consulte-se MILHEIRO, Maria Manuela – As gravuras dos livros do convento de Nossa Senhora dos Remédios de Braga. In I CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO. *Actas*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto e Governo Civil do Porto, 1991. volume II. p. 77.

⁴⁹¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 145v.

⁴⁹² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 145v.

⁴⁹³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 209v.

gastos supérfluos tendo em conta a sua vocação espiritual e o voto de pobreza a que estavam obrigadas⁴⁹⁴. Mais supérfluos se mostram quando comparados com as dificuldades financeiras que, aparentemente, por esta altura se faziam sentir. Não obstante as dificuldades sentidas, continuavam a investir no aparato arquitectónico que a cultura do barroco potenciou.

Como referimos no primeiro capítulo, ao convento de Nossa Senhora dos Remédios foram anexas algumas igrejas, nomeadamente do termo de Guimarães. A comunidade, além de usufruir dos réditos que delas provinham, era também responsável pela sua manutenção. Razão pela qual nos inícios do século XVII e nos primeiros anos da segunda metade do século XVIII haja notícia de várias obras de melhoramentos das igrejas e anexos, como as sacristias, e as casas dos párocos. Alguns destes melhoramentos foram recomendados pelos visitantes que inspeccionavam esses aspectos, ainda que, por vezes, a comunidade entendesse que os reparos sugeridos não se justificavam⁴⁹⁵.

As igrejas anexas ao convento de Nossa senhora da Conceição exigiam despesas semelhantes. Em 1784 temos notícia de que o telhado da sacristia de uma das suas igrejas de Monção tinha ruído, sendo necessários cerca de 10.000 réis para o seu arranjo, numa altura em que, segundo o procurador das religiosas, não estavam em momentos em que esses gastos se pudessem fazer⁴⁹⁶. Além das igrejas, as casas dos vigários justificavam semelhantes investimentos.

⁴⁹⁴ Segundo Natália Marinho Alves, as igrejas conventuais femininas reflectiram os aspectos magníficos e opulentos do barroco, possibilitado pelos rendimentos diversos de que eram portadores, sendo alguns deles, inclusive, fundados pelos próprios monarcas. A sobriedade decorativa do interior dos mosteiros contrastava, algumas vezes, com a exuberância das igrejas conventuais, sobretudo a partir do século XVIII. Exemplo paradigmático desta situação é o mosteiro das beneditinas de Barcelos. ALVES, Natália Marinho Ferreira – A apoteose do barroco nas igrejas dos conventos femininos portugueses. I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., p. 369, 3375. Para a mesma autora, a igreja do convento de Santa Clara do Porto possui um dos melhores revestimentos de talha dourada do país, o que demonstra o investimento destas comunidades no plano estético. ALVES, Natália Marinho – Subsídios para o estudo artístico do convento de Santa Clara do Porto nos finais do século XVIII. *Revista da Faculdade de Letra. História*. Série II (1985). 273.

⁴⁹⁵ A comunidade do Mosteiro de Arouca teve, neste particular, alguns conflitos com os párocos das igrejas que lhes estavam anexas, derivados do desentendimento entre as necessidades que os curas identificavam e aquelas que a comunidade entendia como justificáveis. OLIVEIRA, José Miguel Pereira dos Santos de – *A contabilidade do Mosteiro de Arouca...*, p. 105.

⁴⁹⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 902, não paginado.

E nesse mesmo ano o convento teve de arranjar a residência do vigário da igreja referida, procedendo-se à substituição de toda a madeira empregue na sua construção⁴⁹⁷.

Ao longo deste século são inúmeras as referências a obras efectuadas no edifício da comunidade de Nossa Senhora dos Remédios, bem como nas igrejas que lhes estavam anexas⁴⁹⁸. Os contratos⁴⁹⁹ existentes entre o cenóbio e os responsáveis pelos empreendimentos denotam o empenho administrativo das abadessas, pois procuravam assegurar-se da qualidade da obra, fazendo incluir cláusulas que previam a sua inspecção quando esta estivesse concluída e, caso os edifícios não apresentassem a qualidade e a robustez pretendidas, teriam os responsáveis de refazê-los à sua custa. Outra preocupação demonstrada nesses documentos prende-se com o cumprimento dos prazos. E na ausência desse respeito, a comunidade seria reembolsada de uma quantia previamente estipulada. Associada à vontade de engrandecer a instituição através de obras sumptuosas, estava a preocupação da manutenção do edifício, para o qual eram necessárias pinturas constantes, remodelação de todos os revestimentos feitos de madeira que o tempo consumia, entre outros. Tudo se anotava nos róis de despesas, pregos, madeira, cal, tijolos, ferro, barro, enfim, os mais diversos materiais necessários para a execução dos melhoramentos exigidos⁵⁰⁰, assim como as diferentes tarefas desempenhadas, como o transporte do entulho, da madeira e dos tijolos, a pinturas dos vários compartimentos. Tudo se registava, porque tudo se pagava.

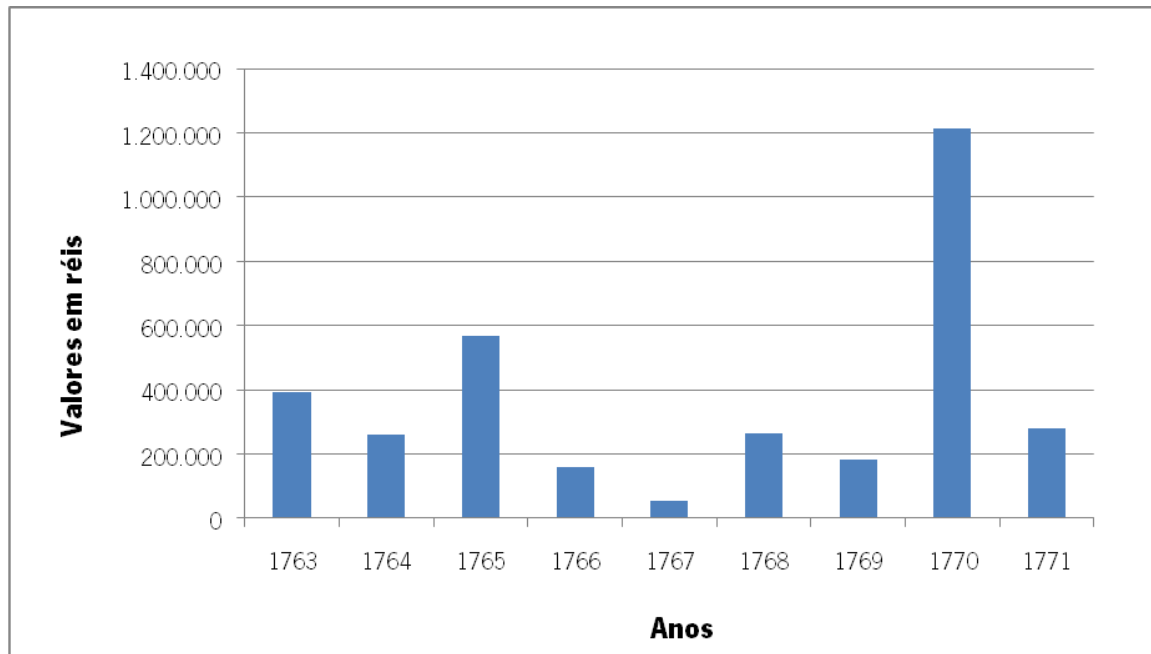
⁴⁹⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 905, não paginado.

⁴⁹⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro de memórias*, F- 482, fls. 9, 9v. 11v.-13v. 20v.-23v.

⁴⁹⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Obras*, F- 562, docs, 2590, 2620, 2621, 2622, 2631, 2631A, não paginados.

⁵⁰⁰ A propósito dos diversos materiais que constituíam os róis de despesa confira-se ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, fls. 34 a 38v; *Livro do comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras* F- 220, fls. 52 a 58 e *Livro das Obras, Demandas, Sacristia, Igrejas, do Comestível, Enfermaria e mais gastos*, F- 484, fls. 1-11v.

Gráfico 13 – Despesas com as obras no convento dos Remédios (1763-1771)



Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, F- 220; *Livro das Obras, Demandas, Sacristia, Igrejas, do Comestível, Enfermaria e mais gastos*, F- 484.

Se anos houve em que as despesas com as obras apresentaram valores pouco expressivos na comunidade de Nossa Senhora dos Remédios, como, por exemplo, em 1767, em que se despendeu 27.040 réis, outros, porém, representaram somas muito avultadas para a instituição, como ocorreu em 1770 em que se gastaram 1.181.770 réis, constituindo uma situação de excepção no período considerado entre 1763 e 1771⁵⁰¹. Esse acréscimo dos gastos com as obras deveram-se aos melhoramentos efectuados na sacristia, bem como à reforma dos telhados do cenóbio, apresentando as despesas relativas a esses melhoramentos valores bastante elevados. A estes quantitativos temos de acrescentar outros que se referem em exclusivo às obras e às despesas com as igrejas que estavam anexas ao convento, já que nos róis por nós consultados

⁵⁰¹ Os valores conhecidos para cada um desses anos são os seguintes: 1763- 262\$650; 1764- 155\$650; 1765- 216\$950; 1766- 97\$595; 1767- 27.040; 1768- 79\$088; 1769- 128\$475; 1770- 1181\$770; 1771- 228\$020.

aparece uma rubrica intitulada *Fábrica da Igreja*, onde constam todos estes gastos⁵⁰². Estes dispêndios referem-se às obras de manutenção dos edifícios, mas também a todo o género de bens adquiridos para o culto. De mencionar, apenas, que o triénio correspondente aos anos de 1763 a 1766 foi o que representou uma despesa mais elevada, pelo que consideramos que o grosso das obras então empreendidas se tenha realizado naquele período.

A alimentação da comunidade constituía uma outra vertente das despesas. Não sendo as religiosas produtoras de bens alimentares, teriam de depender do fornecimento exterior⁵⁰³. Em primeiro lugar, figuravam os diversos cereais que lhe chegavam através do pagamento das pensões dos seus caseiros. À parte de alguns produtos alimentares, tudo o resto tinha de ser comprado no exterior. Figuram, nos róis de despesas⁵⁰⁴, com maior incidência, o azeite, o peixe e o trigo. Pontualmente aparecem referências ao leite, açúcar, arroz, arroz doce, chocolate, figos, milho e sementes de couve para a horta⁵⁰⁵. Para além destas despesas, figuravam as merendas dadas às mulheres que amassavam o pão e àqueles que se encarregavam de trazer os mais variados produtos ao convento. Também a lenha constava nestas relações de despesas, fruto da

⁵⁰² Consulte-se ADB, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, fls. 28 a 31v. *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 220, fls. 46 a 48, e *Livro das Obras, Demandas, Sacristia, Igrejas, do Comestível, Enfermaria e mais gastos*, F- 484, fls. 48-57v. As despesas anuais demonstraram os seguintes valores: 1763- 130\$560; 1764- 105\$780; 1765- 349\$285; 1766- 60\$730; 1767- 28\$440; 1768- 186\$388; 1769- 55\$110; 1770- 33\$350; 1771- 53\$585.

⁵⁰³ As religiosas do convento da Encarnação do Funchal cultivavam hortaliças na cerca, mesmo assim, essa produção não evitava que se abastecessem deste e de outros produtos na região envolvente. Consulte-se GOMES, Eduarda Maria de Sousa – *O convento da Encarnação do Funchal...*, p. 90-93.

⁵⁰⁴ A propósito das despesas com a alimentação confira-se ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, fls.2-9v. *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F-220, fls. 1-9v. *Livro das Obras, Demandas, Sacristia, Igrejas, do Comestível, Enfermaria e mais gastos*, F- 484, fls. 34-47.

⁵⁰⁵ Sobre os produtos consumidos pelas religiosas e as respectivas quantidades consulte-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 174-179.

sua necessidade para se cozinharem os alimentos e para assegurar o aquecimento, bem como os honorários pagos ao hortelão⁵⁰⁶.

O peixe era consumido, sobretudo, fresco, mas também aparecem várias referências ao bacalhau. A carne não consta destes róis, mas sabemos que era consumida. Em 1790, a abadessa determinou que se “pagasse as Religiosas reção de vaca pelo preço que corria no assougue que hera nesse tempo o arrátel a quarenta e dous reis”⁵⁰⁷, valor que subiu, passados cinco anos, para 45 réis. Aliás, no final deste século, as religiosas viram sucessivamente aumentadas as quantidades de produtos que lhes eram destinadas, sobretudo a carne, o azeite e o trigo⁵⁰⁸. No entanto, é natural que o peixe assumisse alguma importância tendo em conta os jejuns que a Igreja determinava e que a própria *Regra* impunha⁵⁰⁹.

Igualmente arredados destas listas de pagamentos estavam os legumes e as leguminosas, o açúcar e o tabaco, entre outros, referidos com regularidade para o convento da Encarnação do Funchal⁵¹⁰.

Por último, figuravam os chamados “mimos” e “presentes”, dados aos médicos ou procuradores. Em 1769, a comunidade despendeu “em duas caixas de mursellas que se mandarão ao Procurador de Lixboa” mil e seiscentos réis⁵¹¹. Eram gestos de agradecimento através dos quais o convento reconhecia a prestação de serviços.

⁵⁰⁶ Todo o serviço de fornecimento dos mais variados bens era pago, pelo que estes valores fariam, certamente, aumentar o total das despesas da comunidade. Leia-se a este propósito OLIVEIRA, José Miguel Pereira dos Santos de – *A contabilidade do Mosteiro de Arouca...*, p. 102-104.

⁵⁰⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro das memórias*, F- 482, fl. 9v. Para o convento da Encarnação do Funchal são conhecidas referências a vários tipos de carne como em quantidades, pelo que deveria ser um produto muito consumido. Veja-se GOMES, Eduarda Maria de Sousa – *O convento da Encarnação do Funchal...*, p. 132.

⁵⁰⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro das memórias*, F- 482, fls. 20-21.

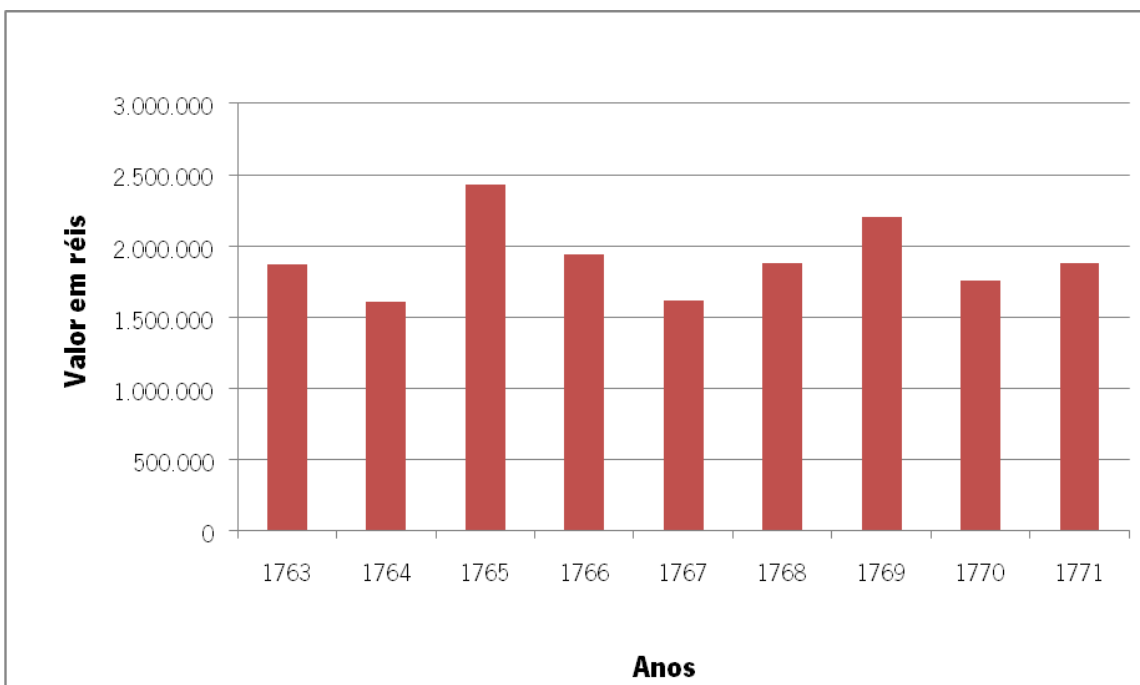
⁵⁰⁹ Os dias festivos eram momentos em que estas despesas cresciam, devido à prática de atribuir importâncias monetárias às religiosas. Confira-se OLIVEIRA, José Miguel Pereira dos Santos – *A contabilidade do Mosteiro de Arouca...*, p. 96-99.

⁵¹⁰ Leia-se GOMES, Eduarda Maria de Sousa – *O convento da Encarnação do Funchal...*, p. 134, 142-143.

⁵¹¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 220, fl. 5v.

Considerando os totais despendidos anualmente entre 1763 e 1771⁵¹², constatamos que a diferença de valores não é significativa, à exceção daqueles que se reportam aos anos de 1764 e 1765. O primeiro contabilizou um total de 1.612.290 réis e o segundo 2.433.267 réis. Podemos estar na presença de um ano cujo aumento dos preços tenha justificado a amplitude entre os valores. Porém, a despesa de 1765 caiu no ano seguinte e, em 1767, atingiu valores muito próximos dos que registámos para 1764.

Gráfico 14 – Despesas com a alimentação no convento dos Remédios (1763-1771)



Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, F- 220; *Livro das Obras, Demandas, Sacristia, Igrejas, do Comestível, Enfermaria e mais gastos*, F- 484.

Os cuidados de saúde que as religiosas exigiam representavam, igualmente, uma fonte de dispêndios. Os montantes atribuídos aos médicos e aos boticários são aqueles que constam nas

⁵¹² As despesas anuais entre o período considerado foram as seguintes: 1763- 1867\$007; 1764- 1612\$290; 1765- 2433\$267; 1766- 1937\$131; 1767- 1614\$916; 1768- 1875\$635; 1769- 2202\$870; 1770- 1756\$958; 1771- 1881\$121.

listas de despesas com a enfermaria. Surgiu apenas uma referência à compra de aguardente para a cura de uma ferida⁵¹³. Apesar da fraca representatividade dos gastos com a enfermaria no cômputo geral das despesas, optámos por lhe dar relevo, não só devido à importante função que este sector desempenhava em termos de saúde, mas também porque nem sempre a historiografia lhe tem dado relevância.

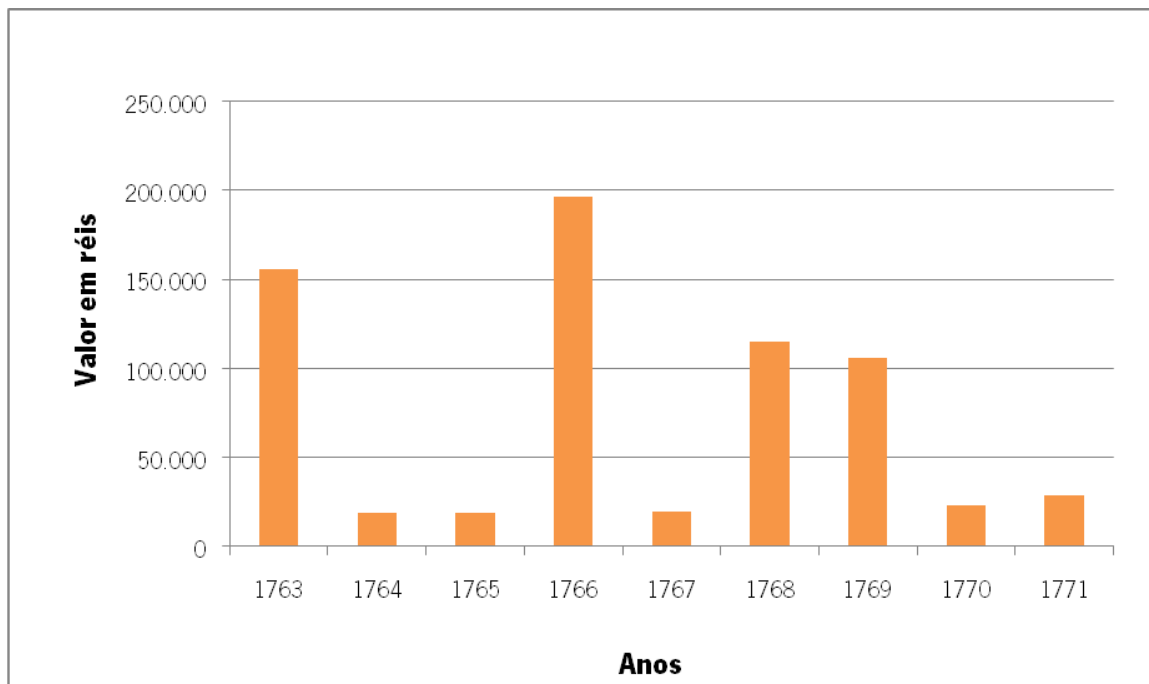
Os valores de cada ano diferem bem mais do que em relação aos valores relativos à alimentação. Entre 1763 e 1771, os montantes variaram entre 19.200 réis e 196.200 réis⁵¹⁴. Porém, os anos que registam menores despesas parecem ser aqueles em que as dívidas aos médicos e boticários não foram satisfeitas na sua totalidade, já que nos anos em que os valores foram mais elevados se constata no rol das despesas que a abadessa teve de fazer face a pagamentos do triénio anterior. Está patente uma estratégia de aparentar uma contabilidade equilibrada, quando na realidade não existia. Como se deixavam pagamentos por fazer por falta de verba, criava-se a ilusão de equilíbrio financeiro que, na realidade, não se verificava. Deste modo, o aumento da despesa não corresponde, necessariamente, a um período de maior frequência dos achaques na comunidade⁵¹⁵.

⁵¹³ A propósito das despesas da enfermaria consulte-se ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras* F- 219, fls. 20-21; *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras* F- 220, fls. 31-32v, e *Livro das obras, Demandas, Sacristia, Igrejas, do Comestível, Enfermaria e mais gastos* F- 484, fls. 58-60. Em relação ao valor relativo ao dispêndio com medicamentos consulte-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 191.

⁵¹⁴ As despesas anuais com a enfermaria conheceram os seguintes valores: 1763- 156\$070; 1764- 19\$200; 1765- 19\$200; 1766- 196\$535; 1767- 19\$900; 1768- 115\$380; 1769- 105\$675; 1770- 22\$940; 1771- 28\$800.

⁵¹⁵ Apesar de desconhecermos os valores relativos às despesas com a enfermaria dos restantes cenóbios por nós estudados, sabemos que o convento de Nossa Senhora da Conceição fornecia alguns medicamentos a outros institutos religiosos, nomeadamente ao mosteiro de Tibães, possuindo a sua própria botica onde os produzia. Confira-se para esta matéria ARAÚJO, Ana Paula Azevedo Duarte de – *A arte de curar nos mosteiro de Tibães*. Braga: Universidade do Minho, 2010. p. 65. Dissertação de mestrado policopiada.

Gráfico 15 – Despesas com a enfermaria no convento dos Remédios entre (1763 -1771)



Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, F- 220; *Livro das Obras, Demandas, Sacristia, Igrejas, do Comestível, Enfermaria e mais gastos*, F- 484.

Muitas outras despesas derivavam da vocação religiosa da comunidade. Referimo-nos a todos os gastos associados ao culto divino, realização de missas, sermões e funerais, quer em relação às pessoas envolvidas, como padres, confessores, capelães⁵¹⁶, quer no que respeita a toda a panóplia de bens associados ao culto, como a cera, os paramentos, entre outros. A par destas, figuravam os juros devidos às confrarias instituídas nos conventos, às quais recorriam para contraírem empréstimos.

Tomando como referência, mais uma vez, os róis de despesas entre os anos de 1763 e 1771⁵¹⁷, sendo o período para o qual existe documentação que nos permite fazer esta análise,

⁵¹⁶ A propósito dos gastos com os confessores e capelães leia-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 142-144.

⁵¹⁷ Sobre as despesas com a sacristia consulte-se ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, fls. 10-19v; *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 220, fls. 14-26, e

constatámos que a maior fatia de dinheiro era gasta com os ministros dos officios divinos e com o sacristão, ou ainda com os funerais. Seguem-se as despesas com os paramentos e a cera empregues nas festividades. Todos os cuidados com as dependências em que essas festividades se desenrolavam, como a sua limpeza e asseio, acresciam o rol dos gastos, como, por exemplo, as cortinas novas que se compravam para a igreja, o incenso, os círios e os castiçais. Por vezes, estes objectos assumiam características que demonstram alguma ostentação, como, por exemplo, “dois castiçais de prata, com suas tezouras e apagadores de prata, para assistir a comunhão, e hua escrivantina de prata e campainha para as illeições das madres Abbadeças, que tudo emportou sesenta e oito mil trezentos e quarenta reis”, encomendados em 1794⁵¹⁸, e a própria qualidade dos tecidos usados, como o damasco, a seda e o veludo⁵¹⁹. Naturalmente que todos os bens associados ao simbolismo ritualizado das cerimónias eram igualmente uma fonte de dispêndio, como as hóstias e o vinho necessários para celebrar as missas.

Mais uma vez assistimos a valores díspares. O montante menos elevado corresponde ao ano de 1767, totalizando 241.218 réis, sendo o ano de 1765 o que registou um valor maior, 593.152 réis.

Livro das obras, Demandas, Sacristia, Igrejas, do Comestível, Enfermaria e mais gastos, F- 484, fls. 13 a 33. Os totais de cada ano foram os seguintes: 1763- 528\$829; 1764- 341\$585; 1765- 593\$152; 1766- 333\$301; 1767- 241\$218; 1768- 296\$546; 1769- 246\$546; 1770- 324\$230; 1771- 327\$570.

⁵¹⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro de memórias*, F- 482, fl. 13v.

⁵¹⁹ Desconhecemos o valor gasto com estes tecidos mas, considerando que eram de damasco, seda e veludo, pensamos ser tecidos caros. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 34, não paginado.

Segundo Natália Marinho Alves, a qualidade dos tecidos usados na paramentaria não se deveu a um carácter meramente decorativo, mas a um mecanismo de captação dos sentidos dos fieis que foi levado a cabo pela política de propaganda da fé. Além disso, a Deus era devido tudo o que de melhor e mais rico se pudesse realizar. Confira-se ALVES, Natália Marinho – Nótulas para o estudo da paramentaria bracarense no século XVIII. *Revista da Faculdade de Letras. História*. N.º 8 (1991). 308.

Gráfico 16 – Despesas com a sacristia no convento dos Remédios (1763-1771)



Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, F- 220; *Livro das Obras, Demandas, Sacristia, Igrejas, do Comestível, Enfermaria e mais gastos*, F- 484.

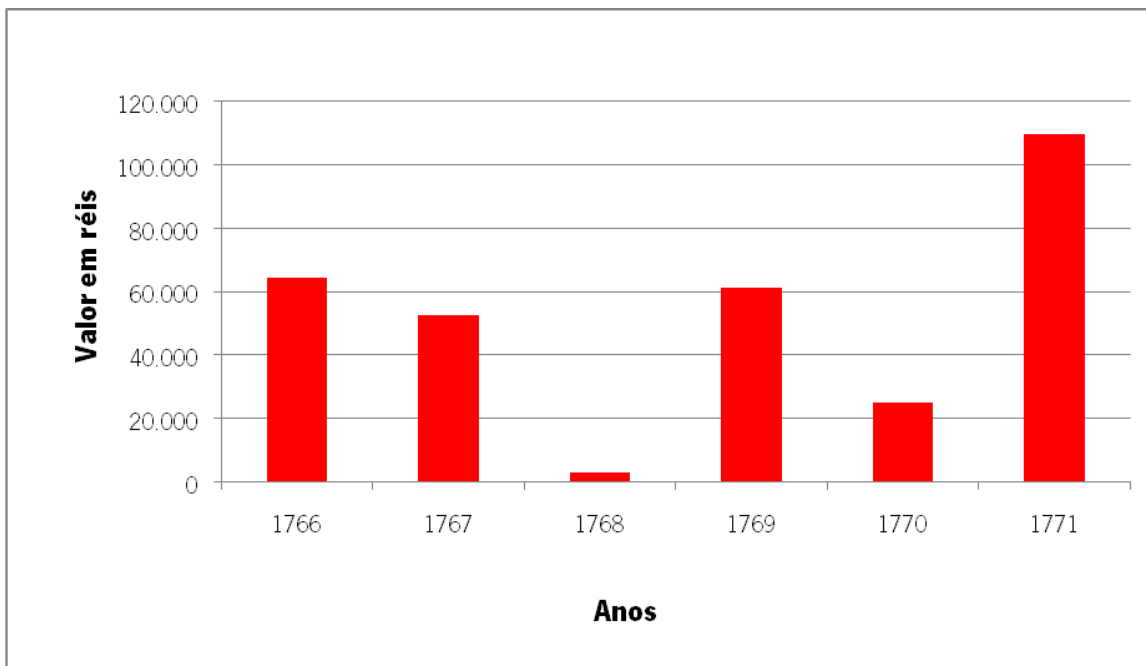
A par das despesas referidas, surgiu uma outra que representou um grande sorvedouro de dinheiro. Referimo-nos aos montantes gastos com a justiça. Impossibilitadas de tratar de qualquer questão exterior à clausura, as religiosas tiveram de se socorrer de representantes nas mais variadas localidades com que mantinham algum tipo de relações, tratando dos diversos assuntos do seu interesse. Da cobrança das rendas à intimação dos caseiros, bem como à condução das demandas na barra dos tribunais, eram assuntos que as esposas de Cristo tinham de delegar e, por isso, pagar.

Os procuradores e solicitadores são os personagens que aparecem mais frequentemente nas fontes relativas às despesas com a justiça. Seguem-se os montantes despendidos com as custas das sentenças e dos mais variados documentos exigidos, como as certidões, os autos, as notificações e requerimentos, tal como as despesas com as penhoras. Estes oficiais justificavam igualmente várias despesas noutras situações que não as da justiça, como, por exemplo, a cobrança das rendas. Sabemos, por exemplo, que em 1627 a comunidade de Nossa Senhora dos

Remédios devia quarenta mil réis ao feitor João Dias Leite⁵²⁰. A impossibilidade de as próprias religiosas satisfazerem estes serviços agravava as despesas com uma série de pessoas que, deste modo, se tornavam dependentes do cenóbio.

Não possuímos valores relativos aos gastos entre 1763 e 1765, à semelhança do que temos vindo a fazer, circunscrevendo-nos, apenas, ao período compreendido entre 1766 e 1771⁵²¹. Valores bem mais modestos do que os conhecidos com a alimentação, sacristia e obras, sem que, no entanto, a sua expressão deixasse de pesar no orçamento do convento. Um mínimo de 24.805 réis gastos em 1770, contrapõe com 109.595 réis gastos no ano seguinte.

Gráfico 17 - Despesas com a justiça do convento dos Remédios (1766-1771)



Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, F- 220, *Livro das Obras, Demandas, Sacristia, Igrejas, do Comestível, Enfermaria e mais gastos*, F- 484.

⁵²⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Contas*, F- 556, doc. 1971, não paginado.

⁵²¹ Os gastos com a justiça conheceram os seguintes valores: 1766- 64\$468; 1767- 52\$633; 1768- 27\$07; 1769- 61\$185; 1770- 24\$805; 1771- 109\$595.

Desconhecemos por completo os gastos relativos ao vestuário e ao calçado. Considerando que eram as religiosas, individualmente, a suportar essas despesas⁵²², justifica-se a ausência de registos, uma vez que os mesmos se referem à comunidade no seu todo, excluindo os casos particulares.

Ainda que das despesas analisadas se tenha deduzido que esses montantes contribuíam para alimentar a vertente espiritual da comunidade, outros elementos são mais expressivos dessa realidade. Referimo-nos às confrarias erectas no seio dos conventos, em particular aquelas que sufragavam as almas.

O convento dos Remédios instituiu no seu interior, em 1671⁵²³, uma confraria sob a invocação das Almas do Purgatório, à semelhança do que ocorreu no convento de Nossa Senhora da Conceição. No entanto, em relação a este último cenóbio, não existe documentação que possibilite avaliar a sua circulação financeira.

Baseadas na crença da vida eterna, procuravam através do cumprimento dos sufrágios instituídos aliviar o sofrimento das almas cativas e contribuir para a sua salvação. Os legados deixados à confraria pelas religiosas eram a sua principal fonte de receita, aliados aos juros correspondentes aos montantes que eram emprestados. Dessas somas eram satisfeitas várias despesas: missas rezadas, missas cantadas, velas, lâmpadas, cera, vinho para as missas, transporte das tochas, pregações, padres que ajudavam na procissão, almoços e merendas dos que faziam qualquer serviço para o cumprimento dos sufrágio, como, por exemplo, tocar o sino, capelão e assistentes.

Responsáveis pelo provimento e organização das práticas religiosas em louvor da alma, os seus encargos estendiam-se igualmente à administração dos legados, para que os montantes disponíveis pudessem assegurar o prolongamento desses rituais ao longo do tempo.

A regularidade com que as esmolas foram sendo atribuídas conheceu oscilações. Nos anos iniciais da confraria, as esmolas das religiosas foram entregues com frequência, tendo inclusive

⁵²² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 233.

⁵²³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Lembrança da venerável devoção das benditas almas no cárcere do Purgatório*, F- 480, fl. 1.

aumentado entre 1672 e 1674⁵²⁴. A partir de 1675 registou-se uma diminuição da sua participação, atingindo o valor mais baixo entre 1679 e 1681⁵²⁵, com a contribuição de apenas duas religiosas em cada ano. Este facto explicar-se-á pela pertença das religiosas a várias confrarias, sendo conhecidas cinco associações nos séculos XVII e XVIII, criando-lhes dificuldades em relação à contribuição para todas elas⁵²⁶.

O decréscimo das contribuições levou à diminuição da liquidez necessária para fazer face às despesas correntes aliadas ao culto das almas, pelo que justificou a contracção de dívidas em alguns momentos da sua existência.

Alguns legados patrimoniais foram deixados a esta confraria, sobretudo propriedades fundiárias de onde a comunidade obtinha alguns rendimentos que, aliados aos montantes entretanto postos a render juros, possibilitaram em diversas ocasiões evitar a contracção de dívidas e o agravamento das já existentes. Porém, a diminuição do número de religiosas contribuintes e o aumento do preço das missas e de toda a gama de bens e objectos necessários ao culto, a dificuldade na arrecadação das receitas provenientes da exploração das propriedades, entre outras, contribuíram para que a partir de 1679 as dívidas da confraria aumentassem de ano para ano. Por outro lado, a satisfação dos legados pios ao longo do tempo provocou um desfasamento entre o quantitativo deixado e o preço das missas, causado pelos movimentos da inflação, problema que se agravou com a acumulação de missas.

Associadas a estas dificuldades, estão as avultadas despesas que eram efectuadas na promoção do esplendor do culto, assim como a diminuição dos legados patrimoniais deixados por via da legislação pombalina⁵²⁷ e pelo lugar que o corpo ganhou à alma durante setecentos.

⁵²⁴ ABD, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Lembrança da venerável devoção das benditas almas no cárcere do Purgatório*, F- 480, fls. 9-14v.

⁵²⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Lembrança da venerável devoção das benditas almas no cárcere do Purgatório*, F- 480, fls. 23-28v.

⁵²⁶ As confrarias serão objecto de análise no capítulo 5.

⁵²⁷ Leia-se a este propósito PENTEADO, Pedro – Confrarias. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 459-470.

O limite legal que os sufrágios conheceram iniciou-se a 25 de Julho de 1766, quando os testamentos passaram a ter novas regras, determinando-se a anulação daqueles que tinham lesado as famílias em favor da Igreja. A legislação sobre esta matéria continuou a ser produzida nesta década e na seguinte, altura em que o cerco à instituição de

Entre 1681 e 1759 não há registos de entradas e saídas de dinheiro da confraria, voltando a registar-se esses movimentos a partir daquela última data, ainda que a partir de então apenas figurem as despesas efectuadas ignorando-se, por isso, a natureza das receitas. Em 1785, terminou em definitivo qualquer registo associado a este organismo, sem que haja notícia de nenhuma actividade posterior.

A vertente espiritual era motivo de despesas variadas em todos os cenóbios, ainda que o seu registo nem sempre tenha chegado até nós. Em data por nós desconhecida, no convento de Nossa Senhora da Penha de França gastaram-se 42.200 réis. Não eram apenas os ofícios propriamente ditos que justificavam o dispêndio de dinheiro. No rol das despesas entravam, também, os gastos com o toque dos sinos, a cera, as hóstias e os mais variados objectos que o templo exigia, como, por exemplo, os “galois”⁵²⁸. A realização do funeral de uma religiosa deste cenóbio, em 1743, justificou a despesa de 2.295 réis na compra de 16 tochas e oito velas⁵²⁹.

Estes gastos constituíam, por vezes, motivo de contracção de dívidas. Somos informados que em 1728 este mesmo cenóbio devia a Miguel Antunes uma quantia não revelada na petição que dirigiu ao arcebispo, queixando-se da dívida da instituição, relativa aos gastos com a cera⁵³⁰.

Havia momentos do ano e do calendário litúrgico que oneravam o dispêndio destas comunidades. A Quaresma era uma dessas ocasiões, como se depreende de uma carta enviada por um cobrador de rendas do convento de Nossa Senhora da Conceição à abadessa, em 1784. Queixava-se o referido oficial da falta de cumprimento do rendeiro no que respeita ao pagamento

capelas teve lugar, evitando-se que a Igreja aumentasse o seu património por via dos legados particulares. Não obstante, e segundo Laurinda Abreu, não foi esta legislação que mais prejudicou o património eclesiástico, mas sim aquela que teve efeitos retroactivos. Confira-se a este propósito ABREU, Laurinda – O impacto da legislação pombalina sobre o património das instituições religiosas: o caso de Montemor-o-Novo. In FRÓIS, Virgínia (coord.) – *Conversas à volta dos conventos...*, p. 290-291. Estes normativos foram, de certa forma, ao encontro de uma tendência que se começava a desenhar na sociedade em que os cuidados com as almas eram cada vez menores em detrimento daqueles que se proviam em favor do corpo. Veja-se a este propósito SÁ, Isabel dos Guimarães – *As misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal...*, p. 109.

⁵²⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F- 128, doc. 785, não paginado.

⁵²⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F- 128, doc. 817D, não paginado.

⁵³⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F- 128, doc. 808A, não paginado.

da renda, garantindo à abadessa que faria todos os esforços para conseguir algum dinheiro “não obstante heilhe de pedir que lhe mande algum agora para se preparar para a Quaresma”⁵³¹.

Outras despesas, ainda que pontuais, pois a sua recorrência nas fontes não é conhecida, prenderam-se com o envio de donativos que D. João IV pediu, em 1643, a todos os conventos com o objectivo de custear a guerra no contexto da Restauração⁵³². Segundo o pedido do monarca, deveriam contribuir “com as rendas que tiverem, com hum Donativo em lugar de decima para o sustento da guerra”⁵³³, cujo contributo deveria ser reportado a 1641. Desta feita, a comunidade dos Remédios participou, em pé de igualdade, pelo menos em termos de responsabilidade social, com os demais organismos pela luta da independência e da restauração da soberania nacional.

Os gastos que mais pesavam no orçamento da comunidade dos Remédios foram aqueles que se reportaram à alimentação⁵³⁴. Tal facto explica-se pela vulnerabilidade destes géneros às oscilações que os preços conheciam, fruto das dinâmicas económicas da época, bem como a dimensão que a colectividade assumiu em determinados períodos da sua longa vigência. Sabemos, por exemplo, que em 1763, o convento contava com cerca de 95 religiosas, número que se manteve próximo até ao final dessa década. Seguiram-se as despesas com as obras do cenóbio e das igrejas anexas, e as da sacristia, o que se explica pelo peso da vertente espiritual destes institutos. A enfermaria e a justiça ocupavam, por ordem decrescente, o seu lugar no cômputo geral dos dispêndios considerados.

Se a instituição e, em particular as abadessas, se empenharam numa gestão rigorosa e eficiente do instituto, momentos houve em que surgiram vozes contrárias ao modelo de gestão adoptado. Em 1611, um grupo de 17 religiosas do convento de Nossa Senhora dos Remédios enviou uma petição ao cabido para que este tomasse as rédeas da administração do cenóbio, em

⁵³¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 886, não paginado.

⁵³² D. João IV, para fazer face às despesas da guerra, socorreu-se do aumento dos impostos, nomeadamente da décima. Confira-se COSTA, Leonor Freire, CUNHA, Mafalda Soares da – *D. João IV*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006. p. 137. Sobre o aproveitamento das rendas eclesiásticas pelo monarca consulte-se PAIVA, José Pedro – A Igreja e o poder. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. vol. 2. p. 161.

⁵³³ ADB, *Livro das Cartas*, 4.º livro, doc. 49, não paginado.

⁵³⁴ Conheceu-se uma situação semelhante para o mosteiro de Arouca. Confira-se OLIVEIRA, José Miguel Pereira dos Santos de – *A contabilidade do Mosteiro de Arouca...*, p. 131.

virtude dos gastos excessivos que, na sua opinião, se faziam⁵³⁵. Embora não saibamos se este órgão interferiu na sua gestão, duvidamos que tal tenha ocorrido, já que este cenóbio, ao longo da sua história, se opôs constantemente àquela instituição com o objectivo de se ver livre do jugo que considerava “injusto”, tendo em conta os privilégios que lhe foram atribuídos pelo fundador, que colocava a comunidade sob a jurisdição do prelado e, na sua falta, da Santa Sé.

Igualmente controversa se mostrou a situação financeira deste convento. Se em determinados momentos da sua vigência as fontes nos elucidam das dificuldades financeiras expressas nas diversas cartas e petições expedidas pela comunidade, noutras fontes revelavam-se indícios que contrariavam essas dificuldades, como o registo de várias obras realizadas e até mesmo o aumento da quantidade de produtos atribuídos às religiosas.

As obras motivavam, igualmente, recurso a empréstimos que posteriormente se convertiam em dívidas para as comunidades. Assim ocorreu no convento de Nossa Senhora da Penha de França que, em 1719, se socorreu de um empréstimo de mil cruzados a José Pinheiro, a 5%, para as obras da casa⁵³⁶. As soluções creditícias também eram procuradas por razões relacionadas com a alimentação das freiras, criadas, noviças e educandas. Em 1705 as religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição contraíram um empréstimo de 1.000.000 réis à Colegiada de Nossa Senhora da Oliveira, de Guimarães, porque se “achão de falta de dinheiro para comprarem trigo azeite e outras couzas percizas para a sustentação daquela comunidade”⁵³⁷.

Os sucessivos gastos, sem que as despesas tivessem aumentado na proporção necessária à sua satisfação, terão provocado momentos de crise financeira. Em 1774 o arcebispo proibiu a entrada de noviças no convento de Nossa Senhora da Penha de França enquanto não falecesse nenhuma religiosa das do número, pois o cenóbio vivia graves dificuldades. As religiosas achavam-se “empenhadas, ou por terem crescido os preços das couzas, ou porque consistindo a maior parte das suas rendas em dinheiros postos a juro se vão extinguindo pela falencia”⁵³⁸.

⁵³⁵ ADB, *Gaveta das Religiões*, doc. 99, não paginado.

⁵³⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F- 128, doc. 815C, não paginado.

⁵³⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109A, não paginado.

⁵³⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F- 128, doc. 64, não paginado.

2.5- Os oficiais dos conventos

A fim de dar cumprimento à realização dos ofícios divinos e de ouvir as religiosas em confissão, os conventos deveriam ser servidos por padres, confessores e capelães, designados pelos padres provinciais, segundo as *Constituições Gerais* franciscanas. Porém, o arcebispo de Braga assumia estas funções relativamente aos conventos por nós estudados, uma vez que estavam sob a sua jurisdição. Em data por nós desconhecida, a abadessa do convento de Nossa Senhora da Penha de França dirigiu uma petição ao prelado no sentido de obter provimento de um confessor, pois aquele que estava designado para o efeito ainda não se tinha deslocado ao cenóbio⁵³⁹.

A exigência da entrada na clausura por parte destes oficiais, naturalmente motivou um maior cuidado relativamente às qualidades das pessoas que eram providas nesses cargos. Por outro lado, a importância que a sua acção representava em termos de cuidados espirituais, requeria igual rigor na escolha das pessoas⁵⁴⁰.

Em troca destes serviços, as abadessas pagariam os honorários acordados, os quais deveriam ser em espécie e nunca em dinheiro. Para evitar o abuso por parte dos clérigos, o valor do pagamento era estabelecido pelo padre provincial. Presumimos, neste caso, que era ao arcebispo que competia decidir tal matéria, uma vez que os conventos bracarenses estavam sob a sua alçada⁵⁴¹.

Outros assuntos, relacionados com a gestão e administração material do convento, exigiam um corpo de oficiais que fora da clausura pudessem dar cumprimento ao tratamento desses casos. Para o efeito, a abadessa podia escolher os “Procuradores, solicitadores, syndicos, feitores, e mais officiais”⁵⁴², já anteriormente referidos.

Os cobradores das rendas assumiam, naturalmente, grande relevância, pois do seu empenho resultava uma maior ou menor quantidade de rendas arrecadadas. Talvez por esta razão, em

⁵³⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Mapas*, F- 129, doc. 5, não paginado.

⁵⁴⁰ A propósito do perfil dos confessores leia-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 138-140.

⁵⁴¹ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 116.

⁵⁴² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fl. 230.

algumas situações era o arcebispo que nomeava esse oficial, assegurando-se, desse modo, da sua competência para o exercício dessas funções⁵⁴³. Aliás, o provimento desses oficiais dependia da autorização do prelado. Em 1755, a abadessa do convento de Nossa Senhora da Penha de França pediu autorização ao arcebispo para que Pedro da Silva pudesse exercer as funções de procurador do cenóbio⁵⁴⁴.

Porém, o desempenho destes homens nem sempre possibilitou que os assuntos que interessavam à comunidade fossem resolvidos da melhor forma. Em 1784, Francisco José Novais, procurador das religiosas de Nossa Senhora da Conceição informou a abadessa do desaparecimento do “dinheiro que estava no depósito porque so fui ciente do que entreguey, e como fomez tres a por la dinheiro, e dipois não sei quem e quando se tirava não posso dizerlhe”⁵⁴⁵. A falta de coordenação entre os diversos oficiais, três, neste caso em particular, poderá ter originado o desaparecimento do dinheiro em causa sendo, por isso, difícil identificar o seu autor. A atribuição de competências entre os diversos servidores do convento não parece ter seguido uma lógica de hierarquização e de responsabilização dos intervenientes.

A própria informação de que estes deveriam ser portadores para mais facilmente desempenharem as suas funções de forma eficaz parece, por vezes, não estar na sua posse. Em 1782, o mesmo procurador desculpa-se pela demora na cobrança das rendas, argumentando que não tivera tempo para o fazer e, ao mesmo tempo, lembrava a abadessa de que se tivesse “algua lembrança de descarga de juro ma poderá mandar”⁵⁴⁶. Ou seja, o oficial estava dependente das informações existentes no cartório para poder proceder à cobrança. Esta demora poderá estar na origem de atrasos nos pagamentos, ou até mesmo na ausência dos mesmos, por falta de circulação de informação.

A desorganização do cartório dificultava a actuação destes homens. Em 1784, o procurador pediu à abadessa do convento da Conceição que indagasse junto de Rosa Maria no sentido de saber se esta religiosa tinha conhecimento de quem conhecesse onde se fizera a escritura do seu

⁵⁴³ Consulte-se a este propósito CERVANTES BELLO, Francisco Javier – Contar el dinero para cantar por las almas..., p. 127.

⁵⁴⁴ ADB, *Registo Geral*, Livro 122, fl. 198.

⁵⁴⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 878, não paginado.

⁵⁴⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 880, não paginado.

dote⁵⁴⁷. Todas estas deficiências administrativas dificultavam a sua acção, sobretudo numa época em que a comunicação entre os diversos intervenientes era demorada.

Por vezes, usavam estratégias de cobrança pouco vulgares, pretendendo, em nosso entender, exercer pressão sobre os devedores. Integra-se neste caso o pedido que o procurador que temos vindo a referir dirigiu à abadessa, em 1784, onde afirma “mandeme vossa senhora hua carta queixandose de mim a respeito de Manuel Dias das Poldras para eu lhe mostrar, porque ate agora me foy preciso servir delle para utilidade da comunidade”⁵⁴⁸. De facto, o procurador parece usar os conhecimentos ou influências que determinados rendeiros possuíam para melhor resolver os casos pendentes, pelo que nessas situações sentiam diminuir a sua autoridade para, posteriormente, exigir o cumprimento das obrigações daqueles de quem se serviram. Criavam-se, deste modo, dependências que poderiam pôr em causa a capacidade de cobrança dos réditos devidos à comunidade.

Os procuradores ou síndicos, que por vezes assumiam a função de cobradores das rendas⁵⁴⁹, representavam a abadessa nos mais diversos actos onde a sua presença era exigida. Por essa razão, e em virtude da clausura a que estava sujeita, delegava as suas competências nesse oficial⁵⁵⁰. As questões judiciais, por exemplo, eram situações em que estes auxiliares das abadessas assumiam grande relevância, bem como nos momentos em que se faziam as medições das propriedades dos conventos.

Os homens das leis eram igualmente necessários, estando encarregados de defenderem as suas pretensões nas barras dos tribunais. A justiça exigia uma variedade de oficiais, dado o seu

⁵⁴⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 887, não paginado.

⁵⁴⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 892, não paginado.

⁵⁴⁹ Em 1700, o procurador da comunidade de Nossa Senhora da Conceição cobrou ao tesoureiro da Junta do Comércio, em Lisboa, os juros de seis meses relativos ao empréstimo efectuado pela comunidade. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 857, não paginado.

A propósito das competências do procurador leia-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 171-172.

⁵⁵⁰ As competências deste oficial variavam segundo a organização da comunidade. No convento da Encarnação do Funchal, por exemplo, também tinha a responsabilidade de cobrar as rendas. GOMES, Eduarda Maria de Sousa – *O convento da Encarnação do Funchal...*, p. 132.

carácter complexo, sendo, por vezes, necessário “nomear os dous ou tres cônegos com juizes como o vigario geral e dous Promotores, Notario, cursosres, e mais officiais, que são precizos”⁵⁵¹.

Seguiam-se os síndicos e os feitores, essenciais no que se refere à gestão dos mais variados negócios, como a compra, venda ou escambo de propriedades e estabelecimento de contratos relacionados com a exploração económicas das terras⁵⁵².

A satisfação dos mais diversos serviços de que eram responsáveis em tempo oportuno dependia não só da sua natureza, mas também da rede de oficiais existentes em funções. O procurador de Nossa Senhora da Conceição que já referimos anteriormente, era responsável pela gestão dos negócios do cenóbio em Valença e Monção. José Novais queixou-se repetidamente, em 1784, da dificuldade que tinha em tratar dos mais diversos assuntos nas duas vilas do Alto Minho, aconselhando a abadessa a contratar outro procurador, de modo a que cada um se inteirasse da administração dos bens e da defesa dos interesses das religiosas em cada uma das vilas⁵⁵³. Referia nesse mesmo ano que tinha “recebido alguas cartas de vossa senhora a que não tenho dado resposta por ter andado de levante cuidado em alguas couzas que são precisas, e ontem cheguei a esta para vir assistir à audiência, e hoje torno a voltar para Monção”⁵⁵⁴. Demonstrava, desse modo, as dificuldades que sentia em responder em tempo oportuno às solicitações da prelada, insistindo, mais uma vez, na necessidade de haver dois procuradores.

Esta situação chegou mesmo a conhecer momentos de crispação entre os dois intervenientes, afirmando o procurador que “se me ordeney foy para me livrar das lavoriassoens e estar com algum socego no Espiritual e temporal”⁵⁵⁵.

Médicos, cirurgiões ou sangradores, para além dos mais variados ofícios compunham a plêiade de dependentes que os conventos necessitavam. Para a manutenção dos edifícios e a

⁵⁵¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 832, não paginado.

⁵⁵² Os síndicos tanto podiam exercer o cargo de procuradores como de administradores. A propósito dos oficiais dos conventos leia-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 17.

⁵⁵³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 893, não paginado.

⁵⁵⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 894, não paginado.

⁵⁵⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 903, não paginado.

feitura de obras era necessário entrar mão-de-obra masculina⁵⁵⁶. Todos eles deveriam actuar enquanto representantes das instituições a que prestavam serviços, devendo zelar pelo seu bem e defender os seus interesses. Do empenho emprestado às mais variadas tarefas que desempenhavam dependia o bem-estar destas instituições, quer a nível material, quer espiritual. A clausura efectivava-se, deste modo, através de um corpo diversificado de agentes cujas origens, responsabilidades e interesses, por vezes, difíceis de conjugar, faziam deste preceito um dos mais complexos que a vida em clausura exigia.

2.6- A administração espiritual

Como temos vindo a afirmar, as instituições religiosas femininas eram fortemente marcadas pela vertente espiritual que, se não foi vivida conforme os preceitos que a Igreja determinava, foi, pelo menos, projectada segundo um código de respeito pelos valores cristãos que o catolicismo tomou como matriz civilizacional, enquanto regulador das acções e do comportamento dos fiéis.

Também neste particular os conventos tiveram de multiplicar esforços de modo a gerir os mais variados momentos que a vida dentro de portas deveria proporcionar ao nível da vivência espiritual. Apontámos alguns desses esforços e até o perfil de várias oficiais dos cenóbios aquando do tratamento da hierarquia e, de certo modo, acrescentámos alguns contributos a esta análise com o tratamento das questões relacionadas com as receitas e despesas que, como ficou expresso, conheceram determinados contornos em virtude da vocação contemplativa destes institutos.

Justifica-se, de momento, incidir de modo particular sobre essa vertente da administração dos cenóbios, dada a sua relevância no seio da comunidade, não só claustral, mas também toda a sociedade envolvente que, de algum modo, beneficiou em alguns momentos dos proventos espirituais que as religiosas propiciavam⁵⁵⁷.

⁵⁵⁶ A propósito dos mais variados oficiais dos cenóbios da observância de Santa Clara leia-se CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 422-423.

⁵⁵⁷ Os laços espirituais com a comunidade civil serão objecto de análise no ponto 4 do capítulo 5.

A primeira responsável nesta matéria era a abadessa. Era ela que deveria criar as condições necessárias para o zeloso cumprimento da *Regra* e estatutos observados nas comunidades. Sendo esses documentos a base da vivência comunitária, a vários níveis, e sendo emanados pelas autoridades eclesiásticas, neles constavam os princípios fundamentais em termos de exercícios espirituais tendentes ao aperfeiçoamento da alma. Deste modo, a negligência relativa à sua observação comprometia qualquer intenção de vivência espiritual das religiosas. Essa tarefa ultrapassava a simples verificação da assistência aos ofícios divinos e estendia-se à observação dos comportamentos tidos em comunidade, verdadeiros actos que se constituíam como barómetros da qualidade das almas enclausuradas. A realização das diversas tarefas quotidianas, o relacionamento com os demais elementos, o cumprimento das ordens superiores, entre outros aspectos, deveria ser exercida com humildade e espírito de sacrifício e, ao mesmo tempo, como uma graça divina. Daí que a humildade e a obediência fossem atributos necessários a qualquer religiosa que quisesse ser merecedora dos benefícios espirituais que a esperavam depois da morte terrena.

A este aspecto associavam-se muitas outras obrigações exercidas em vários momentos do dia e que procuravam atingir os mesmos objectivos. Daí que a abadessa surgisse, mais uma vez, como a principal responsável por toda a comunicação entre a clausura e o exterior. Desse modo, filtrava as mensagens dos pecados mundanos que poderiam comprometer as virtudes da clausura, criando um ambiente favorável à comunhão dos princípios cristãos.

Os ofícios divinos e toda a sua envolvência eram igualmente assuntos da maior relevância nesta matéria. Prover a comunidade dos pastores necessários à orientação espiritual das religiosas através da celebração das missas, da realização das confissões, até da sepultura das freiras, eram assuntos que a abadessa não poderia descurar e, para o efeito, manter-se-ia atenta às necessidades do convento nesse particular⁵⁵⁸. A morte ou a doença do padre, do capelão, ou do confessor, era imediatamente comunicada ao arcebispo para que este providenciasse novos

⁵⁵⁸ A instituição de sufrágios com vista à salvação foi estudada por João Francisco Marques. Consulte-se MARQUES, João Francisco – A renovação das práticas devocionais. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal...*, p. 587-588.

oficiais que suprissem as necessidades espirituais das recolhidas⁵⁵⁹. A falta de párocos nas igrejas que foram anexas ao convento era igualmente uma responsabilidade da comunidade que, nessas ocasiões, recorria ao arcebispo para este nomear o candidato que as religiosas propunham⁵⁶⁰. A chamada de qualquer destes pastores da igreja para administrar os sacramentos às enfermas ou àquelas que estavam prestes a partir preocupavam, sobremaneira, as preladas, que tudo faziam para ajudar as suas irmãs contemplativas a partir na companhia de Cristo.

A instituição de festas em louvor de determinado santo da devoção das religiosas e a instituição das confrarias na clausura, foram igualmente atitudes que as abadessas e as demais religiosas não descuidaram, de modo a criar toda uma envolvência de culto religioso necessária para alimentar espiritualmente o espírito. Particularmente as festas, eram momentos de convivência religiosa em torno do ideal de vida e de contemplação que o santo representava, unindo a comunidade em torno desses ideais que, naturalmente, moldava as suas consciências e determinava as suas acções⁵⁶¹.

A abadessa era ainda uma guia espiritual das religiosas, razão pela qual deveria ouvir uma vez por mês cada uma delas em matéria de consciência, como determinavam as *Constituições* de D. Rodrigo de Moura Teles para o convento de Nossa Senhora da Penha de França⁵⁶². Por último, ela deveria assegurar atempadamente a profissão das noviças. Momento que marcava a entrada das aprendizes na religião e na pertença ao instituto, iniciando, assim, o seu percurso na obtenção das graças divinas.

A envolvência espiritual criada no cenóbio dos Remédios determinou mesmo, em 1696, a atribuição de indulgências por um período de sete anos a todos os fiéis cristãos que no dia dois de

⁵⁵⁹ Em 1776 a abadessa do convento dos Remédios pediu ao prelado que nomeasse novo capelão, pois aquele que servia a comunidade, Manuel Araújo, encontrava-se doente. ADB, Fundo do convento do Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, fls. 59, 59A e 68.

⁵⁶⁰ ADB, Fundo do convento do Nossa Senhora dos Remédios, *Estado das igrejas*, F- 464, fls. 2v., 15v-18v.

⁵⁶¹ Segundo Manuela Milheiro, as festas eram uma das expressões de culto que os crentes poderiam manifestar. MILEHIRO, Maria Manuela de Campos – A festa barroca e a arte efémera. *Cadernos do Noroeste*, Série História. N.º 3:1-2 (2003). 29.

⁵⁶² *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 40.

Agosto de cada ano fossem à sua igreja e ali rezassem pela paz dos príncipes cristãos, pelo fim das heresias e pela exaltação da Igreja católica⁵⁶³.

As comunidades acolheram, ainda, os restos mortais de várias pessoas da cidade que procuravam o solo conventual para a sua última morada, cientes dos benefícios espirituais que colheriam num espaço em que a devoção era quotidianamente proferida⁵⁶⁴.

A devoção, por vezes, conheceu algumas barreiras por parte das autoridades eclesiásticas, ainda que as abadessas, em particular, tivessem trabalhado para as ultrapassar. A abadessa do convento de Nossa Senhora da Conceição endereçou ao arcebispo de Braga, D. Rodrigo da Cunha (1627-1636), um pedido, em 1631, para poder ter o Santíssimo Sacramento no altar da igreja conventual. Embora o prelado tenha anuído, primeiro ordenou ao seu provisor e escrivão que fossem à igreja do convento verificar o estado e a decência do sacrário⁵⁶⁵, como, aliás, era corrente. Associado ao culto existia uma norma de exteriorização dos espaços que se deveriam mostrar dignos de albergar esta ou aquela devoção.

A par da abadessa, destacamos a importância da mestra das noviças, de quem dependia uma boa formação moral das religiosas, bem como da vigária do coro, responsável pela preparação dos ofícios divinos. Devemos juntar a estas oficiais as escrivãs, que davam um importante contributo em relação à administração espiritual, através da escrituração pormenorizada dos legados e respectivas obrigações.

⁵⁶³ ADB, Fundo do convento do Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2256, não paginado.

A propósito da atracção que as igrejas e capelas paroquiais e conventuais exerceram nos fiéis devido às indulgências que concediam leia-se MARQUES, João Francisco – *A renovação das práticas devocionais...*, p. 593.

⁵⁶⁴ ADB, Fundo do convento do Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, docs. 2321, 2326, e 2327, não paginados.

⁵⁶⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Escrituras da revogação e distância que fez dos lugares o reverendo fundador Cónego Geraldo Gomes*, F- 74, fl. 19.

O cuidado relativo ao estado material dos sacrários e altares era uma das preocupações patentes nas visitas pastorais. Leia-se a este propósito SOARES, Franquelim Neiva – *A arquidiocese de Braga no século XVII. Sociedade e mentalidades pelas visitas pastorais (1550-1700)*. Braga: Instituto de Ciências Sociais, 1997. p. 461-467.

3- Os cenóbios e o exterior

3.1- As relações com os poderes locais

Instituídos como redutos da honra e das virtudes femininas, os cenóbios constituíram-se como espaços fechados, cujo acesso era fortemente restringido do e para o exterior.

Os muros da cerca que protegiam e uniam a comunidade num corpo místico, coarctavam a comunicação com o século, na prossecução dos princípios que a Igreja definira enquanto estratégia de perfeição espiritual e pessoal, mas também enquanto baluarte dos valores que dignificavam uma sociedade, cujos laços eram fortemente marcados segundo os preceitos da reputação dos indivíduos através dos códigos da honra e da virtude que a Época Moderna conheceu⁵⁶⁶.

Porém, os moldes organizacionais em que assentaram estes institutos, bem como a sua vertente espiritual e contemplativa, potenciaram inúmeros contactos com o exterior, ainda que, quase sempre, devidamente controlados e estipulados nas *Regras* e *Constituições* que se observavam nos conventos.

Nesta rede de relações, dois organismos se evidenciaram em relação aos diferentes intervenientes que moldaram a vertente relacional dos cenóbios: o arcebispo e o cabido da Sé de Braga. Estas instituições personificavam o poder eclesiástico que o Concílio de Trento responsabilizou, sobretudo em relação ao primeiro, com a vista à concretização da reforma que o mundo católico viveu no século XVI e seguintes⁵⁶⁷. O cabido bracarense agia em conformidade, na medida em que as responsabilidades do arcebispo recaíam sobre aquele corpo eclesiástico nos momentos em que a Sé se encontrava desprovida de prelado⁵⁶⁸.

⁵⁶⁶ Confira-se para esta matéria PITT-RIVERS, Julian – Honra e posição social..., p. 13.

⁵⁶⁷ Leia-se a este propósito GARCÍA ORO, José e PORTELA SILVA, Maria José – Felipe II y las iglesias de Castilla a la hora de la Reforma Tridentina (Perguntas e respuestas sobre la vida religiosa castellana). *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 20 (1998). 28-29.

⁵⁶⁸ Ainda em vida dos prelados, o cabido partilhava com essas dignidades algumas responsabilidades, nomeadamente em termos visitacionais, embora os arcebispos pudessem, de três em três anos, enviar revisidores às áreas da competência daquela dignidade para averiguar o cumprimento da legislação. Consulte-se SOARES, Franquelim Neiva

Ambos se assumiam, portanto, como poderes que controlavam, dirigiam, fiscalizavam e orientavam a vida das comunidades, ou assim se entendia o exercício das suas funções. Por essa razão, a sua actividade deveria ser considerada pelas freiras como um auxílio precioso na consecução da vida religiosa, na medida em que actuavam como protectores e orientadores das práticas conventuais quotidianas, procurando atalhar os mais diversos aspectos que, por vezes, as *Regras* e as *Constituições* não previam, até porque a sua concepção, regra geral, conheceu um desfasamento temporal em relação à sua execução por estes cenóbios.

Não obstante os poderes dos prelados e do cabido serem legitimamente conferidos por Roma, constituindo-se como braços auxiliares da política pontifícia, nem sempre as relações entre estes organismos e os conventos, sobretudo com o de Nossa Senhora dos Remédios, se pautaram por uma sã convivência e espírito de entreajuda e auxílio.

Concebidos estes institutos com o objectivo de melhor se servir a Deus, no exercício das virtudes que permitiriam a união espiritual com o divino, a sua composição humana nem sempre possibilitou que tal desígnio fosse respeitado. As paixões, os interesses individuais e de grupo, as diferentes concepções acerca das vivências religiosas, motivaram, não raras vezes, tensões e conflitos entre os actores que davam corpo a estes institutos. Igualmente perturbadores da harmonia desejada foram as questões materiais e de exercício de poderes que, por diversas vezes, fizeram com que estes indivíduos andassem de costas voltadas.

Situações que se vivenciaram, também, no período medieval, pelo que podemos admitir que a Época Moderna não constituiu uma excepção no quadro das relações institucionais entre estes organismos. O mosteiro de Santa Maria de Celas, por exemplo, protagonizou alguns conflitos com o bispo de Coimbra cujo motivo se prendia com a cobrança dos dízimos. O prelado pretendia arrecadar as receitas correspondentes a essas prestações e a comunidade não queria abdicar das isenções a que achava ter direito. Razões idênticas motivaram alguns conflitos com a coroa. Embora tenha recebido a protecção régia em vários momentos, noutros, porém, os monarcas procuraram controlar a posse material, bem como o exercício da jurisdição crime de que o convento era possuidor⁵⁶⁹.

– Catolicismo, sociedade e moralidade no final do Antigo Regime. *Visitações de Salamonde (1750-1831)*. *Cadernos do Noroeste*. N.º 2:2-3 (1989). 218-222.

⁵⁶⁹ MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa – *Um mosteiro cisterciense feminino...*, p. 127-130.

3.1.1- Os arcebispos

A harmonia e o auxílio, por um lado, e o conflito, pelo outro, marcaram as relações que as comunidades religiosas estabeleceram com os prelados bracarenses ao longo da Época Moderna.

Os arcebispos contribuíram em diversos momentos para a estabilidade financeira destas casas através da permissão da realização de peditórios que visavam suprir as dificuldades materiais. Assim aconteceu relativamente ao convento dos Remédios. Vimos, igualmente, que D. frei Baltasar Limpo e D. José de Bragança auxiliaram esta comunidade através da doação de esmolas para curar as enfermas⁵⁷⁰ e da doação de casas com vista a aumentar a clausura, respectivamente⁵⁷¹. Em data por nós desconhecida, também o convento de Nossa Senhora da Conceição foi ofertada pelo arcebispo com sete carros de tojo⁵⁷². Portanto, e decorrente das suas obrigações, os prelados procuravam assistir materialmente as casas religiosas, pois assim contribuíam para o seu bem-estar⁵⁷³.

Igualmente pacíficas se mostraram as relações estabelecidas entre o cenóbio e os prelados no envio de correspondência em que as abadessas davam conta da intenção de receber candidatas a noviças, altura em que pediam permissão aos prelados. Em data por nós desconhecida, as freiras dirigiram uma petição ao arcebispo em que davam conta de estarem “consertadas com o doutor João Pimentel ouvidor na mesma cidade pera lhes aseitar duas filhas per freiras professoras do dito mosteiro”⁵⁷⁴.

O fim dos noviciados e a necessidade de se proceder às profissões das candidatas a religiosas, bem como da urgência da realização das eleições das preladadas quando os mandatos se

⁵⁷⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 3, não paginado.

⁵⁷¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 199.

⁵⁷² ADB, Fundo do convento de Nossa senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109A, doc. 139, não paginado.

⁵⁷³ Em data por nós desconhecida, D. Rodrigo de Moura Teles concedeu 480.000 réis para as obras da igreja nova do convento da Conceição e 22.000 para o chafariz, azulejos e retábulo da igreja do mesmo convento. FREITAS, Bernardino de Sena – *Memórias de Braga...*, tomo I. p. 308-309.

⁵⁷⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa senhora da Conceição, *Escrituras de revogação e distância, que fez dos lugares o Reverendo fundador Cónego Geraldo Gomes*, F- 74, doc. 27, não paginado.

aproximavam do fim eram outros motivos que justificavam essa correspondência⁵⁷⁵. A morte das religiosas e a vaga que as mesmas libertavam eram prontamente comunicadas ao prelado para que este pudesse, a partir daí, conceder a autorização de aceitação de novas noviças. Cobia-lhe, portanto, a gestão dos lugares vagos, cuja administração dependia do correcto conhecimento dos fluxos da população conventual. Assim ocorreu em 1759, quando a abadessa do convento da Penha de França informou D. Gaspar de Bragança que “no dia tantos do presente mês vagou nesta comunidade hum lugar de veo preto pela morte de hua nossa Irmã”⁵⁷⁶.

O pedido de confessores e dos demais oficiais do culto eram igualmente razões que motivavam uma correspondência entre o convento e o paço arquiiepiscopal⁵⁷⁷. Também o pedido de criadas ao prelado justificava essa correspondência, sobretudo nos momentos em que as existentes não eram suficientes para assegurar a manutenção da clausura face ao número de religiosas existentes, bem como a solicitação da mudança de ofícios das existentes na clausura. Em 1726, em virtude da avançada idade de uma das criadas da comunidade, a abadessa do convento dos Remédios rogou ao arcebispo a permissão para a referia criada poder passar a desempenhar o serviço da sacristia, por ser considerado pesado o trabalho que lhe estava acometido⁵⁷⁸. Idêntica súplica foi endereçada pela abadessa do convento de Nossa Senhora da Conceição, em 1743, em que pedia autorização para mudar de porteira, uma vez que a religiosa que exercia o cargo à época demonstrava falta de força para o seu exercício⁵⁷⁹. As solicitações com vista a deixarem a clausura temporariamente quando eram acometidas por alguma doença originavam, igualmente, o pedido de autorização aos prelados⁵⁸⁰, assim como a solicitação relativa

⁵⁷⁵ Em 1795 as religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição informaram o arcebispo da necessidade de celebrar o contrato de dote de Maria Engrácia uma vez sem o mesmo não poderia professar. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109A, doc. 153, não paginado.

⁵⁷⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Correspondência*, F- 127, doc. 537, não paginado.

⁵⁷⁷ Em data por nós desconhecida, a comunidade de Nossa Senhora da Penha de França pediu um confessor ao arcebispo para que Maria Joaquina pudesse realizar a penitência, pois encontrava-se gravemente doente. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F- 128, doc. 72, não paginado.

⁵⁷⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 42 A.

⁵⁷⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109A, doc. 132, não paginado.

⁵⁸⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 20, não paginado.

à permissão de entrada de pessoas na clausura, como, por exemplo, o médico, o alfaiate, o hortelão e o carpinteiro⁵⁸¹.

A venda de património⁵⁸² e a realização de obras nos conventos só poderiam ser adjudicadas mediante autorização dos arcebispos. Nesse sentido, as comunidades, sempre que necessitavam de tais melhoramentos, dirigiam uma petição ao prelado, informando-o daquela intenção. Em 1709, as religiosas dos Remédios pediram ao arcebispo que embargasse uma obra que estava a ser construída nas traseiras do convento por Manuel Cerqueira, a qual era suficientemente alta para, a partir da janela que deixara aberta, se observar toda a clausura. O prelado interveio, ordenando que se encerrasse a referida janela⁵⁸³.

A realização de obras motivava, ainda, um outro tipo de permissão: a da entrada dos variados oficiais para executarem os diversos trabalhos exigidos, desde pintores, pedreiros, carpinteiros e afinadores dos órgãos da igreja. Outras pessoas eram necessárias na clausura, pelo que a sua presença só se efectivava mediante o conhecimento e consentimento dos prelados. Em 1629, as religiosas do Convento de Nossa Senhora da Conceição endereçaram uma petição ao arcebispo em que pediam autorização para “entrar clerigo medico alfaate ortelão carpinteiro padeiro em tempo de necessidade”⁵⁸⁴, entre outros.

A contracção de empréstimos de dinheiro a juro necessitava, igualmente, da autorização dos prelados. Em 1705, as religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição precisaram de fazer um empréstimo de 1.000.000 de réis, tendo solicitado, para o efeito, a devida permissão⁵⁸⁵.

Enquanto espaços de perfeição espiritual, os conventos conheceram algumas manifestações de santidade, em virtude das qualidades que algumas das suas religiosas demonstraram. Tal ocorreu no convento de Nossa Senhora da Conceição, em que a madre Custódia Maria do Sacramento foi tida como santa pela comunidade, em 1739 e, nesse sentido, após a sua morte, procurou-se a sua canonização. Porém, esse processo, moroso e dispendioso, carecia, à semelhança dos demais actos da comunidade que temos vindo a referir, da anuência do prelado.

⁵⁸¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109A, doc. 119, não paginado.

⁵⁸² ADB, *Registo Geral*, Livro 153, fl. 342v.

⁵⁸³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Obras*, F- 562, doc. 2619, não paginado.

⁵⁸⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109 A, doc. 119, não paginado.

⁵⁸⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109 A, doc. 129, não paginado.

Esta matéria motivou, portanto, uma intensa correspondência com o arcebispo, no sentido de se solicitar a autorização para desencadear o processo, bem como alguns pedidos de ajuda, de modo a que a fosse célere. A propósito, ainda, desta matéria, a comunidade dirigiu várias petições ao prelado no sentido de obter permissão para mudar a sepultura da referida religiosa, pois a que guardava os seus restos mortais era considerada indigna para tão “venerável senhora”.

A sagração dos espaços conventuais, nomeadamente na igreja, após a realização de obras ou da construção de capelas, constituía ocasião de correspondência entre os cenóbios e os prelados, pois só estes tinham poder para o efeito⁵⁸⁶.

As relações entre os conventos e os arcebispos resultavam das necessidades daqueles institutos relativas ao normal desenrolar do seu quotidiano que, em virtude da sua natureza claustral, se viam submetidas ao poder eclesiástico. Portanto, elas desenharam-se no quadro de dependência das religiosas face aos prelados, dando prosseguimento ao cumprimento das exigências hierárquicas estabelecidas pela Igreja.

Por último, são conhecidas missivas enviadas pelas comunidades aos prelados, felicitando-os pelos mais variados motivos. A abadessa de Nossa Senhora da Penha de França escreveu ao arcebispo, em 1788, para lhe desejar as boas-festas por ocasião do Natal⁵⁸⁷. As felicitações pela recuperação da saúde do arcebispo também ocorreram entre as religiosas do referido cenóbio e o prelado, em data por nós desconhecida⁵⁸⁸, à semelhança das condolências que dirigiram a D. Gaspar, em 1788, aquando da morte de um dos seus sobrinhos⁵⁸⁹. As relações de cordialidade e de civismo também ocorriam entre estas instituições, expressando o bom entendimento existente entre as partes.

Em sentido inverso, o arcebispo estabelecia comunicação com os conventos em diversas situações. A ordem dada à comunidade dos Remédios para aceitar noviças constituía um exemplo nesta matéria, como ocorreu, por exemplo, a 31 de Maio de 1625, altura em que ordenou que “a madre Abbadessa do nosso mosteiro de nossa senhora dos remedios desta nossa cidade de

⁵⁸⁶ ADB, *Registo geral*, Livro 157, fl. 201v.

⁵⁸⁷ ADB, *Gaveta das cartas*, doc. 1245, não paginado.

⁵⁸⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Correspondência*, F- 127, doc. 533, não paginado.

⁵⁸⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Correspondência*, F- 127, doc. 547, não paginado.

Braga proponha em capitulo para alvará de ser recebidas por novissas do ditto mosteiro Francisca Xavier e Izabel Vieyra”⁵⁹⁰. Idêntica formalidade era seguida para o acolhimento de seculares⁵⁹¹ na clausura e para o abandono das mesmas quando os pais ou os maridos das recolhidas assim o solicitavam ao prelado.

Aos arcebispos cabia, também, averiguar a vocação e demais requisitos das candidatas a noviças dando ordem ao convento, posteriormente, para as aceitarem. Assim ocorreu em 1769 com Isabel Luísa que, depois da sua conduta ter sido aferida pelo prelado, teve ordem de ingresso no convento de Nossa Senhora da Conceição⁵⁹². A autorização da profissão, depois de realizarem todos os trâmites necessários, também dependia dos arcebispos e, assim que efectuavam essas diligências, informavam o cenóbio para dar seguimento ao lançamento do véu⁵⁹³.

A ordem de profissão das noviças era igualmente emanada pelo prelado, bem como o provimento de capelães e de confessores⁵⁹⁴, como, aliás, já referimos.

Embora não conheçamos nenhuma missiva onde o prelado informasse a comunidade do provimento de sepulturas na igreja do convento, é provável que este assunto tenha motivado essa correspondência, pois possuímos várias petições de alguns cidadãos de Braga, dirigidas ao arcebispo, onde solicitam autorização para sepultarem os seus familiares no convento de Nossa Senhora dos Remédios⁵⁹⁵.

Relações de particular importância se estabeleceram, também, no âmbito das visitas que os prelados faziam aos cenóbios, através das quais interferiam e procuravam determinar os ritmos do seu quotidiano, ainda que muitas dessas considerações mais não fossem do que as que já

⁵⁹⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 13, não paginado.

⁵⁹¹ ADB, *Gaveta das cartas*, doc. 1171, não paginado.

⁵⁹² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109A, doc. 141, não paginado.

⁵⁹³ Em 1763, D. Gaspar de Bragança informou a comunidade do convento da Penha de França de que depois de realizar as perguntas à noviça Teresa Maria, não tendo resultado impedimento algum, se realizasse a sua profissão. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 46C, não paginado.

⁵⁹⁴ ADB, *Registos geral*, Livro 79, fl. 151, Livro 88, fl. 105v.

⁵⁹⁵ Joaquim Gaio que, em data por nós desconhecida, solicitou ao convento de Nossa Senhora dos Remédios a sepultura para sua tia, D. Margarida Josefa Gaio. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2321, não paginado.

constavam na *Regra* que as comunidades seguiam⁵⁹⁶. Porém, importa considerar o seu conteúdo, na medida em que nos permite aferir as principais preocupações dos prelados e, ao mesmo tempo, os preceitos não cumpridos e que, por isso, eram motivo de recomendação. Não obstante esta matéria ser objecto de desenvolvimento no capítulo seguinte, importa referir que os documentos produzidos aquando das referidas visitas permitem perceber que os arcebispos ou os seus agentes orientavam as vivências em comunidade através dos conselhos sugeridos no âmbito da organização interna da instituição, nomeadamente no que dizia respeito à observância da clausura, ganhando particular destaque nesta matéria a vigilância das portas, da roda e as idas às grades. O silêncio foi outra das preocupações demonstrada repetidamente pelos arcebispos. Por essa razão, não só recomendavam a ausência de conversas com o exterior, à excepção dos pais e familiares mais próximos, ainda que neste particular as determinações sejam ambivalentes, ou seja, ora permitem, ora proibem, bem como o provimento de vigilantes em cada um dos ofícios para garantir o silêncio nos diversos momentos do seu quotidiano⁵⁹⁷.

Se a cordialidade e o bom entendimento marcaram os momentos anteriormente referidos, outros, porém, constituíram verdadeiros focos de tensão e de conflito.

O convento de Nossa Senhora dos Remédios assumiu, neste particular, uma atitude de maior reivindicação dos seus privilégios, em consequência das disposições deixadas pelo fundador do convento, sendo, por isso, a instituição que protagonizou os maiores e acérrimos conflitos com os arcebispos.

⁵⁹⁶ A ocorrência das visitas, por vezes, dava lugar a momentos de confronto entre os cenóbios e os prelados ou os visitantes por este delegados. Leia-se GOMES, Saul António – A relevância do monaquismo vilacondense na história das ordens religiosas em Portugal. 2.º ENCONTRO DE HISTÓRIA DE VILA DO CONDE. 1050 ANOS DE HISTÓRIA. A MEMÓRIA DOS SÉCULOS MONÁSTICOS. Vila do Conde: Câmara Municipal de Vila do Conde, 2003. p. 127. BARREIRO MALLON, Baudilio – El monacato femenino en la Edad Moderna. Demografía y estructura social..., p. 71. De forma semelhante actuavam os visitantes das paróquias ao serviço dos prelados diocesanos. Consulte-se PAIVA, José Pedro – As visitas pastorais. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal...*, vol. 2. p. 252. No caso bracarense, desde a prelatura de D. fr. Bartolomeu dos Mártires que as visitas que efectuaram com alguma regularidade. Leia-se SOARES, Franquelim Neiva – A arquidiocese de Braga. Sociedade e mentalidades pelas visitas pastorais (1550-1700). *Cadernos do Noroeste*. N.º 6:1-2 (1993). 43.

⁵⁹⁷ Em 1626, o arcebispo D. Afonso Furtado de Mendonça levantou as excomunhões que entretanto tinha decretado em relação às religiosas de Nossa Senhora dos Remédios. ADB, *Visitas e devassas*, 19, fl. 11.

A primeira discórdia teve lugar ainda em vida do fundador, D. André de Torquemada, em data por nós desconhecida. Como era administrador do convento, a instituição gozava de independência do arcebispo até que D. André falecesse. Porém, o arcebispo D. Manuel de Sousa não quis esperar por tal infortúnio e resolveu tomar as rédeas do poder. Perante a negação do fundador em conceder-lhe tal direito, o arcebispo privou D. André de determinado estipêndio que lhe devia pelo facto de ser seu coadjutor, como forma de o pressionar e ceder às suas pretensões, perante as quais se manteve firme e resoluto. Nesse contexto, o arcebispo forçou a entrada no convento, contando com a ajuda de homens de armas, tendo provido a comunidade de novas “constituições contra o costume da sua Terceira Ordem”⁵⁹⁸.

Perante tamanha violência, o fundador reuniu as bulas da fundação em que constavam os privilégios que lhes foram atribuídos, recorrendo ao papa. A paz regressou com a morte do prelado, a 18 de Julho de 1549⁵⁹⁹.

Passado um ano, foi eleito arcebispo de Braga D. Baltasar Limpo que, de imediato, retomou as hostilidades com o fundador e a comunidade, à semelhança do que fizera o seu antecessor. Porém, foi mais além. Começou por destituir a primeira abadessa, eleita apostólica e perpetuamente. De seguida, fez entrar algumas noviças na clausura sem que para o efeito tivesse aprovação e consentimento do fundador⁶⁰⁰. Desta feita, D. André foi vencido, já que a morte o levou em 1552 sem que esta contenda estivesse resolvida, embora ainda tivesse manifestado a vontade de transferir a jurisdição do cenóbio para os padres franciscanos da Ordem Terceira. Todavia, o curto período de vida que lhe restou não permitiu concretizar essa vontade. Consumou-se, então, a jurisdição dos arcebispos em relação ao cenóbio, tal como estava previsto nas bulas que atestavam a sua fundação.

A intromissão dos prelados nesta questão não deve ser vista unicamente como uma manifestação de zelo no cumprimento de uma das funções que lhes era adstrita. Ela foi, antes de mais, uma tentativa de captação de prestígio social na medida em que procuravam o ascendente

⁵⁹⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fl. 97.

⁵⁹⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fl. 98v.

⁶⁰⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fls. 118-118v.

em relação à direcção do convento, prática prestigiante numa sociedade em que a honra feminina era tida como um dos valores mais dignos.

Esta pretensão ganhou significado especial se pensarmos que em Braga não existia mais nenhum convento feminino, pois a comunidade dos Remédios foi a primeira a ser fundada na urbe bracarense, como já referimos. Daí que chamar a si o controlo daquela instituição lhe trouxesse prestígio e consideração por parte da comunidade civil. Vontade que os arcebispos não souberam refrear, na medida em que não quiseram esperar pela morte do fundador. Este aspecto ganha ainda mais relevância se recordarmos que o primeiro arcebispo a protagonizar esta contenda não sobreviveu à mesma, o que nos leva a pensar que o próprio estaria consciente que o tempo que lhe restava não seria suficiente para esperar pelo cumprimento do estipulado nas bulas de fundação, ou seja, aguardar pela morte do fundador, querendo protagonizar uma experiência deste género antes de partir da vida terrena. Pensamos que esta actuação poderia capitalizar benefícios espirituais no entendimento destes homens que viveram numa época em que se sentiam os ventos da Reforma e se exacerbavam as vivências religiosas.

Esta matéria foi, no entanto, aproveitada pela madre Luísa de S. José, abadessa que organizou a memória do convento num livro, em 1759, para realçar as virtudes do fundador e da abadessa no que respeita à suposta paciência e humildade com que sofreram os ataques vindos dos arcebispos, sabendo serenamente esperar pela “intervenção divina para a sua feliz resolução”. Em particular, a tarefa inglória do fundador foi considerada como uma verdadeira provação que em tudo dignificava a comunidade, pois ultrapassou os mais diversos obstáculos e afirmou-se num contexto adverso.

Em 1570, ocorrera em Braga um surto de peste⁶⁰¹. Nesse contexto, a cidade despovoara-se, tendo muita gente fugido para o campo, outra acabou por perecer, vendo-se a comunidade privada de alimentos, na medida em que não tinha quem os vendesse, nem quem os trouxesse ao convento, pois as criadas de fora debandaram na procura de refúgio seguro. Foi então que a abadessa se dirigiu a D. frei Bartolomeu dos Mártires, pedindo-lhe permissão para que as religiosas abandonassem a clausura e fossem para casa de seus pais, pois temiam a peste e a

⁶⁰¹ Segundo José Augusto Ferreira, a peste tivera início em 1569, chegando a Braga no ano seguinte, tendo dois terços dos habitantes da cidade abandonado a urbe. FERREIRA, José Augusto – *Fastos Episcopales...*, tomo I, p. 46.

fome que entretanto se fazia sentir no convento, em virtude da ausência de abastecimentos⁶⁰². O arcebispo recusou por duas vezes essa autorização, argumentando que não podia consentir que uma comunidade inteira se ausentasse da clausura, pelo que as religiosas, contra a sua determinação, abandonaram o convento e recolheram-se em casa dos seus familiares “com muyta honra e honestidade”⁶⁰³.

A própria abadessa deixou o convento, levando consigo 21 religiosas para casa de seus pais, pois tratava-se de moças pobres. Desse local dirigiu nova súplica ao prelado onde solicitava permissão para aí permanecer enquanto a peste durasse. A resposta do arcebispo não podia ser mais sarcástica. Pediu que lhe fosse apresentada a licença obtida para saírem do convento⁶⁰⁴. A resposta irónica de frei Bartolomeu dos Mártires fazia adivinhar o conflito que entre as duas entidades se iria travar.

Não contente, a abadessa ainda recorreu ao rei, do qual obteve uma resposta que a encaminhava para novo pedido ao arcebispo. Vendo que não conseguia autorização por nenhuma das vias legais, aguardou, juntamente com as demais religiosas, que o perigo passasse, regressando ao convento nessa altura. Porém, chegadas ao cenóbio, a sua entrada estava barrada, já que o arcebispo mandara fechar as portas. Sem outro meio para se recolherem à clausura, mandaram arrombá-las e assim ocuparam os lugares anteriormente abandonados. As portas do convento foram novamente arrombadas, desta feita a mando do arcebispo que ordenou que se revistassem todas as celas das para se averiguar o que nelas constava⁶⁰⁵.

Mais um conflito que resultou, desta vez, do zelo emprestado por frei Bartolomeu dos Mártires na prossecução do cumprimento das disposições tridentinas, para as quais deu um contributo importante, que contrastava com o medo do perigo que as religiosas enclausuradas enfrentavam. Esta saída foi objecto de duas interpretações bem distintas. Enquanto para o arcebispo significava desobediência e violação da clausura, para as religiosas era vista como uma

⁶⁰² Consulte-se MAIA, Fernanda Paula Sousa – Uma comunidade religiosa feminina nos alvares da Época Moderna. As freiras do mosteiro dos Remédios (Braga). *Revista de Ciências Históricas*. N.º 13 (1998). 171-172.

⁶⁰³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fl. 136v.

⁶⁰⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fl. 137.

⁶⁰⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fl. 138v.

luta pela sobrevivência, uma forma de não serem contagiadas pela peste, mas também um medir de forças com o mais alto dignitário da igreja bracarense.

A reforma das vivências claustrais imprimida por Trento foi motivo de diversos conflitos entre os seus impulsionadores, normalmente os prelados das dioceses onde se erigiam os conventos, e os sujeitos objecto dessas reestruturações⁶⁰⁶. Se os primeiros procuravam cumprir as determinações superiores, vindas de Roma, os segundos esgrimiam os mais variados argumentos com vista a atestarem os privilégios de que eram possuidores e que se viam impossibilitados do seu usufruto após a aplicação das mudanças pretendidas. As religiosas reagiam em virtude de verem práticas enraizadas alteradas, sentindo-se apreensivas perante a ideia da mudança e da incerteza de algo que até ali se mostrava concreto e realizável⁶⁰⁷.

A incompreensão das religiosas em relação à postura do arcebispo é tanto mais evidente se pensarmos que as disposições que o arcebispo procurava respeitar não se compadeciam com as vicissitudes que o mundo terreno podia ocasionar. Se as primeiras puseram a tónica na salvação das suas vidas, o segundo estava mais preocupado com a sua salvação das suas almas.

A interferência das elites eclesiásticas no funcionamento das diversas instituições não foi novidade da Época Moderna. E os conventos não fugiram à órbita dos seus interesses no seguimento dos quais procuravam capitalizar benefícios pessoais ou familiares, constituindo-se como estratégias de afirmação e até ascensão social.

Na senda desses objectivos terá actuado D. frei Agostinho de Jesus, em data por nós desconhecida, mas posterior a 1588, ano que ocupou a prelatura bracarense, ao tentar que a abadessa perpétua do convento de Nossa Senhora dos Remédios desistisse do cargo, cujo lugar pretendia para uma parente sua. A prelada terá sido, ainda, ameaçada. Se não desistisse do cargo, seria afastada do mesmo, sofrendo um processo em que seria acusada e descredibilizada

⁶⁰⁶ Estes conflitos assumiam, por vezes, um carácter algo violento. Consulte-se FERNANDEZ TERRICABRAS, Ignacio – Un ejemplo de la política religiosa de Felipe II: el intento de reforma de las monjas de la Tercera Orden de San Francisco (1567-1571). In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 162-163. MÁRIO, Rosa – A religiosa. In VILLARI, Rosário (dir.) – *O homem do Barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1994. p. 175-177.

⁶⁰⁷ Sobre a oposição das religiosas às reformas tendentes a reformar a clausura leia-se ARENAS FRUTOS, Isabel – *Dos arzobispos de México – Lorenzana y Núñez de Haro – ante la reforma conventual femenina...*, p. 49.

publicamente. A religiosa não satisfez a vontade do arcebispo e este avançou com as ameaças proferidas. “Cada vez mais o Illustrissimo D. Frey Agostinho de Jesus persistia em seu odio, e com seu poder fez que seus Ministros da Rellação desta cidade proferissem sentença contra a mesma Abbadeça pela qual a julgarão expulsa, inhavel, e incapaz do mesmo cargo”⁶⁰⁸.

A prelada recorreu para a Sé Apostólica, obtendo uma sentença favorável à sua causa, retomando as suas funções na comunidade. Porém, não satisfeito com o resultado, o arcebispo notificara todos os rendeiros do convento, em 1594, ordenando que não pagassem as rendas ao síndico nomeado pela abadessa, mas sim a outro que o prelado elegera. Ou seja, o arcebispo contornou as decisões da justiça e procurou a capitulação da abadessa através da asfixia financeira do cenóbio ao destituir o síndico nomeado. Desse modo, poderia pressionar o convento a cumprir as suas determinações mediante a atribuição ou não dos meios financeiros necessários, já que a partir de então era o síndico nomeado por ele que recebia as rendas. Mais uma vez a abadessa recorreu para a Sé Apostólica e novamente obteve parecer favorável à sua causa, o que representou a derrota do arcebispo nesta contenda. Assim relata D. Luísa de S. José, a cronista por nós já referenciada⁶⁰⁹.

Porém, uma outra fonte, desta feita da autoria de um procurador do convento, noticia a desistência da abadessa da apelação desencadeada, dando conta da submissão da comunidade aos desígnios do arcebispo aceitando, por isso, o síndico por ele nomeado⁶¹⁰.

Esta dualidade de posições explica-se, em nosso entender, pelo facto de o relato apresentado por D. Luísa de S. José, como já referimos, procurar elogiar e enaltecer a comunidade, particularmente as preladas que nela viveram. Esse propósito laudatório tê-la-ia, provavelmente, motivado a apresentar uma versão que dignificasse o cenóbio.

O medir de forças entre os intervenientes referidos resultou, em parte, das significativas alterações que Trento trouxe à organização conventual e que chocavam com os princípios seguidos pela comunidade dos Remédios cujas constituições foram elaboradas e determinadas antes da conclusão daquela reunião magna. O cenóbio protagonizou em diferentes momentos

⁶⁰⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fl. 144.

⁶⁰⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fl. 148v.

⁶¹⁰ Confira-se a este propósito ADB, *Gaveta das Religiões*, n.º 78, documento não paginado.

conflitos com outras instituições, em virtude da não coincidência entre os novos preceitos e aqueles que observava, reivindicando constantemente os direitos que lhes foram atribuídos.

Porém, neste particular, o próprio arcebispo não procurou seguir as determinações tridentinas, a acreditar no testemunho de D. Luísa de S. José, já que as mesmas previam que as abadessas fossem eleitas pela comunidade, podendo o arcebispo sugerir alguma das religiosas para a referida eleição. No entanto, a nomeação ou mesmo a substituição de uma abadessa por outra não estava prevista nos decretos de Trento⁶¹¹, facto que parece resultar no favorecimento de alguém que lhe era próximo, à semelhança da tradição da prática do nepotismo que o próprio concílio condenou e procurou sanear⁶¹².

Não obstante, toda a argumentação que justifica esta contenda, ou seja, a vontade por parte do prelado em substituir a abadessa por uma familiar sua, carece de alguma fiabilidade já que a sua origem é a mesma que dava conta da vitória da apelação da abadessa em relação ao arcebispo que, como já vimos, teve outro desfecho. Mesmo assim, as práticas de nepotismo eram conhecidas na época, pelo que também não será de afastar a sua ocorrência.

Falecida a primeira abadessa dos Remédios, em 1599, a nova prelada, Antónia de Azevedo, terá cedido às pressões do arcebispo e desistiu dos privilégios e regalias de que gozava. Porém, findo o seu triénio, após a morte do arcebispo, em 1609, a nova abadessa, Maria do Espírito Santo, anulou a cedência dessas regalias, para o que contou com o apoio do convento⁶¹³.

Provida a mitra em 1696 com D. João de Sousa, viveu-se novo conflito entre as duas instituições. O arcebispo notificou a abadessa, em 1697, para que esta expulsasse as noviças que recebera em período de Sé Vaga, tendo esta recusado e argumentado que nesses períodos estava sujeita à Sé Apostólica, razão que não permitia a interferência do arcebispo em matérias que não

⁶¹¹ O capítulo VI da sessão XXV do Concílio de Trento previa que o único mecanismo de provimento de abades e abadessas fosse através da votação secreta. REYCENDE, João Baptista – *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento...*, p. 372-373.

⁶¹² O referido capítulo impunha, ainda, o afastamento do exercício de qualquer cargo ao que tentasse contornar os mecanismos de provimento de prelados e preladadas dos conventos. Evitava-se, dessa forma, a criação de partidos tendentes à eleição desta ou daquela candidata que correspondia melhor aos interesses dos seus apoiantes. REYCENDE, João Baptista – *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento...*, p. 372-373.

⁶¹³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fls. 147-147v.

estavam sob a sua alçada. O prelado anuiu a esta determinação pois, segundo a cronista madre Luísa de S. José, informara-se melhor dos estatutos e privilégios da instituição. Mesmo assim, D. João de Sousa alertou a comunidade para a necessidade de respeitar o número de religiosas que desde a fundação lhe fora permitido, com vista à não existência de problemas futuros, devido à excessiva quantidade de freiras. Para o efeito, alcançou de Roma um breve que dava conta da obrigatoriedade das religiosas que entrassem para além do número instituído, 80, pagassem o dobro do valor do dote⁶¹⁴. Esta determinação refreava a procura, uma vez que apenas um leque reduzido poderia pagar uma quantia tão elevada.

Durante o período de *Sé Vacante*, as religiosas deste convento deveriam resolver determinados processos com o núncio apostólico. A solicitação da realização de eleições das abadessas e da profissão das noviças após o cumprimento do ano de noviciado foram assuntos tratados com o representante do papa em Lisboa. Porém, nesses períodos, o cenóbio gozava de uma relativa autonomia que o libertava de muitos destes contactos, nomeadamente a aceitação de noviças. Na ausência do prelado, a comunidade dependia da Sé Apostólica apenas em relação às matérias que não poderiam estar à mercê da nomeação do novo arcebispo, dada a sua urgência e necessidade.

Não obstante, em 1696, o núncio apostólico, depois de ter sido informado da vacância da Sé no contexto da solicitação da realização de eleições no cenóbio, alertou as religiosas para não aceitar noviças sem a sua autorização⁶¹⁵.

De imediato as religiosas protestaram e deram a conhecer ao núncio as regalias que as isentavam dessa jurisdição. Apelaram a Sua Santidade das violências que estavam a ser sujeitas e, para mostrar ao núncio que não dependiam da sua autorização para aceitarem noviças, fizeram entrar no convento seis candidatas a religiosas⁶¹⁶. Embora não tenhamos informação do resultado da apelação, entendemos que esta foi favorável à comunidade, porque a aceitação de noviças em

⁶¹⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fls. 180v.-182v.

⁶¹⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fl. 177.

⁶¹⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fl. 180.

períodos de Sé Vaga foi uma constante ao longo da vigência desta instituição e, efectivamente, era uma prerrogativa que lhes assistia nos estatutos⁶¹⁷.

Os vários conflitos mencionados tiveram como origem o exercício de determinadas prerrogativas que tanto as religiosas como os prelados ou os núncios reclamavam para si⁶¹⁸. Se o convento procurou ao longo dos séculos preservar os privilégios que o fundador conquistou, os prelados que presidiram à mitra bracarense tentaram sempre apoderar-se de toda a jurisdição que lhes permitiria controlar os destinos conventuais, razão que justificou a ocorrência de conflitos desde a sua fundação até ao século XVIII. Este facto demonstra, ainda, que as religiosas tinham consciência do corpo que constituíam, agindo como um grupo coeso contra o poder exterior que procurava determinar as suas vivências e subtrair-lhes poder. Foram momentos de afirmação das religiosas e de oposição aos poderes instituídos, numa clara tentativa de assunção da autonomia que as autoridades lhes negavam e jamais consentiram⁶¹⁹.

Desconhecemos se estas mulheres contaram com o apoio familiar ou outro qualquer exterior à clausura. Não obstante, insistiram na defesa dos privilégios que o fundador lhes atribuiu, combatendo as tentativas de domínio que os prelados procuraram levar a cabo, contrariando a vontade de controlo que os prelados queriam impor.

Embora não seja propriamente um momento de conflito como aqueles que analisamos anteriormente, as religiosas do convento da Penha de França, em data por nós desconhecida, enviaram uma missiva ao arcebispo de Braga alertando-o para o inconformismo das suas decisões relativamente às *Constituições* no que se referia à aceitação de noviças⁶²⁰. Ou seja, as freiras aproveitaram esta ocasião para se oporem ao envio de mais uma mulher para a clausura, o que

⁶¹⁷ Em 1690, após o falecimento do arcebispo D. Luís de Sousa “não querendo a Madre Jeronima de Christo Abbadeça perder tempo no uso de seus admiráveis privilégios aceitou para Religiozas de seu convento 25 noviças”. ADB, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fl. 173.

⁶¹⁸ Situações deste género não foram exclusivas deste cenóbio. Leia-se LAVRIN, Asunción – *Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica...*, p. 682.

⁶¹⁹ Nos recolhimentos os conflitos com as instituições que os tutelavam também ocorreram. Veja-se para o caso vianense RIBEIRO, António Magalhães da Silva – *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana Foz do Lima...*, vol. II, p. 882.

⁶²⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Correspondência*, F- 127, doc. 528, não paginado.

se nos afigura um pouco estranho, já que, geralmente, as comunidades aceitavam sempre as candidatas, pois com elas o cenóbio revitalizava-se e engrossava o seu espólio. Não obstante, a comunidade poderia esperar por alguma candidata cujo dote e demais bens que geralmente as noviças levavam para a clausura fossem mais elevados, procurando, portanto, demover o prelado de ocupar uma vaga que afastaria o propósito do convento.

3.1.2- O cabido

À semelhança do que foram as relações entre os cenóbios e os arcebispos, também as estabelecidas com a dignidade eclesiástica constituída pelo corpo do cabido se desenvolveram em duas vertentes: a da cordialidade e cooperação, por um lado, e a da conflito, por outro.

A inexistência de prelado na mitra justificava a actuação do cabido enquanto corpo responsável pela organização, administração e gestão do arcebispado, recaindo sobre os seus membros muitas das competências que aos prelados assistiam⁶²¹. Algumas das responsabilidades que os arcebispos detinham em relação às comunidades religiosas femininas eram, então, desempenhadas pelos seus membros. Porém, e no que se refere aos conventos por nós estudados, essa extensão de competências nem sempre se verificou porque, como já ficou explicitado, na ausência de prelados, aqueles cenóbios ficavam sob a jurisdição da Sé Apostólica. Este aspecto constituiu um dos maiores dissabores que marcou as relações entre estas instituições.

Em 1544, o fundador do convento dos Remédios trocou uma propriedade sua, situada em Prado, por umas casas da rua de S. Marcos, pertencentes ao cabido, necessárias para a construção do edifício que iria albergar as freiras⁶²². Assim se iniciavam as relações com o cabido, ainda que a comunidade não estivesse constituída, mas que serviu de mote para futuras trocas de propriedades deste género, como ocorreu logo em 1563, momento em que o convento se assumiu como interveniente no processo de troca de uma propriedade do cabido, sita na rua de S.

⁶²¹ A propósito das competências do cabido consulte-se PEIXOTO, Eduardo Melo – O Cabido Bracarense. *Bracara Augusta*. N.º 49:116 (2000). 219.

⁶²² ADB, *Gaveta das Religiões*, n.º 86, não paginado.

Marcos, e algumas propriedades suas, que se encontravam em Barcelos e Prado⁶²³. Situação que se observou, mais uma vez, em 1734, altura em que o cabido trocou mais algumas da sua posse com uma propriedade do convento que se situava na freguesia de S. Vitor⁶²⁴.

Estas primeiras relações excedem, portanto, o quadro institucional, inscrevendo-se numa conexão de troca e escambo de propriedades que decorreram da necessidade, primeiro, da construção do edifício primitivo e, mais tarde, do seu alargamento com vista a acolher as religiosas que entretanto aumentaram. Facto que se proporcionou dada a localização do cenóbio que confrontava com a rua de S. Marcos que, a avaliar pelas diversas trocas efectuadas, demonstra que aquela instituição possuía vários imóveis naquela rua.

Considerando a natureza destas instituições, rapidamente as relações que entre ambas se estabeleceram ganharam características institucionais.

Estando a Sé Vaga em 1611, por morte de D. frei Agostinho de Jesus, a abadessa do convento de Nossa Senhora dos Remédios fez uma petição ao cabido para que este desencadeasse os trâmites necessários para a profissão de uma noviça que acabara o ano do noviciado e reunia todas as condições para ser religiosa professa⁶²⁵. Este episódio é bem exemplificativo da transferência de poderes entre o arcebispo e o cabido, na ausência do primeiro, tal como aquele que ocorrera em 1739, momento em que duas mulheres, mãe e filha, entraram na clausura com o objectivo de conseguirem protecção, pois encontravam-se fugidas do marido e pai, uma vez que este ameaçara a esposa de morte⁶²⁶. Querendo a abadessa que as sujeitas se retirassem do convento, pois tinham violado a clausura, as restantes religiosas opuseram-se a essa determinação, querendo protegê-las do perigo que corriam. A prelada dirigiu-se então ao cabido, a fim de que este resolvesse a situação. Efectivamente, nenhuma secular podia entrar na clausura sem permissão do arcebispo. Na sua ausência, teoricamente, essa prerrogativa cairia sobre o cabido. Contudo, e como veremos posteriormente, em períodos de Sé Vaga, as religiosas não precisavam de permissão para acolherem noviças, pelo que no seguimento desta linha de actuação, concluímos que também não necessitariam da autorização para acolher seculares. Se

⁶²³ ADB, *Gaveta das Religiões*, n.º 87, não paginado.

⁶²⁴ ADB, *Gaveta das Religiões*, n.º 121, não paginado.

⁶²⁵ ADB, *Gaveta das Religiões*, n.º 98, não paginado.

⁶²⁶ ADB, *Gaveta das Religiões*, n.º 141, não paginado.

assim fosse, não teriam necessidade de solicitar a intervenção daquela dignidade eclesiástica. Teria a abadessa actuado nesse sentido tendo em consideração que a secular forçara a entrada e porque os contornos que motivaram tal situação implicavam questões conjugais que deveriam merecer outro tratamento, livrando-se o convento de quaisquer responsabilidades? O cabido interveio e determinou que as duas mulheres se recolhessem num outro instituto religioso da cidade. Porém, as religiosas não permitiram que as visadas abandonassem a clausura, razão que nos leva a pensar que a interrogação por nós feita anteriormente talvez não tivesse constituído o móbil de tal pedido de intervenção. Parece-nos que terá sido apenas a abadessa, autora da súplica, a querer delegar a competência da resolução dessa questão no cabido, ficando isenta de qualquer culpa que lhe pudessem atribuir.

Em 1611, e em resultado da desobediência de duas religiosas perante a ordem da abadessa que determinava que as mesmas abandonassem as grades do parlatório para o qual não tiveram autorização da prelada, o núncio apostólico determinou que as infractoras fossem privadas de “voz activa e passiva”, que jejuassem por um período de seis meses às sextas-feiras e fossem impedidas de ir às grades por um período de um ano⁶²⁷. A aplicação da pena pela abadessa motivou um pedido de intervenção do cabido, por parte de uma religiosa daquela comunidade, Maria da Conceição, no sentido de pedir a anulação da pena aplicada, uma vez que, segundo a petionária, o núncio não tinha poder para aplicar a referida pena⁶²⁸. Não sabemos se, efectivamente o cabido interveio e qual foi o resultado desta contenda. Porém, importa referir que esta instituição foi usada pela comunidade de acordo com os propósitos a atingir, já que noutros momentos, como veremos, as religiosas procuraram afastar a intervenção daquela dignidade eclesiástica de todos os actos respeitantes à vida em clausura durante os períodos de Sé Vaga. Também é estranho que tal súplica tenha chegado ao cabido, uma vez que a sua autora não era a abadessa e nos parece pouco provável que esta não a tivesse escrutinado e permitido que pusesse em causa a sua competência. Parece-nos, portanto, que a correspondência, embora devesse passar pelo crivo da abadessa, terá em alguns momentos escapado a esse controlo, pois só assim se explica o seu envio. Argumento que consideramos igualmente válido relativamente ao envio da súplica relativa ao pedido de intervenção na gestão do cenóbio. Mais uma vez a

⁶²⁷ ADB, *Gaveta das Religiões*, n.º 100, não paginado.

⁶²⁸ ADB, *Gaveta das Religiões*, n.º 100, não paginado.

competência da abadessa foi posta em causa e, mesmo assim, essa notícia extrapolou os muros da clausura.

Relações diferentes se estabeleceram entre o convento de Nossa Senhora da Conceição e o cabido, embora este último gozasse de um estatuto semelhante ao do convento de Nossa Senhora dos Remédios. Neste sentido, a transferência de poderes do arcebispo para os membros do cabido mostra uma maior linearidade do que a anteriormente analisada.

Neste contexto, o pedido de aceitação de noviças era dirigido àquele organismo, bem como a realização das profissões das que completassem o ano de noviciado. Em 1651, Francisco Pereira Salgado, provisor e vigário geral de Braga concedeu “licença a madre Abbadeca do mosteiro de nossa senhora da Conceição desta cidade que possa fazer profissão a noviça Maria de Santa Anna”⁶²⁹, depois de ter seguido os trâmites que o Concílio tridentino determinava, nomeadamente proceder ao exame da candidata em que se pretendia saber se professava de sua livre vontade, bem como certificar-se que era verdadeira cristã e se procedia de acordo com os preceitos que da Igreja.

Angélica Rosa, no intuito de pagar apenas meio dote em virtude de ser organista do convento de Nossa Senhora da Conceição e porque tinha muitas irmãs e os seus pais eram pobres, dirigiu uma petição ao cabido, em 1756, a fim de obter permissão para poder fazer parte da comunidade mediante aquelas condições, provisão que foi, aliás, aceite pelos seus membros. O pedido não só teve parecer favorável, como o cabido informou o cenóbio para que a aceitasse, determinando que apenas pagaria meio dote, não só por ser organista, mas também porque seus pais tinham várias filhas e poucos recursos financeiros⁶³⁰.

A atribuição de um lugar no mesmo convento a Teodósia Quitéria também foi da responsabilidade do cabido, sendo que neste caso, as suas dignidades determinaram não só o dote de 700.000 réis, como a obrigação de metade desse montante ser posto a render a juro⁶³¹.

Em data por nós desconhecida, aquela instituição procedeu à confirmação da autorização da hipoteca de umas casas de Agostinhos Marques do Couto e Bernardo Marques do Couto, cónegos da Sé de Braga, sendo esta hipoteca uma garantia do pagamento dos alimentos de três sobrinhas

⁶²⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109 A, doc. 120, não paginado.

⁶³⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109 A, doc. 130, não paginado.

⁶³¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109 A, doc. 131, não paginado.

suas que estavam autorizadas a ingressar no referido cenóbio⁶³². No seguimento do exercício destas competências, em 1739 concederam autorização para que no mesmo convento professasse Agostinha Maria de Jesus, pois reunia os requisitos necessários⁶³³.

Uma vez mais, em data por nós desconhecida, Teresa de Jesus, noviça do mesmo cenóbio, dirigiu numa petição ao núncio pedindo que este procedesse ao cumprimento dos trâmites necessários à sua profissão⁶³⁴. Se relacionarmos este pedido com a autorização concedida pelo cabido para a profissão de Agostinha Maria de Jesus, mencionada anteriormente, fica a dúvida sobre quem detinha jurisdição sobre o convento em períodos de Sé Vaga. No entanto, as religiosas desse cenóbio alegavam que “pello breve, que conseguirão para a fundação do seu convento, se lhes concedeo a faculdade de que sucedendo falecer o seu Prelado ordinário, ficarião izentas de jurisdição capitular, e so sojeito immediatamente a Sé Apostolica, e senhores Núncios existentes neste Reyno”⁶³⁵.

Assistimos, portanto, à existência de uma situação semelhante à que conhecemos para o convento de Nossa Senhora dos Remédios. De qualquer maneira, ainda não encontramos explicação para o facto de em alguns momentos ser o cabido a autorizar as profissões e noutros o núncio. Desconhecemos quaisquer conflitos existentes entre o convento da Penha de França e aquela dignidade eclesiástica. Não obstante, e à semelhança do que pensamos ter acontecido às relações entre os capitulares e o convento de Nossa Senhora dos Remédios, os momentos em que as relações eram pacíficas, as religiosas socorriam-se dos seus membros para dar seguimentos às vivências quotidianas que precisavam de autorização exterior. Por oposição, os momentos de conflito eram aproveitados para ignorar as prerrogativas do cabido e recorrer directamente ao delgado do papa.

A par destas relações institucionais que se justificavam pelo exercício das várias competências que lhes cabiam, assistimos ao longo da Época Moderna a vários conflitos entre estas instituições, à semelhança, de resto, do que se sucedera com os prelados bracarenses como já vimos anteriormente.

⁶³² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 24, não paginado.

⁶³³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 26A, não paginado.

⁶³⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 41, não paginado.

⁶³⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F- 123, doc. 10, não paginado.

O convento de Nossa Senhora dos Remédios é o protagonista de todas estas contendas que assumiram, quase sempre, contornos de tensão relacionados com os problemas de jurisdição que o cabido tinha, ou deveria ter, em períodos de Sé Vaga. Porém, em diversos momentos, aquela dignidade eclesiástica procurou imiscuir-se nos assuntos internos do cenóbio, mesmo após verificar que os privilégios de que a comunidade gozava eram legítimos, como aconteceu em 1660, altura em que pediu a “tres prelados das tres religiois que tem conventos nesta terra ouvíssemos á Madre Abbadeça do dito convento dos remedios e vissemos seus breves e privilegios”⁶³⁶, de modo a esclarecer o âmbito das suas competências. Pronunciaram-se sobre a matéria os reitores dos colégios de Nossa Senhora do Pópulo e de São Paulo, bem como o prior dos Carmelitas Descalços de Nossa Senhora do Carmo da cidade de Braga. Todos foram unânimes em reconhecer que a comunidade de Nossa Senhora dos Remédios estava isenta da jurisdição do cabido em períodos de Sé Vaga. Sempre que se instalavam dúvidas, as instituições recorriam ao parecer de pessoas que consideravam idóneas e doutas, capazes, portanto, de formularem um juízo válido e equidistante.

As cláusulas da fundação deste convento são ambíguas neste particular, um vez que o fundador referia que

“[...] durando o tempo de minha vida sendo o dito mosteiro povoado de freiras seja por vossa senhoria visitado e de sua obediencia e de seus subcessores com eu em minha vida ser presente a dita visitação se eu a ella quiser estar e este poder senão passara ao cabido sendo a see vagante mas se esperara por prelado o qual fara por sua propria pessoa e nam por outro ninguém [...]”⁶³⁷.

Ou seja, o fundador especificava que o cabido não tinha poder para proceder às visitasões em períodos de Sé Vaga, não se referindo às demais questões. Esta ambiguidade, plasmada nos documentos que atestam a fundação do convento, permitiu que ambas as instituições se digladiassem em diferentes momentos, esgrimindo os mais diversos argumentos, de modo a fazer valer as suas pretensões. Convém recordar que já anteriormente referimos que as religiosas deste cenóbio chegaram a recorrer ao cabido para este resolver assuntos internos em momentos de Sé

⁶³⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Água*, F- 546, doc. 738, não paginado.

⁶³⁷ ADB, *Gaveta das religiões e mosteiros*, doc. 63, não paginado.

Vaga. Nesse momento questionámos esse propósito que, com estes dados, podemos formular uma hipótese explicativa do sucedido. Ou seja, algumas abadessas em determinadas ocasiões também terão considerado que estando o cabido impedido de visitar o convento, esse facto não significava que em relação às restantes matérias não tivesse competência para intervir. Porém, através de uma carta enviada pelo núncio apostólico em Portugal, em 1611, aos membros do cabido, constatámos que aquele representante da Santa Sé admoestava aqueles dignitários pelo facto de terem autorizado a saída de duas religiosas do convento de Nossa Senhora dos Remédios para irem fundar um convento em Vila Real em período de Sé Vaga, alegando que nesses momentos o cenóbio estava sob a protecção de Roma⁶³⁸. Ou seja, o próprio núncio entendia que na ausência do arcebispo, o cabido não tinha jurisdição sobre aquela comunidade em relação a qualquer questão.

Para melhor entendermos os diversos contornos que estas questões conheceram, em virtude de uma certa ambivalência relativa à jurisdição deste convento na inexistência de prelados, analisemos detalhadamente alguns dos conflitos conhecidos.

O primeiro foco de desentendimentos ocorreu após a morte do arcebispo D. frei Agostinho de Jesus, em 1609. Não aceitando que o convento fosse o único do arcebispado que não estava sob a sua jurisdição, o cabido destituiu os oficiais do convento, justificação que a madre Luísa de S. José, a cronista já referida, atribuiu à contenda que opôs o convento e o cabido⁶³⁹. Esta religiosa deu por terminado o conflito em 1616, após o recurso efectuado à coroa. A inexistência de fontes que atestem os conflitos entre os dois organismos, leva-nos a suspeitar que a religiosa terá forjado uma justificação para o conflito, de modo a não manchar o bom nome do convento, já que a verdadeira razão da contenda residia na falta de decoro de algumas religiosas. A distância temporal que separa esta ocorrência e o momento em que a religiosa compilou estas informações, em 1759, também terão contribuído para que a memória entretanto construída com base em testemunhos orais tenham distorcido os seus verdadeiros contornos.

⁶³⁸ ADB, *Gaveta das religiões e mosteiros*, doc. 93 D, não paginado.

⁶³⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fls. 146v.-147.

Segundo uma certidão do escrivão da Câmara Municipal de Braga, aquela entidade interviu no cenóbio a pedido da abadessa devido ao desentendimento entre duas religiosas⁶⁴⁰ que, segundo determinação dos membros do cabido, seriam transferidas para um convento de Guimarães. Porém, as religiosas terão fingido uma doença, adiando sucessivamente a sua transferência⁶⁴¹. As fontes disponíveis não esclarecem sobre o desfecho deste episódio, impedindo saber se as religiosas foram, efectivamente, mudadas de instituição.

A após a morte de D. Aleixo de Meneses (1612-1617), em 1617, o nuncio e o cabido determinaram que a comunidade deveria ser reduzida a 60 religiosas por não possuir renda que pudesse sustentar mais freiras. A abadessa instaurou novo recurso, nomeadamente por causa da interferência do cabido que, desta forma, ao lado do nuncio, procurou imiscuir-se nos assuntos internos do convento⁶⁴². O nuncio foi mais além e determinou que se se fizesse profissão de noviças apenas quando alguma das religiosas morresse, seguindo-se a ordem da antiguidade e, se houvesse noviças com mais de 25 anos, fossem lançadas fora do convento. Argumentaram as freiras que as noviças recolhidas já tinham satisfeito o dote, pelo que se seguissem essas determinações teriam de o restituir, o que lhes acarretaria prejuízos financeiros. O nuncio foi sensível a estes argumentos e deu-lhes um prazo de seis meses, o qual foi prorrogado, para que as religiosas pudessem recorrer à Santa Sé.

Embora não fosse impossível entregar a totalidade do dote no momento em que se iniciava o noviciado, essa não era a prática corrente. Na maioria dos casos, metade do dote era entregue nesse momento e o restante na altura da profissão da religiosa. Não será, portanto, de descurar que a abadessa tenha forjado este argumento com o intuito de fazer permanecer na clausura as noviças que teria de expulsar se cumprisse as determinações do nuncio.

Durante o triénio da madre Ângela dos Serafins (1658-1661), a comunidade aceitou algumas leigas no convento e procedeu à realização de determinadas obras, vivendo-se então um período de Sé Vaga. O cabido protestou e ordenou que as leigas fossem despedidas e que um provisor entrasse na clausura, a fim de verificar as ditas obras. O receio sentido pela abadessa fez com

⁶⁴⁰ ADB, *Gaveta das religiões e mosteiros*, doc. 94, não paginado.

⁶⁴¹ ADB, *Gaveta das religiões e mosteiros*, doc. 95, não paginado.

⁶⁴² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fls. 152v.-153.

que a mesma permitisse que as determinações emanadas do cabido fossem cumpridas sem que, no entanto, deixasse de recorrer à Sé Apostólica, a fim de repor o que considerava justo⁶⁴³. Foi neste contexto que aquela dignidade eclesiástica pediu que três religiosos da cidade se inteirassem da natureza dos privilégios daquele cenóbio, o que veio a reafirmar a isenção da jurisdição do cabido, facto que fez cessar as hostilidades. Porém, aquele organismo protagonizou mais uma contenda com o convento, mesmo depois do teor dos pareceres já mencionados.

O último e mais violento conflito entre estas duas instituições ocorreu após a morte de D. Rodrigo de Moura Teles. A contenda começara ainda em vida do prelado, mas numa altura em que o mesmo já se encontrava gravemente doente. Esse facto que levou o cabido a escrever ao convento, onde solicitava “com algum modo de Imperio para fazer preces pela vida e saúde de sua Illustrissima”⁶⁴⁴, exercendo assim um poder persuasivo, usando termos que a comunidade considerou como sendo característicos do discurso do arcebispo, sempre que este se lhe dirigia. As preces não se fizeram de imediato, para não demonstrarem uma atitude de obediência, já que o cabido, ao fazer uso dos “termos do prelado”, usou uma estratégia de persuasão. A comunidade evitou reconhecer esta actuação, considerando-a um mecanismo de imposição de autoridade. No entanto, as preces realizaram-se mais tarde.

Esta demora provocou um protesto por parte daquele organismo. Em nova missiva o cabido manifestou o seu desagrado e deu conta do escândalo que se conheceu na cidade, pelo facto de as religiosas não terem rogado a Deus pelo restabelecimento da saúde do arcebispo. Por essa razão, ordenou, a 27 de Agosto, que “logo que esta receber dentro de três horas nos de rezão, por que tem obrado e referido, com cominação de que não fazendo procedermos como parecer justo”⁶⁴⁵.

Para evitar que a situação se agudizasse, as religiosas satisfizeram o pedido, fazendo logo públicas as suas preces.

⁶⁴³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fls. 163v.-164.

⁶⁴⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Relação dos litigiosos debates e notícia do seu progresso*, F- 481, documento não paginado.

⁶⁴⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Relação dos litigiosos debates e notícia do seu progresso*, F- 481, documento não paginado.

Segundo as religiosas deste cenóbio, o cabido apropriou-se do exercício do poder que apenas ao arcebispo assistia, usando como forma de protesto a negação dessa autoridade que não reconheciam e consideravam ilegítima, recusando-se, portanto, a cumprir as determinações recebidas. Perante as religiosas, os membros do cabido estavam a exercer um acto de usurpação de poder, uma vez que o prelado ainda estava vivo, e já aquela instituição fazia uso das competências que não eram da sua esfera de actuação enquanto o arcebispo vivesse.

A abadessa, a 5 de Setembro, solicitou a frei Tomás do Sacramento, do mosteiro de Rendufe, por via do seu procurador, Manuel de Lima, uma apelação *ante omnia* de todas as acusações que o cabido interusera ao seu convento. Embora o cenóbio sentisse que aquele organismo se estava a intrometer nos seus assuntos internos, esperou pela morte do prelado e pelo estado pleno da vacância da Sé para iniciar o recurso judicial da defesa, num sinal de respeito pelo episcopado do arcebispo, mas, talvez, porque ainda lhes restasse alguma esperança em relação ao restabelecimento da saúde do prelado e, conseqüentemente, o regresso ao exercício efectivo das suas competências, facto que, por si só, constituiria o término desta contenda.

A 26 de Setembro daquele ano, o vigário geral do cabido, João da Silva, notificou a abadessa do convento para que, no prazo de seis dias, sob pena de excomunhão, apresentasse o breve da sua isenção ao poder ordinário e a faculdade de recolher na clausura, por sua própria autoridade, seculares para noviciarem.

Embora esta atitude tenha acontecido num ambiente de crescente crispação entre estas duas esferas de poder, foi motivada também pela entrada de algumas noviças e criadas no convento, cuja autorização foi concedida pela abadessa sem que tivesse solicitado a intervenção daquele organismo. Porém, não deixa de ser curioso notar que em várias situações em que a diocese se viu privada de prelado, a comunidade aceitara noviças e criadas⁶⁴⁶, sem que os membros daquela instituição se tivessem manifestado, além de, como já ficou sobejamente demonstrado, as religiosas não necessitavam da sua autorização. Pensamos que o cabido estava empenhado em estender o seu poder àquele convento, não obstante estar consciente de que legalmente não era possível.

⁶⁴⁶ Nos períodos de Sé Vaga por morte dos arcebispos D. frei Baltasar Limpo e D. João Afonso de Meneses, o convento aceitava várias noviças. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fl. 150.

A abadessa recorreu, mais uma vez, ao referido frei Tomás do Sacramento, no intuito de se tratar da suspensão da intimação dirigida à prelada para que apresentasse a certidão das isenções já referidas, uma vez que esta tinha apelado de todos os procedimentos que ofendiam a sua isenção, por ser sujeito à imediata protecção apostólica.

Embora as religiosas estivessem recolhidas no convento, viram-se, por vezes, arrastadas para processos judiciais, sobretudo em situações em que procuravam defender os seus direitos económicos, patrimoniais e privilégios relacionados com a gestão das suas casas. Defendiam-se através dos procuradores, a quem eram atribuídos todos os poderes para as representarem em processos que se podiam arrastar nas barras dos tribunais durante longos períodos de tempo, momentos em que os exercícios de argumentação baseados nos factos e nas disposições legais que os enquadravam podiam determinar o sucesso da causa defendida.⁶⁴⁷ Ainda que necessitassem do auxílio de especialistas em leis, não será de excluir a hipótese de algumas das administradoras dos cenóbios conhecerem, de alguma forma, certos contornos das matérias em análise. Esta convicção prende-se com o facto de a clausura ter possibilitado à mulher contemplativa um espaço de acesso à leitura e à instrução, detendo determinadas religiosas bibliotecas individuais, ainda que seja difícil escrutinar que livros leram e qual a sua importância no seu quotidiano. Considerando o conteúdo do *Livro dos Privilégios e Memórias do Convento dos Remédios da cidade de Braga*, constata-se que a sua autora, religiosa deste convento, a madre D. Luísa de S. José procurou, em 1759, organizar o passado do convento, documentando-o com os testemunhos presentes no cartório da instituição, cuja organização se ocupou pessoalmente. Todo o seu discurso procurava fundamentar-se num suporte legal, de forma a sustentar os direitos da comunidade face ao exterior, nomeadamente, atestar os privilégios de que este cenóbio gozava. Aliás, esta obra surgiu na sequência do conflito que analisámos⁶⁴⁸.

Encerradas no convento, afastadas dos enredos da justiça e dos jogos de poder que na sociedade setecentista se delineavam, as religiosas deste cenóbio moveram os seus conhecimentos e as suas influências no exterior. Desprotegidas da protecção judicial, à primeira

⁶⁴⁷ Sobre a memória judicial leia-se MATA, Joel - *A Comunidade Feminina da Ordem de Santiago: a Comenda de Santos em finais do século XV e no século XVI: um estudo religioso, económico e social*. Lisboa: Fundação Engenheiro António de Almeida, 2008. p. 44-45.

⁶⁴⁸ Confira-se para esta matéria MAIA, Fernanda Paula Sousa - *A organização feminina da "memória"...*, p. 181-182.

vista, pois além de serem mulheres estavam afastadas do século, habilmente desencadearam os mecanismos necessários que garantiam a satisfação das suas reivindicações. Apesar da condição de recolhidas, no interior dos claustros mantinham-se relações de parentesco através da entrada de várias familiares na mesma instituição. A consciência de pertença a um grupo social privilegiado, uma vez que o título de “donas” era preservado por muitas delas, pode explicar a oposição que em determinados momentos se conheceu entre estas instituições e aquelas que, embora exteriores ao seu funcionamento, com ela se relacionavam.

Estes procedimentos foram embargados e a 16 de Julho de 1729 o cabido desistiu deste processo. Porém, já tinha dado início a outra demanda, em que acusava a comunidade de violar a clausura, aceitando noviças, algumas delas além do número, e as criadas necessárias para o seu serviço. Acusavam ainda as religiosas de terem eleito um capelão sem jurisdição ordinária e de se servirem de um comungatório cujo uso o arcebispo defunto proibira.

Efectivamente, no dia imediato à morte do arcebispo, a abadessa admitiu para noviças a sua sobrinha, D. Bernarda Teresa, e Francisca Josefa⁶⁴⁹. As admissões continuaram ao longo desse ano e no seguinte. Embora a aceitação de noviças pudesse ser feita em período de Sé Vaga, é de notar que nessas alturas se registava um aumento do número de entradas. A chegada de gente nova ao convento tinha consequências económicas favoráveis. A entrega do dote, das propinas e as demais esmolas, no momento da profissão, dava um novo alento à comunidade.⁶⁵⁰ Essa poderá ser a razão que motivava as religiosas a usarem do momento favorável da entrada de gente nova para prover a instituição de rendimentos.

Este novo processo, iniciado a 10 de Junho de 1729, demonstra o empenho dos membros do cabido em atestar a incapacidade da abadessa em relação ao governo e direcção de uma casa religiosa, diminuindo-lhe a reputação. Procuraram provar que a prelada não possuía as qualidades necessárias para guiar espiritualmente a comunidade⁶⁵¹.

⁶⁴⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Relação dos litigiosos debates e notícia do seu progresso*, F- 481, não paginado.

⁶⁵⁰ Para esta matéria consulte-se MARTÍ ALEMANY, Francisca e MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Federico - La dote como regulador de las rentas conventuales y del patrimonio familiar..., p. 603.

⁶⁵¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Relação dos litigiosos debates e notícia do seu progresso*, F- 481, não paginado.

Acusar a abadessa de violação da clausura era uma denúncia muito grave, e pior seria se, efectivamente, tal tivesse ocorrido. A confirmar-se esse facto, a qualidade das virtudes de quem vivia dentro dos muros estava comprometida, a sua honra diminuída e as qualidades morais das “esposas de Cristo” desacreditadas. O controlo social exercido sobre a mulher, nomeadamente através da clausura, pretendia assegurar a preservação da virgindade e castidade, de forma a exaltar o valor da honra a um patamar superior, essencial na dignificação da família, cujo valor social assentava nas virtudes do elemento feminino⁶⁵², capitalizando estima e consideração, ou o desmerecimento no caso de a honra ser manchada.

Esta acusação teve, portanto, um propósito específico a alcançar: comprovar a desobediência da prelada aos princípios fundamentais da Igreja, nomeadamente as prescrições apertadas que Trento promulgou, no sentido de reformar os princípios cristãos, sobretudo aqueles que passaram a regular os institutos religiosos femininos.

O cabido procurou estender a sua jurisdição e o peso da sua autoridade às diversas instituições da cidade. Embora a sua criação tivesse sido justificada pela necessidade de auxílio na realização das tarefas dos arcebispos, são conhecidos alguns conflitos para a Idade Moderna entre estas duas dignidades, nomeadamente entre o cabido e os arcebispos D. Manuel de Sousa, D. frei Bartolomeu dos Mártires, D. frei Aleixo de Meneses, D. José de Bragança e D. frei Caetano Brandão. Estes conflitos tiveram como causa a interferência do arcebispo em assuntos reservados ao cabido, nomeadamente as visitas a determinadas igrejas; posse de bens; questões relacionadas com a gestão de contas em período de Sé Vaga; e do uso de solidéu.⁶⁵³ Esta instituição, ao longo dos séculos, foi adquirindo privilégios, sob o pretexto da importância da sua acção no governo das dioceses, que a transformou num organismo poderoso e temido, a que nem o próprio arcebispo, que era quem detinha o poder temporal de Braga, escapava às acções judiciais que procuravam satisfazer as suas reivindicações e preservar os interesses e a sua vontade de medir forças com os arcebispos. As contendas vividas entre o cabido e os reis, arcebispos, ou outras instituições, expressaram-se ao nível da defesa dos direitos adquiridos, dos privilégios e da jurisdição. Era um organismo influente e poderoso, actuando de forma coesa ao

⁶⁵² Veja-se MAIA, Fernanda Paula Sousa - A organização feminina da “memória”..., p. 176.

⁶⁵³ Sobre os conflitos entre o cabido e os arcebispos de Braga leia-se VAZ, Luís - *O Cabido de Braga, 1071 a 1971*. Braga: Editor José Dias de Castro, 1971. p. 237-262.

longo de vários séculos, na luta pelas suas reivindicações, sustentados na posição das famílias mais importantes de onde os seus membros eram provenientes^{Est}, as lutas serviam para afirmar e preservar o estatuto adquirido, ao mesmo tempo que tornavam o órgão menos acessível a candidatas menos bem posicionados socialmente⁶⁵⁴.

A abadessa teve novamente que provar a isenção do poder ordinário e a faculdade de aceitar noviças sem o beneplácito do cabido, assim como mostrar as licenças dos confessores que estavam em seu poder e que atestavam a sua faculdade para exercer o ofício⁶⁵⁵.

A prelada socorreu-se, mais uma vez, do argumento baseado na violação que, segundo ela, estava a ser sujeita, alegando que fruto da apelação acima referida, o poder ordinário não tinha competência para dar seguimento ao processo. Não obstante essa prerrogativa, a comunidade empenhou-se, com base nos pergaminhos da fundação daquela instituição, em provar a legitimidade dos seus actos.

O cabido parecia agir de modo a estabelecer uma teia de relações sociais e políticas, aumentando a sua influência nas diversas esferas da sociedade, a ponto de exercer um controlo efectivo sobre os seus agentes. E prova-o o facto de, em 1645, ter determinado a prisão do escrivão da Mesa da Misericórdia, colidindo com a esfera da jurisdição régia, pois aquela instituição estava directamente dependente dela. O cabido procurou justificar a sua acção, explicando que a prisão não se tinha ficado a dever a nenhum facto relacionado com o cargo que o visado ocupava na confraria, pois nesse caso estava a interferir em domínios da protecção régia, mas sim devido a desacatos ocorridos durante um enterro. Procurou, assim, fazer valer a sua jurisdição cível para julgar o caso. Não obstante esta justificação, o visado desmentiu o sucedido. Ainda que não possamos apurar a verdade dos factos, é notória a estratégia do cabido em interferir na orgânica da Misericórdia, ao tentar que as suas competências jurisdicionais se estendessem aos membros de uma entidade cuja alçada lhe escapava⁶⁵⁶.

⁶⁵⁴ Sobre as estratégias de poder familiares consulte-se MACEDO, Ana Maria da Costa - *Família, Sociedade e Estratégias* ..., p. 144-147.

⁶⁵⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Relação dos litigiosos debates e notícia do seu progresso*, F- 481, não paginado.

⁶⁵⁶ Sobre este assunto consulte-se CASTRO, Maria de Fátima - *A Misericórdia de Braga*..., p. 319.

Este facto poderá, no entanto, explicar-se pela necessidade da fundação dum cenóbio na cidade de Braga, tal como argumentou frei Aleixo de Meneses, em 1595, numa carta que enviara ao então arcebispo da cidade, dando conta da falta daqueles institutos tão necessários à recolha de mulheres que se encontravam na ausência dos seus pais ou maridos⁶⁵⁷.

Considerando estes privilégios, as acusações do cabido não tinham qualquer sustentação, uma vez que a violação da clausura não se efectuou, pois a aceitação de noviças era uma prerrogativa perfeitamente adquirida. Aliás, noutros períodos de Sé Vaga, este cenóbio tinha procedido do mesmo modo sem que qualquer autoridade contra ele se tivesse levantado.

Quanto à utilização do comungatório, a abadessa deu a conhecer que o prelado acabara por autorizar o seu uso, exibindo, de imediato, as licenças dos confessores que atestavam a sua qualidade e legitimidade.

Não obstante a defesa promovida pelo convento, assim como a apelação movida contra as violências cometidas, por sentença de 18 de Julho de 1729, a abadessa foi considerada *incursa em excomunhão mayor*⁶⁵⁸.

De imediato se requereu apelação, tendo em conta a incompetência desta jurisdição, requerendo que se levantassem as censuras, alegando-se a violência exercida ao privar o convento da posse da liberdade em que se achava e cujos documentos da sua fundação lhe atribuíam.

O recurso procurava garantir um entendimento diferente daquele que o cabido preferira, tratando-se, desta vez, duma instituição civil⁶⁵⁹. Aliás, no Antigo Regime, a jurisdição eclesiástica e civil, por vezes, interagiu de uma forma um pouco complexa e de contornos pouco precisos, sendo que, não raros casos, ambas se imiscuíam nos domínios de competência de cada uma das instâncias. A cooperação e o conflito marcavam a natureza das relações destes organismos.⁶⁶⁰

⁶⁵⁷ Consulte-se para este assunto MAIA, Fernanda Paula Sousa - Uma comunidade religiosa feminina..., p. 168.

⁶⁵⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Relação dos litigiosos debates e notícia do seu progresso*, F- 481, não paginado.

⁶⁵⁹ Sobre as instituições que aplicavam a justiça e as respectivas competências leia-se SUBTIL, José Manuel - A administração central da coroa. In MATTOSO, José (dir.) - *História de Portugal...*, vol. 3. p. 78-90.

⁶⁶⁰ Para o assunto relacionado com a jurisdição civil e eclesiástica leia-se CARVALHO, Joaquim Ramos de - Jurisdição Eclesiástica. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) - *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, p. 41-43.

O tribunal da Relação do Porto, para onde se recorreu, a 17 de Setembro de 1729, determinou que se levantasse a opressão à abadessa do convento, reconhecendo a violência a que estava sujeita. Esta sentença foi proferida com base na prova da isenção de obediência deste convento ao cabido, em períodos de Sé Vaga, tendo-se considerado ainda que a excomunhão decretada era apenas da competência da Sé Apostólica e não do cabido⁶⁶¹. Parece, portanto, que estamos perante um caso de abuso de poder, como forma de intimidar a comunidade.

Não tendo o cabido procedido do modo como o tribunal da Relação do Porto determinou, interveio na contenda o Desembargo do Paço, que reafirmou as decisões proferidas pela Relação do Porto, a 27 de Março de 1730⁶⁶². Estas sentenças tiveram como base de argumentação a ausência de jurisdição daquela dignidade sobre o convento, tal como constava nos documentos apresentados, bem como as violações de direito que o cabido cometera ao ignorar as sucessivas apelações e recursos que a abadessa interpôs. Na ânsia de submeter o cenóbio à sua autoridade, o cabido acabou por criar um enredo jurídico que jogou a favor da sua própria capitulação.

O cabido tentou por todos os meios restringir as liberdades adquiridas pelo convento de Nossa Senhora dos Remédios desde a sua fundação, procurando alegar a incapacidade e a ilegitimidade daquela instituição para, na ausência da autoridade episcopal, poder livremente decidir do seu destino. Por outro lado, este organismo actuou como a instituição que, na ausência do prelado, devesse zelar pelos assuntos da competência daquele, comportando-se como uma extensão da sua protecção moral e espiritual. Assumiu, portanto, uma transferência directa de poderes após a morte do arcebispo que, no entender dos seus membros, lhe conferiam uma autoridade inquestionável, como se fossem uma dimensão do poder do arcebispo na sua ausência. Este comportamento pode ser o resultado de uma vivência social marcada pela menoridade a que as mulheres eram votadas, consideradas incapazes de, por si só, poderem guardar a sua honra⁶⁶³. A necessidade da observância dos preceitos morais da época e das regras e princípios religiosos que enquadravam a vivência espiritual das religiosas, impunha uma

⁶⁶¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Relação dos litigiosos debates e notícia do seu progresso*, F- 481, não paginado.

⁶⁶² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Relação dos litigiosos debates e notícia do seu progresso*, F- 481, não paginado.

⁶⁶³ Consulte-se para este assunto MAIA, Fernanda Paula Sousa - Uma comunidade religiosa feminina..., p. 167-177.

apertada vigilância das autoridades que para o efeito foram incumbidas. Apresenta-se, assim, como natural o dever de obediência aos prelados ou, na sua ausência, aos membros do cabido,⁶⁶⁴ ainda que se conheçam casos que atestam que os membros desta casa nem sempre pautaram as suas atitudes segundo os deveres da obediência e do respeito pelos preceitos que as ordenações vindas das mais altas esferas da Igreja determinavam⁶⁶⁵.

Por outro lado, o desejo do aumento do poder e da influência dos membros do cabido nas diversas esferas sociais bracarense de setecentos, pode ser outra justificação para esta atitude.

Resolvido este conflito, a abadessa dirigiu ao cabido o pedido para que este inquirisse as noviças antes de professarem, uma vez que estava terminado o seu ano de noviciado e aqueles tinham satisfeito os requisitos necessários⁶⁶⁶.

Após o cumprimento das suas obrigações, o cabido ordenou que não se professassem as noviças. Colocou-se novamente a questão relacionada com a entrega do dote que, em condições normais, seria pago no momento da profissão. Seria intenção do cabido prejudicar os rendimentos do convento, colocando-o numa situação vulnerável? Ou estaria somente a demonstrar o seu poder?

Por vezes, os cenóbios representavam entidades económicas de grande pujança. As fontes de rendimento destas casas provinham, como já vimos, da exploração agrícola das terras do seu domínio e das receitas geradas pelos dotes, tendo cada uma destas fontes de rendimento um peso diferente consoante a instituição. Esta última receita permitia às comunidades femininas a

⁶⁶⁴ Sobre o dever de obediência confira-se MATOS, Artur Teodoro de - Vivências, comportamentos e percursos das recolhidas de Santa Bárbara de Ponta Delgada nos séculos XVII a XX. In ACTAS DO COLÓQUIO COMEMORATIVO DOS 450 ANOS DA CIDADE DE PONTA DELGADA. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1999. p. 145-146.

⁶⁶⁵ Refira-se a título de exemplo que a abadessa dos Remédios foi quem representou uma maior oposição ao arcebispo D. frei Bartolomeu dos Mártires, quando este procurou transpor as disposições tridentinas relativamente ao funcionamento das casas religiosas femininas em Braga. Leia-se MAIA, Fernanda Paula Sousa - Uma comunidade religiosa feminina..., p.169.

⁶⁶⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Relação dos litigiosos debates e notícia do seu progresso*, F- 481, não paginado.

disponibilidade de um montante líquido que lhe possibilitava alguma flexibilidade económica⁶⁶⁷. Transformava-se “numa fonte de rendimento e simultaneamente de sustento para o mosteiro.”⁶⁶⁸.

A 10 de Maio de 1730, a abadessa conferiu profissão, à revelia, a seis das nove noviças que tinham o ano de noviciado terminado e as perguntas feitas, sem a presença de qualquer clérigo, pois o cabido tinha proibido que qualquer desses elementos o fizesse. Por esse facto, as noviças apenas fizeram a promessa dos votos de honestidade, pobreza e obediência, para o qual não precisavam da presença de religiosos. No entanto, não se colocaram nem se benzeram os véus, porque as abadessas não o podiam fazer, tendo estas religiosas pedido os respectivos véus emprestados a outros membros da comunidade para os colocarem. A 16 do mesmo mês professaram as restantes três noviças que viram a sua profissão impedida pelo cabido⁶⁶⁹.

Outras noviças fizeram o seu requerimento nesse mês de Maio de 1730 ao cabido, para que este procedesse às perguntas para poderem professar, sem que, no entanto, este organismo desse provimento às petições. Como entretanto se passaram os 15 dias que determinava a constituição de Pio V, e os 25 dias a que se ampliara pela sagrada congregação, procedeu-se à sua profissão, por ter expirado com essa espera a jurisdição ordinária, não podendo jamais intrometer-se em semelhante matéria.

Apesar da tenacidade em defender os interesses da comunidade de Nossa Senhora dos Remédios, e do trabalho em documentar e legitimar a prerrogativas alcançadas, no sentido de se livrarem do jugo do cabido, o cumprimento das diligências que no quotidiano se tornaram necessárias fizeram com que os destinos destas duas instituições se cruzassem constantemente. A teia burocrática acabou por permitir que o convento dos Remédios, apesar de estar livre de qualquer sujeição ao poder do cabido, na ausência de um prelado, dependesse daquele para que se concretizassem as profissões das noviças. Aliás, a interferência dos membros deste organismo no cenóbio fizera-se já em alguns momentos. Sempre que se tornava necessário proceder à

⁶⁶⁷ Para este assunto consulte-se BURGO LÓPEZ, M. *Conception - Política económica y gestión administrativa en las entidades monásticas femeninas...*, p. 570.

⁶⁶⁸ Sobre as diversas modalidades do pagamento dos dotes leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de - *Dotes de freiras no mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Braga...*, p. 129-130.

⁶⁶⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Relação dos litigiosos debates e notícia do seu progresso*, F- 481, não paginado.

eleição de nova abadessa em períodos de Sé Vaga, cabia à Sé Apostólica presidir a esse acto. Registaram-se algumas situações em que a Sé Apostólica delegou essa função em membros do cabido. Temos notícia de tais ocorrências em 1661 e 1669.

Não obstante, e mais uma vez, a instituição soube encontrar os mecanismos necessários para que essa dependência não se efectivasse de facto, sem que, no entanto, pusessem em causa a legitimidade e a legalidade dos seus actos. Ou seja, embora a ausência dos clérigos nos actos de profissão tivesse impedido o lançamento dos véus, a promessa dos votos, momento solene que concretiza a entrada das noviças na clausura, efectivou-se, demarcando-se a comunidade, desta forma, da dependência que estava sujeita em relação aos poderes exteriores ao claustro. Acto de irreverência e de manifestação da vontade de independência em relação aqueles que, por direito, deveriam comungar nos feitos que regulavam o quotidiano conventual.

Tendo-se feito eleição de nova abadessa a 16 de Abril de 1732, autorizada pelo breve que chegou de Roma pelo Papa Clemente XII, em Fevereiro de 1732, e na presença do vigário capitular do arcebispado de Braga, durante o seu abadessado há notícia de que a 23 de Maio desse ano professou a madre D. Joana Eufrásia, a quem lançou o véu e assistiu na profissão o padre Miguel dos Serafins⁶⁷⁰. Seguiram-se outras profissões durante esse ano e no seguinte.⁶⁷¹ Parece, portanto, que o conflito estava sanado, pois a assistência de um clérigo na colocação do véu, cuja presença havia sido proibida pelo cabido, acabou por acontecer, tendo sido presidido por um representante seu o acto eleitoral da nova abadessa, em representação do núncio apostólico. Importa, no entanto, considerar algumas questões relacionadas com o pedido que a abadessa fez ao cabido, a fim deste proceder à profissão das noviças, tal como já referimos. Este pedido foi recusado. Sabendo nós que em determinadas situações o convento dirigiu essa súplica ao núncio e não ao cabido, por que razão em 1732 não seguiu os mesmos trâmites? Terá sido uma manobra de aproximação daquela dignidade, procurando-se com esta estratégia sanar o conflito que, de acordo com as sentenças judiciais, estava já resolvido?

⁶⁷⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Relação dos litigiosos debates e notícia do seu progresso*, F- 481, não paginado.

⁶⁷¹ Joana Evangélica, Josefa Bernardina e Angélica Maria são exemplos de outras noviças que professaram nesse período. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Relação dos litigiosos debates e notícia do seu progresso*, F- 481, não paginado.

Parece-nos que estes assuntos foram geridos conforme o estado das relações entre aqueles dois institutos. Ou seja, nos momentos de maior convivência, o convento servir-se-ia dos serviços do cabido, os quais rejeitava quando as religiosas se sentiam ameaçadas pela sua ingerência nos destinos da sua casa.

Apesar das várias vicissitudes que a instituição teve de enfrentar, o desfecho deste episódio demonstra que as prerrogativas desta comunidade foram acerrimamente protegidas, dando continuidade ao cumprimento e ao respeito de um conjunto de privilégios, cuja conquista data do século XVI. Demonstram, assim, que aquelas que viviam na clausura procuraram renunciar, de uma forma hábil, à subjugação do poder eclesiástico masculino instituído, com base nos dispositivos legais que lhes conferiam os privilégios defendidos, recusando, assim, as atitudes de controlo que os barões eclesiásticos procuravam impor.

Porém, esta autonomia deverá ser relativizada, porque o quotidiano dos claustros era pautado por princípios patentes nas *Regras* monásticas, que eram definidos pelos homens da religião, segundo a sua concepção de modelo de perfeição⁶⁷². A própria direcção espiritual era controlada pelo elemento masculino que, através da confissão, orientava cada religiosa no seguimento de uma prática espiritual que a conduzisse à perfeição. Um outro instrumento de controlo dos comportamentos e das vivências destas mulheres eram as visitas efectuadas pelos prelados, a fim de se certificarem do cumprimento das regras estabelecidas⁶⁷³. No entanto, abundam casos em que essas visitas mais não serviram do que legar para a posteridade exemplos de incumprimento das disposições impostas, mesmo depois de as religiosas terem sido advertidas e aconselhadas, no sentido de corrigirem os seus comportamentos. Aliás, o relaxamento dos costumes dentro da clausura era facilitado ou dificultado consoante o zelo da abadessa na administração espiritual da comunidade⁶⁷⁴.

⁶⁷² Leia-se para este assunto LORETO LÓPEZ, Rosalva - Los espacios de la vida cotidiana en los conventos de calzadas de la ciudad de Puebla..., p. 201.

⁶⁷³ Veja-se para este assunto SÁNCHEZ LORA, José - Mujeres en religión. In MORANT, Isabel (dir) - *Historia de las mujeres en España e América Latina. El mundo Moderno*. Madrid: Catedra, 2005. vol. II. p. 131-152.

⁶⁷⁴ A propósito de alguns episódios de desobediência dentro dos claustros leia-se CASTRO, Fátima - Aspectos de vida conventual das religiosas de S. Bento da vila de Barcelos através de uma devassa de 1744. *Barcelos Revista*. N.º 6 (1995). 43-76. MATOS, Artur Teodoro de - Virtudes e Pecados das Freiras do Convento da Glória do Faial (1675-

Portanto, ainda que ao nível espiritual e canónico as religiosas sentissem o jugo do poder eclesiástico, personificado nas autoridades da Igreja, o interior do convento era vivido ao ritmo das intenções, desejos e determinações daquelas que partilhavam aquele espaço.

3.2- A coroa

Decorrente do seu carácter eminentemente político e da sua amplitude nacional, as relações entre os cenóbios bracarenses e a coroa conheceram um carácter pontual⁶⁷⁵. Porém, e porque o poder real tudo superintendia, e porque o poder político fazia uso da prática regalista que desde tempos muito recuados era prática corrente no reino⁶⁷⁶, as decisões da corte interferiram com o quotidiano dos claustros⁶⁷⁷. Por outro lado, em certas situações, foram as próprias religiosas que recorreram à coroa, a fim de resolverem determinadas questões que não tinham provimento localmente, ou porque a sua resolução dependia da sua jurisdição⁶⁷⁸.

Exemplo significativo desta última situação viveu-se em 1699 quando Ana do Salvador, religiosa do convento de Nossa Senhora da Conceição, foi intimada a pagar oitenta e dois mil e quinhentos réis respeitantes às dívidas da décima que os seus irmãos, os abades Constantino de Carvalho e Bento de Carvalho, já defuntos, tinham em incumprimento. Sendo a religiosa a sua

1812): uma devassa à sua intimidade. O FAIAL E A PERIFERIA AÇORIANA NOS SÉCULOS XV A XX - *Actas*. Horta: Edição do Núcleo Cultural da Horta, 1997. p. 157-159 e 162-163.

⁶⁷⁵ Embora as relações estabelecidas entre as religiosas do convento dos Remédios e a coroa tenham conhecido um carácter pacífico, conhecemos situações em que as próprias religiosas se opuseram à interferência do poder real nos seus domínios. Leia-se a este propósito ROCHA, Manuel Moreira da – *A memória de um mosteiro...*, p. 98-106.

⁶⁷⁶ Sobre a evolução da política regalista em Portugal leia-se CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 176-177.

⁶⁷⁷ A influência da política regalista em Braga foi estudada por GOMES, Paula Alexandra de Carvalho Sobral – *Oficiais e confrades em Braga no tempo de Pombal: (contributos para o estudo do movimento e organização confraternal bracarense no século XVIII)*. Braga: Universidade do Minho, 2002. p. 15-37. Dissertação de Mestrado policopiada.

⁶⁷⁸ No contexto das reformas que o arcebispo D. Gaspar levou a cabo em 1764, as religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição recorreram à coroa, a fim de travar os intentos do prelado. Leia-se GOMES, Paula Alexandra de Carvalho Sobral – *Oficiais e confrades em Braga no tempo de Pombal...*, p. 23.

herdeira tinha, portanto, de saldar a dívida. Perante tão avultada soma, cuja satisfação a religiosa e o convento estavam impossibilitados de liquidar, recorreram ao rei, a fim de obterem o perdão da dívida. O monarca, D. Pedro II, anuiu ao pedido e expediu uma carta ao desembargador Francisco de Barros, dando-lhe conta que não deveria cobrar a dívida uma vez que a herança deixada pelos abades à sua irmã fora tão diminuta e, ainda por cima, sendo ela tão doente, gastara uma parte do dinheiro com a sua cura⁶⁷⁹.

No mesmo sentido, em 1793 as religiosas do convento dos Remédios dirigiram uma petição ao príncipe regente, D. João, em que solicitaram autorização para aceitarem noviças até perfazer o número de religiosas que o breve da fundação permitia (80 religiosas), uma vez que a maior parte da comunidade era composta por religiosas idosas e já com dificuldades em cumprirem as tarefas claustrais, quer os ofícios divinos, quer as demais tarefas do quotidiano. Nessa mesma petição, rogavam que confirmasse o decreto que obrigava as seculares a pagar cem mil réis de piso, prestação que deveriam cumprir para suportar os custos que acarretavam para a instituição, uma vez que essa ordem não estava a ser cumprida e a comunidade enfrentava graves problemas financeiros⁶⁸⁰.

Esses problemas arrastavam-se, pelo menos, desde 1786, ano em que temos a primeira notícia relativa à resolução deste caso da entrada de seculares sem nada pagarem⁶⁸¹. Alegavam as religiosas que o convento mais parecia um recolhimento, pois o número de seculares era cada vez maior, já que os pais das recolhidas não hesitavam em pedir à rainha autorização para fazer recolher as suas filhas, uma vez que esse acto não lhe acarretava qualquer custo, pois não cumpriam as suas obrigações financeiras⁶⁸².

O príncipe foi sensível aos argumentos apresentados pelas religiosas e ordenou que as seculares pagassem o montante referido, a não ser que alguma das secretarias de Estado tivesse

⁶⁷⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109 A, doc. 125, não paginado.

⁶⁸⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos decretos com respeito à entrada das Noviças, e piso das Seculares*, F- 454, não paginado.

⁶⁸¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos decretos com respeito à entrada das Noviças, e piso das Seculares*, F- 454, não paginado.

⁶⁸² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos decretos com respeito à entrada das Noviças, e piso das Seculares*, F- 454, não paginado.

determinado o contrário. Nesse caso, a secular não deveria despende desse montante até nova ordem real. Permitiu, ainda, que a clausura fosse provida de noviças até perfazer o limite estabelecido⁶⁸³.

Efectivamente, a partir dos finais do século XVIII as relações entre os conventos e a coroa ter-se-ão intensificado em virtude do exercício regalista que a mesma reforçara por aquela altura. Desde então, era ao monarca que se deveria solicitar a permissão da entrada de noviças nos conventos⁶⁸⁴.

Exemplo elucidativo do reforço da autoridade real em matéria de religião foi a confirmação do breve de Clemente XIV, em 1772, expedido a favor das religiosas de Nossa Senhora da Penha de França. Esse documento determinava que as missas rezadas em qualquer altar da igreja do convento tivessem o mesmo valor das que se proferiam em altar privilegiado⁶⁸⁵.

As relações entre estas entidades assumiam, frequentemente, um carácter de súplica por parte dos conventos, relacionado com o pedido de determinadas mercês relacionadas com a posse de propriedades ou isenção de determinadas taxas associadas à transacção de géneros⁶⁸⁶.

Uma outra vertente das relações entre os cenóbios e a coroa esteve associada a questões culturais, nomeadamente no plano literário. À corte chegavam, portanto, obras cujas autoras eram religiosas e cuja concepção ocorrera nos claustros conventuais⁶⁸⁷. Embora para os conventos por nós estudados não se conheçam exemplos desta vertente de relações, ela existiu ao longo do período temporal já referido, facto que não poderíamos deixar de mencionar, na medida em que permite traçar um quadro mais geral das ligações estabelecidas entre as instituições em análise.

⁶⁸³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos decretos com respeito à entrada das Noviças, e piso das Seculares*, F- 454, não paginado.

⁶⁸⁴ Leia-se MARQUES, José – Regalismo e mulher em religião..., p. 167-194.

⁶⁸⁵ ADB, *Gaveta das cartas*, doc. 845, não paginado.

⁶⁸⁶ Consulte-se para esta matéria MATA, Joel Silva Ferreira – *A Comunidade Feminina da Ordem de Santiago...*, p. 40-41.

⁶⁸⁷ Consulte-se MORUJÃO, Isabel – 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*. Série II. N.º 10 (1993). 124.

Por sua vez, os monarcas também se dirigiam aos cenóbios, como sucedeu em 1643, ano em que D. João IV solicitou aos conventos que contribuíssem com um donativo para a guerra⁶⁸⁸.

Situação invulgar não só pela excepcionalidade da ocorrência referida, a Restauração, mas também pelo teor do pedido.

Na maior parte dos casos, eram os monarcas a dotarem os cenóbios com contribuições diversas, tal como foi prática de Filipe II que, em troca desses donativos, pedia auxílio espiritual a favor do sucesso económico do seu império⁶⁸⁹.

D. João IV, em 1653, em virtude do conhecimento da presença de inúmeros seculares nas grades dos conventos onde estabeleciam conversas com as religiosas enclausuradas, determinou que se as autoridades observassem a continuação dessa prática, procedessem contra essas pessoas, ficando sujeitas a dois meses de prisão, da qual não sairiam sem pagar oitenta mil réis que seriam aplicados nas despesas da guerra⁶⁹⁰. Terá sido a economia de guerra a falar mais alto ao ponto de o monarca tomar esta decisão?

Idênticas medidas tomara Filipe II de Portugal sobre o mesmo assunto, em 1603, embora fossem mais severas, pois previam o degredo e o serviço nas galés a todos os que entrassem na clausura e tivessem trato ilícito com as freiras⁶⁹¹. Não previu, no entanto, qualquer pena pecuniária.

Independentemente das motivações de D. João IV, esta intervenção do rei procurou disciplinar o comportamento dos súbditos que dessa forma desrespeitavam as determinações da Igreja.

Correspondência diferente foi enviada por D. João V aos cenóbios, através da qual se depreende uma maior intervenção nos destinos daqueles espaços. Em 1731, ordenou ao convento da Conceição que aceitasse uma noviça, “D. Maria filha de Jozeph Soares de Sá Chanções para nelle viver em companhia de D. Luiza Maria de São Jozeph Prima do ditto Jozepha Soares, enquanto a referida D. Maria não toma o estado de relligioza”⁶⁹².

⁶⁸⁸ ADB, *Livro das Cartas*, 4.º Livro, n.º 49, não paginado.

⁶⁸⁹ MARTIN ACOSTA, Emelina – Los donativos a los conventos de monjas..., p. 94.

⁶⁹⁰ AMB, *Livro dos Registos e Privilégios*, 8.º livro, fls. 137-139.

⁶⁹¹ AMB, *Livro dos Registos e Privilégios*, 8.º livro, fls. 176-178.

⁶⁹² ADB, *Livro das Cartas*, 6.º Livro, n.º 24, não paginado.

Ainda que de forma indirecta, as duas missivas, a primeira de D. Pedro II, em 1703, e a segunda de D. João V, em 1738, enviadas aos arcebispos bracarenses, foram uma forma de dialogar com os espaços conventuais femininos, coarctando-lhe alguma da relativa autonomia de que gozavam.

Na primeira carta mencionada, o monarca dava conta do conhecimento da existência de pedidos de breves ao papa por parte dos conventos para obterem permissão para receberem religiosas além das do número e reclamou que se lhe remetessem esses breves antes de serem observados pelas comunidades⁶⁹³. Deste modo, o rei procurou chamar a si essa prerrogativa, exacerbando o regalismo régio que ao longo do século XVIII se processou de forma mais evidente em Portugal.

A missiva de D. João V ordenava ao arcebispo que fizesse recolher aos conventos todas as religiosas que se encontravam fora da clausura por motivo de doença, por ser do seu conhecimento que muitas razões que apresentavam para se ausentarem eram falsas⁶⁹⁴.

Outrora prerrogativas dos prelados, a entrada e a saída das religiosas e seculares dos conventos, bem como a destituição de algumas religiosas de determinados cargos, dependeram, a partir da centúria de setecentos, dos monarcas⁶⁹⁵.

A intervenção do monarca ocorreu, portanto, num contexto de desconfiança relativa à vivência claustral, procurando atalhar àquilo que seriam sinais de relaxamento dos costumes e que em diversos momentos da história desencadearam movimentos reformistas.

⁶⁹³ ADB, *Livro das Cartas*, 6.º Livro, n.º 2, não paginado.

⁶⁹⁴ ADB, *Livro das Cartas*, 6.º Livro, n.º 77, não paginado.

⁶⁹⁵ Vários exemplos relativos à interferência dos monarcas no funcionamento dos cenóbios femininos, sobretudo da observância de Santa Clara, são apresentados por Maria Margarida Caeiro. Consulte-se CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 178-188.

3.3- A justiça

As religiosas viram-se, por vezes, envolvidas em processos judiciais quando pretendiam fazer valer os seus direitos, ou quando procuravam restituir determinadas prerrogativas que lhes assistiam.

Porém, noutras situações, foram arrastadas para os meandros da justiça porque terceiros lhes impuseram processos judiciais, obrigando-as a defenderem-se para assegurar os privilégios que se encontravam ameaçados.

A natureza dos honorários, bem como a demora dos processos, faziam com que as comunidades procurassem fugir a esse recurso legal. Em 1775, o procurador do convento de Nossa Senhora da Conceição aconselhava a abadessa a aceitar o pagamento de um rendeiro da casa, Miguel Lopes, ainda que atrasado, “para se evitar demandas”⁶⁹⁶. Não obstante, situações houve em que os próprios rendeiros alegavam que não pagavam sem ser por força da justiça, tal como ocorreu com Manuel Dias, rendeiro das religiosas de Nossa senhora da Conceição⁶⁹⁷.

Procuramos averiguar as diversas situações que motivaram o recurso à justiça, bem como perceber os trâmites seguidos, as diligências tomadas e, naturalmente, a natureza das decisões judiciais. Embora anteriormente nos tenhamos referido a processos judiciais e apresentado as suas decisões, reservamos para este momento a análise dos conflitos. Sobre este assunto possuímos documentação mais pormenorizada dos contornos em que os mesmos se desenrolaram, aspectos que não foram analisados anteriormente porque as fontes eram lacunares.

Foi diversa a natureza das contendas que opuseram a comunidade de Nossa Senhora dos Remédios, bem como os sujeitos intervenientes⁶⁹⁸.

⁶⁹⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 874, não paginado.

⁶⁹⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F- 117, doc. 882, não paginado.

⁶⁹⁸ A questão relacionada com a posse de bens do cenóbio constituiu o motivo essencial do recurso à justiça por parte da comunidade religiosa feminina da Ordem de Santiago. Consulte-se MATA, Joel Silva Ferreira – *A Comunidade Feminina da Ordem de Santiago...*, p. 182. Idênticas razões arrastaram a Misericórdia de Ponte de Lima para as malhas da justiça. ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, p. 466- 469.

Os conventos foram instituições que receberam inúmeros legados pios cuja satisfação procurava desencadear as graças divinas a favor da alma cativa. A sua criação, por outro lado, motivava a atribuição de bens materiais cujo rendimento a eles afectos procurava satisfazer o cumprimento dos sufrágios. Assim aconteceu em 1687, aquando da morte da religiosa do convento dos Remédios, Mariana da Trindade. Esta freira instituíra um legado no convento que determinava a celebração semanal de três missas rezadas em louvor das almas dos pais, dando satisfação a um pedido que o seu pai deixara em testamento. Na sequência do cumprimento deste sufrágio, a comunidade envolveu-se em questões judiciais com Maria da Abadia, estando esta na posse de uma propriedade que a religiosa que instituíra o legado lhe doara, mas cujo rendimento o convento reclamava para o poder satisfazer⁶⁹⁹.

A primeira sentença que conhecemos sobre este caso data de 1707, onde se refere a doação da religiosa a Maria da Abadia, tendo como objectivo prover de rendimentos aquela donzela que, por ser muito pobre, não podia tomar estado. Considerou-se, portanto, que a dita doação assumiu um carácter piedoso e, por essa razão, cumpria a finalidade que o pai da referida religiosa procurava instituir. As freiras recorreram da sentença, alegando que o legado instituído não podia ser satisfeito, pois causava demasiado prejuízo ao convento, obtendo parecer favorável à sua causa dois anos mais tarde.

Depois de Maria da Abadia e o seu pai terem apresentado toda a documentação respeitante à doação e após se ter concluído a sua legalidade, as religiosas conheceram, novamente, um retrocesso da sua causa, com a agravante de se reafirmar a sua obrigação quanto ao cumprimento dos sufrágios entretanto instituídos em 1716. Desta feita, a comunidade procurou resolver a causa por outra via. Em 1721 tentou provar que o testamento que Paulo Vieira Cabral fizera e em que pedia que as filhas instituíssem um legado em louvor da sua alma era ilegal, pois não as tinha declarado suas herdeiras e apenas lhes deixara aquela obrigação a título de legado. Desta vez, o cenóbio conseguiu levar os seus intentos a bom porto e, em 1724, desobrigou-se, finalmente, do cumprimento do sufrágio que temos vindo a referir⁷⁰⁰.

Foi o processo judicial mais longo desta comunidade por nós conhecido. Para o efeito contribuiu não só a complexidade da matéria em causa, bem como o envolvimento de terceiros,

⁶⁹⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fls. 249-302v.

⁷⁰⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fl. 296.

alheios ao convento, e o julgamento das vontades e das disposições deixadas por alguém que entretanto já partira. Foram múltiplos os intervenientes, vivos e mortos, o que provocou a necessidade de recorrer à mais variada documentação entretanto produzida e que, com o passar do tempo, se dispersara. Conhecemos vários pedidos de certidões, traslados, procurações, bem como diversos recursos que ambas as partes interpuseram, tudo contribuindo para arrastar este caso no seio da justiça eclesiástica, envolvendo tribunais de diferentes instâncias e, em relação à última tentativa de resolução desta contenda, o envolvimento do próprio núncio apostólico⁷⁰¹.

No ano de 1707 conhecemos outros recursos à justiça, por razões bem distintas das que até agora tratámos. Justificou-se esta acção judicial, segundo a abadessa, pelo facto de o padre da igreja de Santo Isidoro de Sanche, comarca de Vila Real, António Ribeiro de Miranda, querer desistir do cargo que lhe fora atribuído pelas religiosas⁷⁰². Estas protestaram, alegando que estando aquela igreja unida ao seu convento, era às religiosas que assistia prover ou destituir os seus vigários. Com esta alegação, o padre acabou por desistir da sua pretensão, comprometendo-se, inclusive, a pagar os custos que a comunidade teria dispendido na causa em questão⁷⁰³. Não obstante, em 1711 entrou novamente em litígio com o convento, desta feita reivindicava o pagamento da esmola das missas rezadas a preço de duzentos e quarenta réis⁷⁰⁴.

Na súplica dirigida aos doutores da relação de Braga, as religiosas alegavam, ainda, que eram elas quem apresentavam os vigários das igrejas anexas ao convento, pelo que também deveriam ser elas a definir o preço a pagar pelas missas rezadas. Justificavam o excesso do valor pretendido pelo pároco, afirmando que a igreja era pequena e o rendimento dela procedente bastante diminuto, não se justificando o valor reivindicado.

Decidiram os juízes que cabia às religiosas prover a igreja de clérigos, pelo que se achassem pároco que rezasse as missas por um valor inferior, poderiam requerer os seus serviços.

Considerando as duas contendas judiciais que opuseram os intervenientes referidos, questionamos até que ponto não terá sido esta segunda contenda provocada pela pároco com o intuito de ser destituído do cargo, manobra que permitiria, finalmente, ver-se livre das

⁷⁰¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fl. 288.

⁷⁰² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fls. 313-313v.

⁷⁰³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fls. 312-317v.

⁷⁰⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fls. 755-767.

responsabilidades daquela paróquia, intenção que manifestara já em 1707 aquando do primeiro processo judicial. Poderemos estar, portanto, perante uma situação em que o vigário forjou a sua saída sem que nenhum embargo lhe pudesse obstar nesse propósito, ao contrário do que sucedeu na primeira tentativa, recorrendo ao aumento do preço a pagar pelas missas rezadas. Este aspecto bastou para que as religiosas procurassem exercer, mais uma vez, o seu direito de determinar e conduzir a gestão daqueles espaços ao ponto de não admitirem interferências exteriores. Se o primeiro recurso a essa interferência obrigou o vigário a permanecer na paróquia, o mesmo não se terá verificado no segundo, pelo que a mudança de estratégia poderá ter sido intencional, como já referimos.

As relações com os vizinhos do cenóbio também nem sempre foram pacíficas. Em 1714, na sequência da abertura de um poço por Domingos Dias, numa propriedade muito próxima do convento, na Rua das Águas, as religiosas queixaram-se da falta desse líquido no chafariz do cenóbio, recorrendo à justiça para repor a situação⁷⁰⁵. Alcançaram uma sentença favorável, pois, depois de provado que a veia de água que abastecia o convento ter sido cortada pela abertura do poço, a justiça ordenou que a referida obra fosse tapada para que, dessa forma, o interior do cenóbio pudesse ser novamente abastecido daquele bem essencial.

Considerando estes primeiros exemplos de recurso à justiça, e atendendo ao período cronológico em que as mesmas ocorreram, verificamos que os cenóbios se envolviam em simultâneo em vários processos judiciais, aumentando, naturalmente, as suas despesas com este sector.

Em 1739 foi a vez de as religiosas verem um processo movido contra si. João Alves Vieira, reitor de S. Miguel de Taíde, e António Alves, reservatário da mesma igreja, moveram-lhes um processo. Os impetrantes solicitavam o fim da união daquela igreja ao convento, uma vez que o contexto de pobreza observado no momento dessa união e que servira de móbil à sua anexação por parte do cenóbio já não se verificava. Alegavam, inclusive, que ao momento, o convento de Nossa Senhora dos Remédios era um dos mais ricos e opulentos do reino já que “só de dinheiro a juro trazem mais de quarenta mil cruzados por escripturas publicas e ainda lhe ficão seis igreyas de que recebem todos os dizimos e permicias que costumão arendar e lhe rendem dez mil

⁷⁰⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fls. 304-309.

cruzados”⁷⁰⁶. Afirmavam, ainda, que desde a concretização da união ficara estabelecido que os vigários da igreja teriam direito à terça parte do rendimento, mas as religiosas apenas contribuíam com a congrua no valor de vinte e cinco mil réis.

Portanto, o verdadeiro motivo que originou este processo foram os rendimentos que a igreja gerava e que, na opinião dos suplicados, cabia a maior parte ao convento. Porém, não ficaram nas suas apelações pela reivindicação do valor a que teriam direito, mas reclamavam a dissolução da união, pois, dessa forma, todo o valor dos dízimos e primícias caber-lhes-iam na íntegra.

As religiosas protestaram de imediato, alegando que estavam em período de Sé Vaga e que, por essa razão, se encontravam sob a jurisdição da Sé Apostólica, não havendo juízes competentes para julgar o caso, já que não eram conhecedores das suas causas e dos seus privilégios. O processo arrastou-se até 1753, ao ponto de um dos impetrantes, António Alves Vieira, falecer em data por nós desconhecida⁷⁰⁷.

Entretanto, novas provas foram sendo acrescentadas, por parte do convento, no intuito de contrariar as acusações que lhes foram dirigidas, nomeadamente a que atestava que além dos vinte e cinco mil réis que pagavam ao pároco, entregavam-lhe igualmente “dous alqueires de trigo e tres libras de terra e hum almude de vinho em cada hum anno”⁷⁰⁸. Apresentaram também a bula de Urbano VIII, passada em 1623, na qual atestava a união *in perpetuum* da igreja ao convento. O caso decidiu-se pela manutenção da união como já se vinha observando, tendo os apelantes e as rés manifestado a intenção de recorrer da sentença, vindo ambos a desistir do recurso, primeiro os suplicantes e depois as religiosas.

Os capítulos das visitas elaborados aquando da ida dos visitantes às igrejas anexas ao convento constituíam, por vezes, um agravamento significativo no rol das despesas da comunidade, pelo que são conhecidos alguns recursos a esses capítulos, procurando alterar as determinações neles contidas. Porém, em 1746, as religiosas foram mais longe, recorreram ao poder judicial do arcebispo com vista a alterar o conteúdo de uma visita feita à igreja de Santa Maria de Infias.

⁷⁰⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fl. 631v.

⁷⁰⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fl. 647v.

⁷⁰⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fl. 677.

A visita determinava a atribuição uma propriedade ao pároco daquela igreja, pois a que estava em seu poder era demasiado pequena⁷⁰⁹. A comunidade alegou que a sua responsabilidade em relação àquela igreja se resumia à sua conservação e preservação da casa dos seus vigários. Por outro lado, a dispensa de uma propriedade ao pároco iria provocar uma diminuição dos rendimentos do cenóbio, os quais eram necessários para o seu sustento. Depois de avaliada a propriedade que estava então na posse do vigário a mando da justiça, sentenciou-se que “não devem as reverendas Madres embargantes ser obrigadas a dar ao Reverendo vigário da igreja de infias unida in perpetuum ao seu convento dos Remedios desa cidade mayores passais ou mais terra para orta do que a mesma igreja tinha no tempo da sua união, mayormente contando da dita vistoria ter os que lhe bastão”⁷¹⁰.

Ficava assim anulado aquele capítulo da visita cujo conteúdo procurava beneficiar o vigário actual da igreja. Em que medida não foi esse conteúdo forjado pelo pároco que ao momento se encarregava da condução dos serviços religiosos daquela igreja? Embora as determinações das visitas dependessem do respectivo visitador, podendo ser diferentes conforme o seu autor, já que não existia uma actuação rigorosamente uniforme, não deixa de ser estranho um capítulo de visita ser anulado pela justiça eclesiástica. Seriam as determinações nela contidas abusivas em relação a esta matéria?

Em 1753, voltaram as religiosas a envolver-se num processo judicial, movido pelo juiz e oficiais da confraria de Nossa Senhora do Rosário, instituída na igreja de S. Pedro de Freitas, unida àquele convento, e dirigida ao pároco da igreja. Queixavam-se os oficiais da confraria do incumprimento, por parte do vigário, do provimento do necessário à realização de uma missa no altar daquela invocação, noutros tempos satisfeito pelos vários sacerdotes que oficiaram naquela igreja. As religiosas assumiram a defesa do cura, porque eram elas as responsáveis pela sua nomeação⁷¹¹. Por outro lado, parece-nos que o padre actuou daquela maneira a mando das religiosas, razão pela qual elas se empenharam em defender a sua posição que, no fundo, era a posição da comunidade, procurando desvincular-se daquela obrigação que o costume tinha imposto.

⁷⁰⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fl. 14.

⁷¹⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fl. 14.

⁷¹¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fls. 62-62v.

Esta nossa convicção resulta, ainda, da natureza dos argumentos que as religiosas apresentaram para se defenderem da acusação de que o pároco era alvo. As freiras afirmaram que os vigários daquele templo não eram detentores dos paramentos e demais ornamentos que ali se encontravam, mas apenas seus administradores, sendo a posse dos mesmos da sua alçada. Por essa razão, nem o pároco os podia dispensar à confraria, nem os seus oficiais podiam exigir que os facultassem⁷¹².

Em Agosto do ano seguinte, os oficiais da confraria acabaram por desistir da demanda, ficando a comunidade livre do costume, que entretanto se tinha instituído, de fornecer à confraria os bens necessários à realização dos ofícios divinos.

Relativamente ao convento de Nossa Senhora da Conceição, e no que se refere a esta matéria, apenas conhecemos uma sentença que demonstra o recurso à justiça por parte das religiosas. Porém, a natureza do seu conteúdo justifica que nos detenhamos sobre a mesma.

A clausura era uma das máximas que as religiosas deveriam cumprir escrupulosamente, sobretudo após a aprovação das disposições tridentinas. Para o efeito, a entrada no convento deveria significar a morte para o mundo, pois jamais deveriam abandonar aquele espaço. Foi no seguimento destes preceitos que o arcebispo bracarense excomungou as religiosas daquele cenóbio em 1674, após as mesmas terem saído do convento⁷¹³.

A saída em massa da comunidade do espaço claustral ocorreu como forma de protesto relativamente à situação de penúria alimentar em que se encontravam, facto que o arcebispo recusava resolver. A contenda iniciou-se quando o arcebispo lhes ordenou que reformassem as grades do convento, o que desagradou às religiosas, alegando viverem um momento de graves dificuldades económicas, não podendo satisfazer a sua determinação. Como represália, o arcebispo terá ordenado que se obstasse ao fornecimento alimentar do cenóbio e terá sequestrado as rendas do convento. Foi neste contexto, de falta de alimentos, que as freiras, em Junho de 1674, resolveram “com cruz levantada a sahir do dito convento com toda a modestia com os veos cubertas”⁷¹⁴, à procura de bens alimentares.

⁷¹² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro 5.º das sentenças*, F- 525, fls. 54-74.

⁷¹³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109 A, doc. 129, não paginado.

⁷¹⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109 A, doc. 129, não paginado.

Passados dois anos, em 1676, o arcebispo culpou a comunidade de violação da clausura, excomungando as 43 religiosas que na altura povoavam o convento. Estes dois anos de permissão, que contribuíram para anular esta sentença, justificam-se pela ausência do arcebispo da diocese. No momento em que as religiosas abandonaram a clausura, segundo o testemunho das mesmas, o prelado estava ausente do arcebispado. Embora não saibamos quanto terá regressado, parece-nos que não o terá feito de imediato, pois só assim se explica a distância temporal entre esse facto e a promulgação da decisão.

Estas não tardaram a recorrer desta sentença ao núncio, alegando que a sua saída ocorrera num contexto de extrema necessidade e, além disso, não poderia o prelado sentenciar tal pena sem primeiro ouvir as religiosas, argumentos que foram acolhidos pelo núncio que, a 15 de Fevereiro de 1678, anulou a sentença proferida pelo prelado bracarense.

Ficou assim saneado mais um conflito vivido entre uma comunidade religiosa e o poder eclesiástico bracarense, sem, contudo, deixar de evidenciar a maneira determinada como estas mulheres se mostravam aguerridas em determinados momentos, mesmo que as atitudes tomadas fossem totalmente contrárias à filosofia claustral.

Independentemente da existência ou não de sentenças desfavoráveis aos cenóbios, é lícito pensar que a vocação das freiras ultrapassava em muito as obrigações religiosas e contemplativas. Elas eram igualmente zeladoras do espírito e da identidade da casa a que pertenciam e representavam, procurando que essa identidade não se desvirtuasse através da interferência de vontades exteriores ao espaço que materializava a sua existência. Assumiam-se, portanto, como legítimas possuidoras de privilégios que lhes garantiam uma personalidade jurídica, que lhes permitiam alguma autonomia em relação a outras instituições, em determinados momentos.

Capítulo 4

Casar com Deus



Figura 5 - Túmulo da madre Custódia Maria do Sacramento, religiosa do convento de Nossa Senhora da Conceição

1- A entrada no convento: motivações e desejos

Perceber as motivações que estiveram na origem da entrada de tantas mulheres na clausura não é tarefa fácil por várias razões¹. Compreender as intenções dos sujeitos é um dos processos mais complicados de se entender, porque esses processos de intenções nem sempre são claros e raramente são explicitados para que se possam descortinar os seus contornos. Torna-se mais complicado quando foram vários os intervenientes na decisão: pais, irmãos e demais familiares, ou mesmo as religiosas em questão.

O recurso às fontes também não facilita a tarefa porque raramente a intenção é explicitada e quando o é refere-se, na sua maioria, a razões de ordem religiosa e devocional². Assim se compreende se pensarmos que a reforma de Trento procurou expurgar aqueles espaços de mulheres cuja vocação não tinha sido o verdadeiro motivo do seu ingresso na clausura. Portanto, ainda que as motivações tenham sido outras, e foram provavelmente num grande número de casos, elas não ficaram registadas nos documentos oficiais, pois contrariavam o espírito vocacional daqueles institutos³. Nesse sentido se afigura a intenção de Maria Teresa, religiosa do convento de Nossa Senhora da Penha de França que alegava desejar “tomar habito de Religioza no convento da Penha desta cidade para melhor poder consagrar toda ao serviço de Deus e conseguir o fim para que o mesmo a creou”⁴, ou seja a salvação⁵. Não demos esquecer, no entanto, que a religiosa em questão era órfã de pai e de mãe.

¹ Maria Margarida Lalanda resumiu as motivações da entrada na clausura em quatro categorias: devoção a uma Ordem religiosa e a uma casa em particular; afastamento dos perigos do mundo; procura de uma educação e vivência honesta e honrosa; e maior proximidade da perfeição. LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas na ilha de S. Miguel (séculos XVI-XVII)*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1987. p. 125. Provas de aptidão científica e pedagógica.

² Como afirma Maria Eugénia Fernandes, nos contratos de dote as referências à vocação das religiosas são de tal modo generalizadas que parece tratar-se de uma expressão uniformizada que se introduzia no documento. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do século XVIII (1730-80)*. Porto: Arquivo Histórico, Câmara Municipal do Porto, 1992. p. 44.

³ Leia-se SÁNCHEZ LORA, José Luis – *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1988. p. 139.

⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 89A, não paginado.

De facto, as motivações sociais e económicas suplantaram inúmeras vezes as razões de ordem devocional e contemplativa⁶.

Os motivos mais comumente apresentados nas fontes como justificação do desejo da clausura prendem-se com a vocação e o desejo de servir a Deus, bem como a eleição da vida na clausura como melhor forma de alcançar a salvação individual. Estes anseios que aparentemente povoavam o espírito das candidatas a religiosas representavam, antes de mais, o estereótipo da vida monacal e inscreviam-se no movimento espiritual do mundo católico, cuja salvação era o fim último de qualquer crente. Entrar na clausura e afastar-se dos perigos do século representava um ideal de vida de perfeição, essencial para alcançar as graças divinas⁷. Aí, as mulheres reuniram as condições ideais para se afastarem do pecado e mais facilmente manterem as suas almas puras, segundo os desígnios do seu esposo. Essa comunhão de princípios permitir-lhes-ia a união espiritual com Cristo⁸, ideal que o catolicismo sempre propagou mas cujo Concílio de Trento, através das determinações emanadas, exacerbou com o intuito de reformar as vivências religiosas dos fiéis, tornando-as mais consentâneas com o espírito cristão. Estes motivos correspondem, portanto, à materialização de uma cultura que desde há muito estava impregnada no mundo católico, mas que a partir da segunda metade do século XVI ganhou contornos mais expressivos. Segundo Sánchez Lora, a clausura correspondia a um novo movimento de renovação espiritual cujos princípios de austeridade, interiorização e individualismo constituíam vias supremas de

⁵ O estado religioso era considerado superior ao de casada, em virtude do oferecimento da sua virgindade a Deus, pelo que algumas mulheres escolhiam os conventos com vista à sua salvação. Noutras situações, eram convencidas dessas vantagens pelos seus pais. Consulte-se GÓMEZ GARCÍA, Maria Carmen – La opción de vida religiosa. In PÉREZ CANTÓ, Pilar e ORTEGA LÓPEZ, Margarita (eds.) – *Las edades de las mujeres*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2002. p. 248.

⁶ Consulte-se SÁNCHEZ LORA, José Luis – Mujeres en religión. In MORANT, Isabel (dir.), ORTEGA, M., LAVRIN A. e CANTÓ, Pérez (coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*, II. Madrid: Catedra, 2005. p. 131.

⁷ Leia-se CARMEN VALLARTA, Luz – Tiempo de muerte en tiempo de vida. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) – *EL MONACATO FEMENINO EN EL IMPERIO ESPAÑOL MONASTERIOS, BEATERIOS, RECOGIMIENTOS Y COLEGIOS - Actas*. México: Centro de Estudios de Historia de México, 1995. p. 578.

⁸ Consulte-se LAVRIN, Asunción – *Las esposas de Cristo en Hispanoamérica*. In MORANTE, Isabel (dir.), ORTEGA, M., LAVRIN, A. Y CANTO, Pérez (coords.) – *Historia de las mujeres en España...*, p. 668.

união espiritual com Deus. Esta nova espiritualidade requeria, portanto, recolhimento e afastamento do mundo como mecanismos essenciais à meditação e contemplação⁹. Não estando alheias aos princípios que norteavam o agir humano, o pensamento e as preocupações salvíficas da época, algumas destas mulheres terão, presumivelmente, desejado a clausura de forma intensa e natural, correspondendo aos desígnios que estavam destinados às criaturas concebidas por Deus, cuja vontade se deveria restringir ao cumprimento da vontade divina. Assim parece ter ocorrido com Francisca Maria da Rocha Jácome, que ao dirigir-se ao prelado bracarense em 1727, a fim de obter permissão para ingressar na clausura do convento de Nossa Senhora da Penha de França, argumentava ter “natural vocação, que tem de servir a Deos nosso senhor no estado de religioza, a inclina a nova fundação”¹⁰. No entanto, estas motivações terão representado apenas uma parte da população conventual, pois é sabido que muitas religiosas entravam na clausura ainda crianças, pelo que a tenra idade não lhes permitiria ter a lucidez necessária para tomar uma opção de vida que as afastaria para sempre do mundo em que viviam¹¹.

As fontes revelam que, por vezes, as candidatas a religiosas ou os seus familiares dirigiram súplicas aos prelados, de modo a que estes aceitassem as suas familiares nos cenóbios eleitos, devido à pobreza em que se encontravam e à falta da tutela parental que se fazia sentir em alguns casos¹². Ana Maria Pereira, órfã de pai, em 1711 pediu ao arcebispo que lhe concedesse um lugar no convento de Nossa Senhora da Conceição, pois não tinha “outro abrigo com que possa viver”¹³. Igual miséria material alegavam as candidatas D. Margarida de Melo e D. Helena da Silva, em 1714, também órfãs de pai, “porque as supplicantes são pobres pois lhe não ficou legitima couza

⁹ Veja-se SÁNCHEZ LORA, José Luis – *Mujeres, conventos...*, p. 162 e 234.

¹⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 15, não paginado.

¹¹ Consulte-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 44. Maria Margarida Lalanda sustenta que nos conventos de Clarissas micaelenses houve situações em que as crianças entravam nestas instituições com cerca de sete anos de idade. Veja-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 129.

¹² A pobreza em si mesma era motivo de preocupação. No entanto, esta podia trazer a desonra. Leia-se BELO, Maria Filomena Valente – Os recolhimentos femininos e a expansão (séculos XVI-XVII). In CONGRESSO INTERNACIONAL DA COMISSÃO PARA A IGUALDADE E PARA OS DIREITOS DAS MULHERES. *O rosto feminino da expansão portuguesa – Actas*. Lisboa: Comissão Nacional para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1994. p. 676.

¹³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro das escrituras dos dotes*, F- 73, fl. 149.

que chegue a mil cruzados a cada hua”¹⁴. Também D. Josefa Maria da Conceição pretendia ingressar no convento de Nossa Senhora da Penha de França em 1727, pois “por falecimento do dito seu Pay, ficou ella na tenra idade, e sem mais bens, que os de cento e trinta e quatro mil, setecentos, e sincoenta, e seis reis que de legitima delle lhe couberão”¹⁵. A situação era ainda mais grave porque o irmão da pretendente a religiosa ficara de lhe dar esse quantitativo mas, em virtude da sua morte, a suplicante referia que também os seus sobrinhos seriam lesados. Pedia, portanto, que o prelado atendesse ao desamparo em que se encontrava e, dessa forma, lhe desse permissão para se recolher ao referido convento¹⁶.

A pobreza aqui mencionada assumia contornos distintos do conceito geral de pobreza, na medida em que as legítimas que lhes ficavam não eram consideradas suficientes para manter o seu estatuto social¹⁷. A referida senhora alegava ainda a situação dos seus sobrinhos para justificar a sua pretensão.

A pobreza associada ao estrato social das candidatas mostrava-se, portanto, um motivo suficiente para que o temor em relação ao futuro justificasse a entrada na clausura onde certamente essas carências seriam suprimidas¹⁸. Noutras situações, o estado de carência material ganhava contornos mais expressivos quando estava associada à falta de protecção masculina¹⁹. Assim argumentaram, em 1715, D. Teresa de Coimbra e sua irmã, D. Catarina de Coimbra, “por serem as supplicantes mayor de idade, orfãs de may, e sem pessoa a que lhes asista nas precisas absencias [sic] que o dito seo pay faz para administrar suas fazendas em consideração

¹⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro das escrituras dos dotes*, F- 73, fl. 198.

¹⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 16, não paginado.

¹⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 16, não paginado.

¹⁷ A propósito da ambivalência do conceito de pobreza leia-se GANDELEMAN, Luciana Mendes – *Mulheres para um império: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa da Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto-século XVIII)*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2005. p. 57. Tese de doutoramento policopiada.

¹⁸ Leia-se MARQUES, João Francisco – O monacato feminino em Portugal nos séculos XVI e XVII. Estratégia da nobreza e das ordens religiosas. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 648.

¹⁹ A falta de protecção material fez das mulheres da Época Moderna os principais sujeitos das obras de caridade. Consulte-se GANDELEMAN, Luciana Mendes – *Mulheres para um império...*, p. 58-59.

do que Pede a Vossa Illustrissima se digne admittir as supplicantes a entrar para religiosas”²⁰ no convento de Nossa Senhora da Conceição. Também Teresa Maria do Espírito Santo e sua irmã, Isabel Batista, pediram auxílio ao arcebispo pois estavam “aflitas com as lagrimas nos olhos tendo a seus pais doentes e de muita idade temendo ficar desamparadas sem o estado que deseião”²¹. A ausência dos pais assumiu-se como o argumento mais forte para tentar convencer o arcebispo da necessidade de lhes prover um lugar no cenóbio. Efectivamente, o afastamento masculino, sobretudo, era considerado perigoso para a manutenção da honra. Estas candidatas não estariam alheias aos princípios que a sociedade comungava na época, pelo que terão desejado a clausura como mecanismos de preservação das suas virtudes²².

A referência à maioridade também merece alguma atenção, pois esse aspecto poderá apontar uma outra motivação para o ingresso na clausura. Afastadas do matrimónio na maioridade, restariam poucas esperanças às candidatas de o ajustarem num futuro próximo, tanto mais que estes laços eram contraidos muito cedo, em virtude do reduzido período fértil das mulheres. Não terá sido, portanto, apenas a ausência da tutela masculina representada pela figura paternal, mas sobretudo a ausência do marido que lhe garantiria o sustento, o respeito e a estima social.

Embora as famílias preferissem o matrimónio à clausura²³, esta predilecção nem sempre se concretizava, em virtude da impossibilidade desse laço se poder materializar dentro do grupo social a que se pertencia, por falta de candidatos ou por dificuldades financeiras que impossibilitavam a constituição do dote matrimonial cujo valor era superior àqueles que se

²⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro das escrituras dos dotes*, F- 73, fl. 228.

²¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, fl. 41.

²² Consulte-se SANCHEZ LORA, José Luis – *Mujeres en religión...*, p. 136.

²³ Desde os finais da Idade Média que o celibato religioso era preferido em relação ao casamento. Porém, a crescente aceitação da possibilidade das vivências cristãs no matrimónio foi ganhando terreno com o objectivo de dignificar tal instituição, acentuando o seu prestígio moral, culminando com a sua sacramentalidade conferida pelo Concílio de Trento. Dessa evolução terá decorrido a eleição dos espaços monásticos enquanto meios de educação moral e religiosa, através dos quais as famílias alcançavam prestígio social associado aos valores da honra e da devoção, respondendo às exigências sociais relativas aos valores educacionais femininos. Veja-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995. p. 19, 31, 48 e 203.

destinavam à religião²⁴, traduzindo-se estes desequilíbrios como potenciais motivos do recurso à clausura²⁵. Essa preferência existia, em nosso entender, porque situações houve em que a profissão de algumas candidatas a religiosas foi anulada para que as mesmas contraissem matrimónio²⁶. Assim aconteceu com Luciana de S. José que, em 1789, saiu do convento de Nossa Senhora dos Remédios após o pedido de anulação da profissão à Santa Sé, com o objectivo de se casar²⁷. Por outro lado, sabemos que os casamentos selavam pactos, iniciavam e desenvolviam negócios, promoviam socialmente a família, razões que faziam com que as filhas fossem, em alguns casos, desejadas, pois assumiam-se como uma moeda de troca necessária à concretização das aspirações familiares e de grupo. A entrada no convento ou a contracção do matrimónio era, portanto, uma decisão dos pais das jovens, pelo que uma e outra situação tenha ocorrido sob a coacção dos progenitores²⁸.

²⁴ Este modo de actuar não foi característico da Época Moderna, pois já na Idade Média estas estratégias faziam parte das soluções familiares das casas nobres. Leia-se MORENO, Humberto Carlos Baquero – Mulher em religião em Portugal nos finais da Idade Média. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONATACO FEMENINO..., tomo II, p. 629. A propósito da superioridade dos valores dos dotes de matrimónio em relação aos dotes de freira na Época Moderna leia-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 45.

²⁵ Embora o matrimónio fosse importante, entre outras razões, porque permitia cimentar estratégias económicas e políticas, assim como perpetuar a casa, ele perde importância quando a sua realização não se pode efectuar entre o grupo social, na medida em que esse facto acarretaria uma perda de estatuto e de posição na hierarquia entre a elite. Este modelo de reprodução social ditou elevadas taxas de celibato definitivo na nobreza da corte. Esta tendência inverteu-se a partir do terceiro quartel do século XVIII, em virtude da crise das instituições eclesiásticas, do declínio da fertilidade e da valorização social das carreiras no mundo das elites, alterando aquele modelo reprodutivo. Consulte-se MONTEIRO, Nuno Gonçalo – Casamento, celibato e reprodução social: a aristocracia portuguesa nos séculos XVI e XVIII. *Análise Social*. N.º 28:123-124 (1993). 947.

²⁶ Na Época Moderna, a clausura era vista como um mecanismo de promoção social. Leia-se ALGRANTI, Leila Mezan – A reclusão. In SILVA, Maria Beatriz Nizza da – *Donas e plebeias na sociedade colonial*. Lisboa: Editorial Estampa, 2002. p. 97.

²⁷ “Rosa Luciana de S. Jose requereo Breve da Santa Sê, julgou nula a Profissão: sahio do convento aos 18 de Abril de 1789 depois de hua grande demanda, e cazada se lhe entregou o dote, que lhe pertencia, esmola, e o dinheiro do enterro, e os juro do dia que sahio do convento the a entrega”. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão das Freiras*, F- 132, fls. 159-160.

²⁸ Sobre a entrada forçada nos conventos confira-se REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes. La vie des religieuses cloîtrées des la France des XVIIe et XVIIIe siècles*. [s. l.]: Fayard, 1987. p. 53.

Não obstante, essa preferência nem sempre foi observada e, em 1751, Angélica de Carvalho renunciou ao matrimónio e recolheu-se no convento de Nossa Senhora da Conceição²⁹.

Como os casamentos eram negócios³⁰, causavam em algumas mulheres repulsa pela vida conjugal. A fuga a essas obrigações matrimoniais também terá pesado, certamente, no momento da escolha da vida claustral³¹. Esta determinante deverá ser relativizada, na medida em que não cabia à mulher decidir o seu destino³². No entanto, a possibilidade que se apresentava a muitas delas de contraírem matrimónios indesejados poderia constituir um motivo suficientemente forte para se dedicarem às práticas devotas, cujo empenho poderia determinar a sua clausura³³. Ainda que as religiosas fossem tuteladas pelo mundo masculino, o convento era o único reduto em que as mulheres tinham alguma liberdade e algum espaço de manobra. Era uma prática socialmente aceite, ao contrário do que se passava no seio do casamento, em que a sua submissão ao marido constituía um imperativo incontornável e onde, por vezes, a própria violência marcava o seu quotidiano³⁴.

²⁹ ADB, *Registo geral*, Livro 171, fl. 45.

³⁰ O casamento garantia a honra e o estatuto da mulher e da sua família. Consulte-se CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal. A Província dos Algarves. Da Fundação à Extinção – em busca de um Paradigma religioso feminino*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2006. p. 266. Tese de doutoramento policopiada.

³¹ Consulte-se LORENZO PINAR, Francisco Javier – Profesionales religiosas femeninas zamoranas en el siglo XVIII. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 374.

³² Conhecem-se, no entanto, situações em que as mulheres forçavam a entrada nos conventos, recusando-se a voltar à tutela parental, prosseguindo assim os seus propósitos de serem freiras. Leia-se SILVA, Ricardo – Os caminhos da devoção: as religiosas do convento de S. Bento de Barcelos na segunda metade do século XVIII. In IV CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES. DO ABSOLUTISMO AO LIBERALISMO. Braga: Câmara Municipal de Guimarães, 2009. p. 576.

³³ A confluência de interesses entre os pais das donzelas e as próprias relativamente à clausura ocorreram em alguns momentos. LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão ao mosteiro de Clarissas...*, p. 126.

³⁴ Para muitas mulheres, o casamento acarretava a falta de liberdade e a reclusão no lar doméstico. Nos estratos sociais mais elevados, as saídas eram reduzidas às práticas devotas, afastando as mulheres das redes de sociabilidade então existentes. A sua submissão ao marido consubstanciava-se, ainda, na incapacidade jurídica de administração dos bens comuns, necessitando da permissão do esposo para efectuar qualquer acto que respeitasse à venda ou troca desses bens. Leia-se SANTOS, Maria José Moutinho dos – Perspectivas sobre a situação da mulher no

O convento assumiu-se como o refúgio material de muitas mulheres, local onde encontravam a protecção física, o resguardo das suas virtudes e, conseqüentemente, a dignidade que o seu estatuto requeria e que a vida em religião lhe conferia³⁵. A honra, valor supremo que todas as mulheres deveriam aspirar, foi uma das principais preocupações da moral social da Época Moderna³⁶. Foi objecto de várias considerações, sobretudo pelos moralistas e padres da Igreja que, dessa forma, veiculavam o seu entendimento do que deveria ser a conduta feminina³⁷. Ela foi igualmente objecto de preocupação das mulheres que também se dedicaram à escrita sobre a temática. O exemplo mais significativo por nós conhecido trata-se da obra de Christine Pizan, *O livro das três virtudes*, escrito em 1405, onde a autora aconselha que uma mulher deve desejar a boa reputação acima de qualquer coisa no mundo. A honra estava associada à preservação da

século XVIII. *Revista de História*. N.º 4 (1981). 43-45. À mulher casada estava reservado um papel de submissão, de obediência e de passividade, devendo suportar as ofensas e perdoar os maus tratos e as infidelidades. Consulte-se SANTOS, Maria José Moutinho dos – O casamento na sociedade tradicional – algumas imagens da literatura de cordel. *Revista da Faculdade de Letras: História*. N.º 5 (1988). 215, 224-225.

³⁵ ENES, Maria Fernanda – A vida conventual nos Açores – regalismo e secularização (1759-1832). *Lusitania Sacra*, 2.ª série. N.º 11 (1999). 337.

³⁶ Para tal, deveriam estar isentas de murmuração. Segundo Arlette Farge, “a palavra cria o reconhecimento de si no espaço colectivo” e define a estima de cada indivíduo. Uma mulher honrada não deveria, portanto, ser objecto de comentários, pois nesse caso a sua estima estaria manchada em consequência das dúvidas que se pudessem lançar sobre a sua virtude. A honra e a virtude eram conceitos que caminhavam a par quando se tratava de definir a estima social dos indivíduos. FARGE, Arlette – Famílias. A honra e o segredo. In DUBY, Georges e ARIÈS, Philippe (dir.) – *História da vida privada. Do Renascimento ao Século das Luzes*. Porto: Edições Afrontamento, 1990. vol. 3. p. 589, 592-595.

³⁷ Sobre a diversidade dos significados do conceito de honra leia-se GANDELMAN, Luciana Mendes – *Mulheres para um império...*, p. 221. Para Julian Pitt-Rivers, honra é o valor que uma pessoa tem perante a sua consciência, mas também a da sociedade. Ou seja, é a apreciação que um indivíduo ou um grupo faz acerca da conduta de determinado sujeito, podendo traduzir-se no seu reconhecimento ou na sua negação. Este juízo era determinado segundo a relação existente entre os ideais da sociedade e a sua reprodução pelos indivíduos. PITT-RIVERS, Julian – Honra e posição social. In Peristiany, John – *Honra e vergonha. Valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2.ª edição, 1988. p. 13. A quebra do código de conduta do grupo a que pertenciam punha em causa a ordem social existente, provocando a sua dissolução. Razão pela qual o homem deveria guardar a honra feminina, como garante da coesão do estatuto de que gozavam. Consulte-se SÁNCHEZ LORA, José Luis – *Mujeres, conventos...*, p. 43 e 51.

castidade, no caso das mulheres solteiras, e à fidelidade, quando se tratava de mulheres casadas, na sequência da instituição dos preceitos da Igreja segundo os quais os actos sexuais eram apenas admitidos para fins de procriação³⁸.

Dar estado a uma mulher era, portanto, uma necessidade que decorria da sua protecção moral³⁹ e, por consequência da família, sendo que o matrimónio ou a entrada em religião se apresentavam como as opções mais viáveis⁴⁰, reduzindo a mulher ao espaço privado necessário para garantir a pureza das suas virtudes⁴¹, ou seja, a preservação da sua castidade⁴². Evitava-se, desse modo, que a mulher cometesse o pecado do rompimento da castidade, razão pela qual a Igreja apresentou o casamento e a entrada em religião como duas soluções para evitar males maiores, pois o celibato, embora fosse um estado desejável na medida em que mais facilmente o indivíduo se entregava a Deus, poderia facilitar a quebra da castidade. Por outro lado, o celibato feminino era discriminado, pois a mulher mais dificilmente conseguiria meios para se sustentar e a ausência de proventos económicos facilitaria o resvalar para a indigência e, conseqüentemente, a sua vulnerabilidade poderia expô-la ao pecado. Casar ou professar num convento eram, portanto, as soluções mais viáveis para manter a honra feminina. Porém, muitas famílias optaram

³⁸ Veja-se ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas: mulheres da colónia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil. 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. p. 114.

³⁹ Segundo Leila Mezan Algranti, foi a partir do século XVIII que o discurso moralizador e controlador da conduta feminina foi mais intenso. Leia-se ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 321.

⁴⁰ Leia-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão ao mosteiro de Clarissas...*, p. 126.

⁴¹ Considerado um ser fraco, à imagem de Eva, a mulher deveria pautar-se pelo recolhimento e pelo recato. Essa fragilidade que lhe era imputada tornava-a de tal modo vulnerável que se considerava que mais facilmente cedia às tentações do pecado, nomeadamente às tentações sexuais. A fraqueza que a caracterizava ao nível da preservação das suas virtudes elevava a importância da castidade ao ponto de, através dela, lhe ser reconhecida a virtude. O casamento e a clausura apresentavam-se, portanto, como meios essenciais para a preservação desses valores. Consulte-se FONSECA, Fernando Taveira da – *Notas acerca do pensamento religioso sobre a mulher: um sermão do século XVII*. In *A MULHER NA SOCIEDADE PORTUGUESA – Actas*. Coimbra: Instituto de História Económica e Social, 1986. p. 119-120.

⁴² Segundo Sánchez Lora, a clausura não teve outro fim senão a preservação da castidade. Leia-se SÁNCHEZ LORA, José Luis – *Mujeres, conventos...*, p. 149.

pela segunda via, pois esta solução mostrava-se um pouco mais económica⁴³ e, em períodos de dificuldades financeiras, ou em famílias cuja prole feminina era numerosa, essa estratégia mostrou-se a mais viável, de forma a concretizar os seus propósitos⁴⁴, aliviando o esforço financeiro da família⁴⁵. Esta solução contribuía ainda para aliviar a família da responsabilidade de ter mulheres solteiras cuja honra não desmerecesse o grupo familiar⁴⁶. Ocorria, também, que nem sempre os pretendentes que surgiam estavam ao nível do estrato social a que se pertencia, razão pela qual mais valia ingressar na clausura do que realizar um matrimónio desonroso, assumindo-se os conventos, nestes casos, como meios de preservação do estatuto social⁴⁷. A falta de pretendente, ou a preocupação com a honra, terão, naturalmente, justificado o ingresso de muitas mulheres na clausura, e assim entendemos que se passou com D. Ana Maria Xavier e sua irmã, D. Brites de Rosa, que em 1692, vindas do Brasil, entraram no convento de Nossa Senhora dos Remédios⁴⁸.

Não queremos com isto afirmar que estas mulheres não possuíam vocação religiosa. Certamente muitas delas viram aqueles espaços como necessários para garantirem o seu futuro sem preocupações e dificuldades de maior, outras terão aprendido a viver em clausura e adquirido

⁴³ SANTOS, Eugénio dos – O monacato feminino no Brasil durante a Época Moderna. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo I. p. 471. ROMAN GUTIERREZ, Jose Francisco – Presencia Dominica en Gualadajara (Mexico). El convento de nuestra Señora de Gracia (1588-1609). In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo I. p. 129.

⁴⁴ Leia-se ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 131-134.

⁴⁵ Este motivo era mais evidente quando se tratava da existência de morgadios, em que se adivinhava que o futuro das mulheres da família poderia ser marcado pela pobreza e, conseqüentemente, a desonra social e da família. Veja-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 127.

⁴⁶ Consulte-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 127.

⁴⁷ Veja-se SÁNCHEZ LORA, José Luis – *Mujeres, conventos...*, p. 140.

⁴⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão das Freiras*, F- 132, fl. 52v.

O ingresso de religiosas vindas do Brasil justificar-se-ia pela falta de cenóbios na colónia, facto que faziam com que as mulheres que desejassem ingressar na clausura, ou os seus familiares lhe impusessem esse caminho, tivessem de atravessar o Atlântico. ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 53-55.

a vocação religiosa no seu interior⁴⁹, outras ainda terão entrado nos cenóbios com vista à dedicação exclusiva à contemplação.

Várias outras razões terão pesado na hora de se decidir pela clausura, “amores contrariados, fugas a casamentos indesejados, honras maculadas de donzelas, infidelidades públicas e notórias, mágoas de vida, dotes desfeitos por bens arruinados, heranças de solteironas, solidão de viúvas”⁵⁰. A ilegitimidade terá sido outro motivo que terá levado à entrada na clausura⁵¹. Deste modo, as relações extra-matrimoniais, ou as que ocorriam fora da instituição do casamento, eram de certa forma camufladas com o afastamento do fruto dessas uniões condenadas socialmente, evitando a desqualificação dos prevaricadores para quem a honra seria manchada pela quebra dos valores comungados por uma sociedade que se regia por um apertado código moral e de conduta. Porém, e como já foi analisado, a taxa de ilegitimidade nas instituições por nós estudadas assume valores modestos.

Espaços fechados, contendo uma população numerosa com diferentes motivações e desejos em relação à vida em comunidade, a vida conventual representou para umas o desterro do mundo e para outras a libertação do século e o caminho da perfeição, longe dos vícios e dos defeitos dos homens.

⁴⁹ A vocação religiosa desenvolvida no interior dos conventos por mulheres que ingressaram nesses institutos contra a sua vontade foi analisada por GÓMEZ GARCÍA, Maria del Carmen – La opción de vida religiosa. In PÉREZ CANTÓ, Pilar; ORTEGA LÓPEZ, Margarita (eds.) – Las edades de las mujeres. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2002. p. 249.

⁵⁰ Consulte-se SOARES, Ivone da Paz – Rótulas conventuais de Braga setecentista. *Cadernos do Noroeste*. N.º 17:1-2 (2002). 83.

⁵¹ Leia-se CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 266.

1.1- Os requisitos de admissão

A admissão de noviças aos conventos estava sujeita a um conjunto de requisitos relacionados com o fim a que estes institutos se destinavam⁵², pelo que as candidatas deveriam, antes de mais, ser fiéis católicas e obedientes à Igreja de Roma, não podendo haver qualquer suspeita de heresia que as suas práticas pudessem revelar⁵³. Estas exigências prendem-se, desde logo, com a necessidade de atrair à clausura verdadeiras vocações ou, pelo menos, mulheres cuja permanência naqueles espaços pudessem desenvolver essa vocação. O comprometimento de tais desígnios era fortemente condicionado se o sentimento católico não ocupasse as suas almas, razão pela qual se pugna pela obediência à hierarquia da Igreja, princípio que deveria, aliás, pautar toda a sua conduta, não só em relação a Roma mas a toda a comunidade e à abadessa em particular. Por vezes, os próprios fundadores deixavam determinadas cláusulas que deveriam ser respeitadas no que se refere à aceitação de noviças, sobretudo quando determinam alguns lugares reservados a mulheres da sua família⁵⁴.

A ausência de matrimónio consumado era outro dos requisitos que a *Regra Terceira*⁵⁵ elencava como necessário à aceitação de noviças. As futuras esposas de Cristo teriam de se apresentar dignas de se comprometerem com Deus, pelo que a realização do casamento terreno se mostrava como um impedimento à consecução de tal princípio, pois a existência desse compromisso invalidaria a assunção de um novo comprometimento.

A saúde mostrava-se uma outra necessidade que as candidatas deveriam satisfazer⁵⁶. Deste modo, as autoridades procuravam que as mulheres que se recebessem na clausura suportassem

⁵² Consulte-se a este propósito LEIVA VIACAVA, Lourdes – En torno al primer monasterio limeño en el virreinato del Perú. 1550-1650. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) – In EL MONACATO FEMENINO EN EL IMPERIO ESPAÑOL..., p. 325.

⁵³ *CONSTITUIÇÔENS Geraes pera todas as freiras, e religiosas sogeitas à obediência da Ordem de N. P. S. Francisco, nesta Familia Cismontana*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1693. p. 60.

⁵⁴ Leia-se para esta matéria SORIANO TRIGUERO, Carmen – Fundación y dote del convento de Nuestra Señora de los Ángeles de Madrid. Peculiaridades de un modelo diferente de patronaro régio. *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 17 (1996). 49.

⁵⁵ *CONSTITUIÇÔES...*, p. 60.

⁵⁶ *CONSTITUIÇÔES...*, p. 60

os rigores da vida monástica, afastando, também, aqueles espaços de se constituírem como centros de recolha de gente fisicamente debilitada que, desse modo, os seus familiares empurravam para os cenóbios, livrando-se de elementos que poderiam constituir um encargo demasiado pesado económica e socialmente.

A alma deveria mostra-se igualmente saudável, pelo que as candidatas não podiam ser portadoras de qualquer infâmia⁵⁷. Estes requisitos procuravam assegurar que as mulheres que se recolhiam nos cenóbios fossem portadoras daquele valor tão estimado nas sociedades da Época Moderna: a honra. Como já ficou demonstrado anteriormente, a melhor forma de atestar a honra de uma mulher era desconhecer o seu nome da boca dos murmúrios e das conversações.

Em termos materiais, pugnava-se para que não existissem dívidas contraídas pelas futuras freiras⁵⁸. Esta exigência poderia demonstrar, por um lado, o valor e as qualidades morais das candidatas, mas também poderia certificar a capacidade de pagamento de todos os emolumentos que os cenóbios exigiam nestas ocasiões⁵⁹.

As *Constituições* observadas no convento de Nossa Senhora da Penha de França insistem na necessidade de as candidatas serem “de sangue limpo, honestas, e recolhidas, e que aspirem á perfeição Religiosa, e amem o desprezo do Mundo”⁶⁰. Mais uma vez se persiste no seguimento dos preceitos católicos, e por isso a exigência de *sangue limpo*, necessários à vida em clausura que objectiva a perfeição espiritual⁶¹. O desprezo pelo mundo era igualmente aconselhado para

⁵⁷ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 60.

⁵⁸ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 60.

⁵⁹ Veja-se LORENZO PINAR, Francisco Javier – Profesionales religiosas femeninas zamoranas en el siglo XVIII..., p. 375.

⁶⁰ *CONSTITUIÇÕES que devem observar as religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição da Penha de França da cidade de Braga*. Lisboa: Oficina de Filipe da Silva e Azevedo, 1779. p. 9.

⁶¹ Os requisitos de admissão aos recolhimentos exigiam condições semelhantes. No entanto, acrescentavam a exigência da legitimidade, facto que desconhecemos para os conventos onde, aliás, as filhas naturais tinham lugar, como ficou expresso no ponto 1.3 do capítulo 3. Esta diferença explicar-se-á pelos fins diferentes que estas instituições procuravam seguir. Os recolhimentos, enquanto instituições cujo carácter assistencial assumia contornos bem mais expressivos do que os conventos, terão actuado com critérios de selecção social diferentes de modo a premiar a fatia da sociedade que correspondia de forma mais vincada aos preceitos religiosos e sociais da época. Daí a legitimidade funcionar como um critério de triagem das candidatas. ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – Os recolhimentos femininos de Braga na Época Moderna. In ABREU, Laurinda (ed.) – *Asistencia y caridad como*

que mais facilmente as candidatas levassem a bom termo os seus desígnios, pois ambas as realidades, o mundo e a clausura, eram consideradas incompatíveis. Neste convento, dezassete anos eram tidos como a idade mínima de acesso à clausura, sendo a máxima de 40, ao contrário das *Regras* em geral que apontavam os doze anos como idade mínima. O domínio do latim exigia-se àquelas que eram admitidas para coristas⁶², facto que nos leva a admitir que, pelo menos uma parte da comunidade, era composta por gente letrada e com um grau de instrução acima da média. Em 1744, Felícia Meireles de Barbosa, pediu para entrar no convento da Penha de França. No entanto, e porque não sabia ler, solicitou para ser freira de véu branco⁶³. Este facto atesta que o domínio da leitura era essencial.

As *Regras* monásticas, em geral, determinavam que só a partir dos 12 anos fossem aceites candidatas a religiosas, não devendo professar antes dos 16 nem depois dos 25. A vontade pessoal da candidata, bem como os conhecimentos da doutrina eram outros dos requisitos exigidos às futuras noviças⁶⁴.

Naturalmente que a existência de um lugar na clausura era condição necessária para a noviça ser aceite⁶⁵, ainda que pudessem ingressar extranumerárias⁶⁶, solução mais vantajosa do que aquela que determinava a espera por uma vaga, uma vez que durante esse período a manutenção

estratégias de intervención social: Iglesia, Estado y Comunidad (siglos XV-XX). Bilbao: Universidad del País Vasco, 2007. p. 300. Na mesma linha de raciocínio interpretamos essa diferença no que se refere à exigência da pobreza que alguns recolhimentos solicitavam. JESUS, Elisabete de – As manteladas: um espaço feminino de religiosidade dos Terceiros Franciscanos do Porto. In EM TORNO DOS ESPAÇOS RELIGIOSOS: MONÁSTICOS E ECLESIAÍSTICOS - *Actas*. Porto: Instituto de História Moderna da Universidade do Porto, 2004. p. 145.

⁶² *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 10.

⁶³ ADB, *Registo geral*, Livro 163, fl. 207v.

⁶⁴ Veja-se se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 27-29.

⁶⁵ A 10 de Novembro de 1734, noviciou no convento dos Remédios Antónia Quitéria. “Professou aos 12 do mês de Novembro de 1735. He lugar do n.º antigo 17 e do moderno 76.” ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão*, F- 131, fl. 38v. Consulte-se para o caso açoriano LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 26.

⁶⁶ A 25 de Março de 1735 noviciou D. Antónia Tomásia. “Professou aos 27 de Março de 1736. He lugar extranumerario do Breve”, ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão*, F- 131, fl. 40.

da candidata deveria ser feita pela família, onerando todo o processo⁶⁷. Os lugares suplementares, segundo as fontes, não constituíam uma excepção decorrente de um maior afluxo de candidatas, mas parece ser uma prática corrente, pois ao falecimento de religiosas que constituíam o número de freiras que o convento podia albergar não correspondia o provimento desse lugar vago por uma das extranumerárias⁶⁸. Estas mantinham aquele estatuto indeterminadamente⁶⁹. Ou seja, as comunidades terão usado essa prerrogativa como mecanismo de multiplicação dos seus efectivos que, de outra forma, estavam circunscritos ao número determinado pelo breve da fundação ou pelas disposições do arcebispo. A maior procura dos conventos motivava, inclusive, o pedido a Roma, por parte das religiosas, do aumento do número de efectivos⁷⁰. Excepção a este quadro constituía o convento de Nossa Senhora da Penha de França. Em 1776, o arcebispo D. Gaspar de Bragança determinou que naquele convento fosse aceite Antónia Joaquina “com quanto que no dito convento se não ache completo o numero de Religiozas estabelecido pelas proprias Leys, ou constituintes delle, o qual numero se não intendera incompleto, emquanto no mesmo convento houver Religiozas extranumerarias, com as quaes se hirão suprindo os lugares das que forem fallescendo”⁷¹. Como se constata, as religiosas extranumerárias ocupariam os lugares ordinários à medida que os falecimentos das religiosas fossem ocorrendo. Não obstante, este fenómeno ocorreu num período em que o acesso à clausura vinha sendo fortemente restringido, como já demonstrámos anteriormente.

⁶⁷ Leia-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 27.

⁶⁸ No convento da Encarnação do Funchal, em 1764, existiam 70 lugares extraordinários, superando os 60 lugares legitimamente estabelecidos. Leia-se GOMES, Eduarda Maria de Sousa – *O Convento da Encarnação do Funchal. Subsídios para a sua história (1660-1777)*. Funchal: Secretaria Regional de Turismo e Cultura e Centro de Estudos de História do Atlântico, 1995. p. 30.

⁶⁹ “[...] As freiras supra numerarias morrendo algumas das do numero, não se subrogão em os tais lugares das defuntas, mas ficão esses do numero vagos, e podem ser providos pelos Prelados e comunidade e as supra numerarias nunca entrão no numero [...]”. Esta realidade foi detectada em 1602. Desconhecemos se esta situação se manteve ao longo deste século e do seguinte. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão*, F- 131, fl. 1.

⁷⁰ Veja-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 26.

⁷¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 55, não paginado.

Por vezes, o excesso de extranumerárias punha em perigo a saúde financeira dos cenóbios, razão pela qual D. Gaspar de Bragança ordenou à abadessa do convento de Nossa Senhora dos Remédios, em 1774, que não admitisse mais noviças enquanto estivesse completo o número de religiosas estabelecido, pois a ruína financeira do cenóbio obrigava as religiosas a trabalhar “para acudir as suas necessidades faltando por este modo as obrigações annexas aos votos que professarão”⁷².

A missiva não refere os trabalhos a que as freiras se dedicavam. Sabemos, porém, que, por vezes, as religiosas confeccionavam doces para vender ao exterior, o que motivava algumas preocupações por parte dos prelados, pois a violação da clausura, nesses casos, acabava por acontecer, bem como o afastamento das religiosas das suas obrigações devocionais ordinárias.

As candidatas, depois de aceites pelo arcebispo⁷³, teriam de satisfazer o dote que a comunidade exigia, embora o seu pagamento não fosse imediato. No entanto, ter-se-ia de realizar a escritura do mesmo⁷⁴.

“[...] Por este despacho que valha como provisão ordenamos e mandamos a madre Abadessa do nosso mosteiro de nossa senhora dos remédios desta nossa cidade de Braga proponha em capitulo por alvará de ser recebidas noviças do ditto mosteiro Francisca Xavier e Izabel Vieyra filhas que ficarão de Francisco Vieyra de Andrade que Deos tenha em sua gloria com os dotes costumados e ordinários, e alimentos [...]”⁷⁵.

A satisfação do dote poderia constituir um mecanismo de selecção social, sendo que nem todas as famílias estavam em condições de garantir a entrada de uma ou mais filhas nos institutos

⁷² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão de Freiras*, F- 132, fl. 148v.

⁷³ *CONSTITUIÇÔENS...*, p. 68.

⁷⁴ *CONSTITUIÇÔENS...*, p. 70. Como ficou expresso aquando do tratamento dos dotes, regra geral, as famílias entregavam uma parte do mesmo no momento do ingresso da noviça, satisfazendo o restante na ocasião da profissão.

⁷⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, fl. 13.

que pretendiam. Este facto, associado à limpeza de sangue, constituíam-se como categorias distintas das diversas instituições de clausura⁷⁶.

Estavam sujeitas, ainda, ao escrutínio da comunidade⁷⁷. Só depois das religiosas se pronunciarem favoravelmente à sua aceitação é que as mesmas podiam iniciar o seu noviciado. Facto que nem sempre reunia consenso e, em algumas situações, a própria serenidade da votação era posta em causa por determinadas religiosas, como ocorreu em 1737 no convento de Nossa Senhora da Conceição.

“Satisfazendo ao despacho de vossa Illustrissima certifico eu como A Madre Abbadessa obedecendo ao despacho de vossa Illustrissima porpos a comonidade a são de campa tangida como seu antigo costume e junta a comonidade se tirão os botos com muita inquietasão e tomulto por alguas religiosas trebalentas mas como não erão muitas e a comonidade obediente aos decretos de vossa Illustrissima deitarão os seus botos e sahio aseita com sincoenta e tres favas brancas e seis pretas he a que falta para o numaro das religiosas que são as que se levantarão e sairão do coro e as coatro que o inquietarão A Madre Maria Madalena a Madre Anna Maria de S. Luis a Madre Sesilia da Esperansa a Madre Felesiana de S. Domingos Mestra de novissas he o que posso tornar a vossa Illustrissima conseisão 16 de novembro de 737 Sarafina de S. João escrivam”.⁷⁸

No século XVII, apenas 39% das noviças do convento de Nossa Senhora da Conceição reuniram consenso na comunidade, sendo aceites na instituição por unanimidade dos votos, sendo as restantes 61% aprovadas apenas por maioria das intenções⁷⁹.

Sendo composto pelas religiosas que ali professavam, o grupo tinha uma palavra a dizer no que dizia respeito à constituição da sua comunidade. Para tal, influenciava, naturalmente, o número de freiras já existentes, a saúde financeira do cenóbio, bem como as referências relativas aos valores e à conduta da candidata. Assim entendemos, uma vez que são conhecidas petições endereçadas pelas abadessas aos prelados pedindo o ingresso de religiosas quando o seu número nos conventos se ia reduzindo. Novas admissões eram necessárias para manter o funcionamento

⁷⁶ Leia-se SÁNCHEZ LORA, José Luis – *Mujeres, conventos...*, p. 128-130.

⁷⁷ *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 68.

⁷⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Admissões*, F- 109A, fl. 131.

⁷⁹ Veja-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – Dotes de freiras no mosteiro de Nossa senhora da Conceição de Braga (século XVII). *Noroeste. Revista de História*. N.º 1 (2005). 120.

dos demais afazeres diários. Este facto poderia ainda depender das necessidades económicas da instituição. Naturalmente que em períodos de carência financeira a instituição não se rogava ao recebimento de novas candidatas, pois o seu ingresso representava o pagamento do dote que contribuía para saldar hipotéticas dívidas ou possibilitar a realização de obras, por exemplo.

Tratando-se de uma comunidade religiosa, que objectivava a perfeição espiritual dos seus membros, as informações relativas às virtudes das candidatas seriam fortemente consideradas, pois a confirmação da honra e do bom procedimento das futuras noviças garantiam a continuidade do bem-estar espiritual do grupo⁸⁰.

O passado das candidatas sofria, portanto, um verdadeiro escrutínio, procurando-se averiguar o respeito pelas condições de ingresso estabelecidas⁸¹.

Cumpridos todos estes requisitos, restava às candidatas percorrer a tramitação exigida que as levava à clausura ou as afastava dela. Primeiramente dever-se-ia solicitar o provimento de um lugar ao arcebispo⁸² que, posteriormente, e caso decidisse pela sua satisfação, informava a comunidade da necessidade de se proceder à votação relativa à aceitação ou recusa da pretendente. No entanto, nem sempre os prelados se manifestaram a favor das petições que lhes eram dirigidas, embora apenas tenhamos conhecimento de uma situação em que tal se verificou. Francisca Luísa pretendia, em 1792, ingressar no convento de Nossa Senhora da Penha de França. No entanto, “depois chegando a noticia certa de que Vossa Magestade era servido prohibire aceitar de novo pessoa alguma para Noviciar, a pertendente ficou suspensa, e muito magoada por não ter conseguido o seu tão suspirado intento”⁸³. A suplicante insistiu no pedido à monarca, a quem se deveriam dirigir pedidos desta natureza na época, tendo conseguido alcançar o seu desejo com a anuência de D. Maria I.

⁸⁰ Veja-se a este propósito FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 40.

⁸¹ PAIVA, José Pedro – Os mentores. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000. vol. 2. p. 205.

⁸² “Não querendo a Madre Jeronima de Christo Abbadeça perder tempo no uso de seus admiraveis privilegios aceitou para Relligiozas de seu convento 25 Noviças”. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do Convento*, Ms. N.º 856, fl. 173.

⁸³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 86, não paginado.

Depois de as religiosas se terem pronunciado favoravelmente, a abadessa informava o arcebispo da intenção do convento, podendo a candidata iniciar o seu noviciado. A aceitação das jovens determinava, de imediato, a celebração do contrato de dote sem o qual a candidata não poderia entrar na clausura⁸⁴.

Embora não tenhamos informações pormenorizadas acerca destas votações, impedindo-nos de saber até que ponto a comunidade se dividiu ou foi consensual à aceitação das candidatas, sabemos que esses processos nem sempre decorreram de forma pacífica, como já ficou demonstrado.

O que pesaria no momento da votação das religiosas? As virtudes das candidatas? O valor do dote? A existência de familiares dentro do convento? Ou a própria presença da candidata na clausura há alguns anos como educanda? No caso de não a conhecerem, disporiam de informações sobre ela? Como se intrometeria o mundo secular no microcosmos conventual?

São questões às quais não podemos responder de momento, embora as interrogações levantadas pudessem pesar em simultâneo e não necessariamente alguma delas em particular. Claro que a presença de familiares na clausura, ou da própria candidata, seria uma vantagem para a futura freira, na medida em que a “manipulação” das religiosas estava ao alcance de uma conversa ou de uma troca de favores que, por vezes, a solidariedade entre *irmãs* permitia, ainda que as *Constituições* alertassem para que as religiosas “atendem mais ao serviço de Deos, & utilidade do Mosteiro, que a afeições particulares”⁸⁵.

1.1.1- As seculares e as educandas

A par de uma população cujo ingresso na clausura representava a morte para o mundo e cujo trilha diário das suas vidas era o aperfeiçoamento espiritual, existia nos conventos uma outra fatia de mulheres que gozavam do estatuto de leigas, nomeadamente educandas, familiares de

⁸⁴ Consulte-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 30. ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dotes de freiras no mosteiro de Nossa senhora da Conceição...*, p. 119.

⁸⁵ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 68.

religiosas que ficaram desamparadas, mulheres casadas cujos maridos se tinham ausentado, viúvas e criadas⁸⁶.

As *Constituições* previam a existência de *freiras leigas*, criadas e seculares⁸⁷. As primeiras distinguiam-se das demais freiras pela satisfação de uma terça parte do dote, pelo facto de usarem véu branco, realizarem as diversas tarefas mais pesadas que a clausura exigia, não poderem rezar pelo breviário, estando impedidas de tomar parte nas eleições dos diversos cargos da comunidade. A sua proporção deveria ser uma *freira leiga* por cada dez freiras de véu negro.

As criadas, necessárias para a realização de diversas tarefas da comunidade, deveriam existir na mesma proporção que as *freiras leigas*. Andariam vestidas honestamente e estavam obrigadas a observar os demais princípios da comunidade, como a obediência, silêncio, pobreza, castidade e clausura. Estavam ainda obrigadas a actuar como se fossem freiras, permitindo uma maior coesão do grupo no que concerne à comunhão dos princípios orientadores da sua conduta, embora nem sempre tenham possibilitado um ambiente saudável na clausura como se verificará⁸⁸. Podiam, inclusive, professar os votos, embora fossem simples e não solenes. Era esse particular, entre outras características, que as distinguiu das religiosas professoras. Se qualquer religiosa desejasse uma criada particular teria, antes de mais, de solicitar tal desejo ao papa. Satisfeita a sua vontade, a freira em causa deveria sustentá-la à sua custa⁸⁹. O pedido ao santo padre efectuava-se, aliás, em qualquer situação, tal como se comprova pela obtenção de um breve apostólico, em 1749, em que a comunidade de Nossa Senhora dos Remédios se viu autorizada a

⁸⁶ Leia-se a este propósito ORTEGA LÓPEZ, Margarita – Las mujeres en la España Moderna. In GARRIDO GONZÁLEZ, Elisa (ed.) – *Historia de las mujeres en España*. Madrid: Editorial Síntesis, 1997. p. 300.

⁸⁷ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 127-132.

⁸⁸ A *Regra* e as *Constituições* seguidas no mosteiro de Santa Clara do Porto alertavam as abadessas para que tivessem especial cuidado na aceitação de criadas, pois algumas delas serviam-se desse estado para entrar na clausura. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 167.

⁸⁹ Na clausura, desenhar-se-ia uma visível hierarquia das criadas, entre outros aspectos, pela sua distribuição no espaço claustral. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 169-170.

posse de uma criada para a sacristia⁹⁰. Não obstante, era aconselhado às religiosas que, para maior edificação da sua alma, dispensassem a existência destas serviçais⁹¹.

O pedido de criadas para a comunidade dependia, no entanto, do resultado que a votação para o efeito revelasse. Em 1734 observou-se tal procedimento no convento de Nossa Senhora da Penha de França, tendo 28 religiosas votado a favor do pedido de mais duas criadas e oito contra. À altura já existiam quatro mulheres a servir o convento mas, alegavam as peticionárias, que não eram suficientes para o serviço de uma casa em crescimento, pelo que a sua autorização foi conseguida em Roma⁹².

Não obstante, nem sempre foi a necessidade de ajuda na realização das tarefas diárias que justificou a aceitação de criadas. Em 1757, no convento de Nossa Senhora da Conceição, a religiosa Leonarda de Santo António conseguiu um breve de Roma para ter uma criada, tendo acolhido Jacinta de Magalhães. Segundo a religiosa, Jacinta era órfã de pais, não tinha qualquer amparo no século⁹³, pelo que o seu acolhimento se revestiu de um acto de caridade, ou pelo menos foi esse o argumento usado pela freira.

As *Constituições* recomendavam que não se aceitassem seculares nos claustros, devido aos inconvenientes que daí resultavam⁹⁴. Em 1566, o papa Gregório XIII impôs grandes restrições à sua entrada, proibindo que levassem criadas, obrigava-as ao pagamento adiantado das pensões e impunha-lhes o respeito e a observância da vida claustral. Não obstante, as seculares dirigiam

⁹⁰ O breve recomendava que a criada fosse “honesta e viva honestamente”. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 197.

⁹¹ Leia-se SOARES, Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo. quotidiano feminino setecentista por Braga*. Braga: Associação Comercial de Braga, 2009. p. 223.

⁹² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 23, não paginado.

⁹³ ADB, *Registo Geral*, Livro 114, fl. 260.

⁹⁴ Igual recomendação figurava nas *Constituições Gerais* observadas pelas Clarissas, pelo que parece ser uma forma de actuação uniforme às diversas famílias monásticas clarissas. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de santa Clara do Porto...*, p. 165.

Sobre os inconvenientes da presença de seculares nos conventos leia-se BARREIRO MALLÓN, Baudilio – Las educandas en clausura: convento o matrimónio. *Galicia Monástica*. Homenaxe a María José Portela Silva. Universidade de Santiago de Compostela, 2009. p. 318-320. ARENAS FRUTOS, Isabel – *Dos arzobispos de México – Lorenzana y Núñez de Haro – ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*. León: Universidad de León, 2004. p. 115.

diversos pedidos ao papa em que solicitavam a dispensa daquele decreto, conseguindo reverter algumas daquelas disposições e beneficiar de certos privilégios, como seja a posse de criadas⁹⁵. Embora estas determinações não especifiquem os incómodos causados, será de prever que os modelos de vida distintos entre as duas categorias de mulheres pudessem gerar focos de tensão ou até mesmo de conflito. Não estando sujeitas aos votos solenes que as obrigavam a respeitar uma série de preceitos que estruturavam e organizavam a vida em comunidade, de forma a tornar o grupo um todo coeso, as vivências das seculares poderiam destoar e, inclusive, despertar em algumas religiosas o desejo de uma vida liberta dos muros da clausura, decorrendo desse facto a quebra dos votos entretanto professados ou dos normativos impostos pelas regras e pelas determinações que resultavam das visitas. As *Constituições*, neste particular, apenas exortavam as seculares a vestir modestamente⁹⁶. Terá sido sob a possibilidade da ocorrência de situações pouco conformes à vida em clausura que, em 1793, a abadessa do convento dos Remédios recorreu à coroa, na pessoa do Príncipe Regente, D. João, solicitando-lhe o poder de expulsar qualquer secular que não se comportasse dignamente no cenóbio⁹⁷. A abadessa argumentava não estar na posse de nenhum caso de desvio, nomeadamente ao nível do vestuário usado, mas a competência que requeria a D. João era necessária, não fossem as seculares

⁹⁵ Confira-se SOUSA, Maria Cristina André de Pina e GOMES, Saul António – *Intimidade e encanto. O mosteiro Cisterciense de Sta. Maria de Cós*. Leiria: Edições Magno, 1998. p. 1124.

⁹⁶ Recomendações idênticas se conhecem nos estatutos nos recolhimentos de São Manços, em Évora, e de Santa Bárbara, em Ponta Delgada. Do disposto resulta que a principal preocupação das autoridades eclesiásticas relativamente às seculares residia no vestuário, que derivava do seu estatuto específico que as dispensava de usar o hábito. Essa exceção poderia ocasionar o uso de roupas menos conformes à vida em clausura, pondo em causa os princípios que a orientavam como a modéstia e a pobreza. Leia-se LIBERATO, Marco – Trento, a Mulher e Controlo Social: o Recolhimento de S. Manços. In ABREU, Laurinda (ed.) – *Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVIII)*. Lisboa: Edições Colibri / CIDEHUS, 2004. p. 287. MATOS, Artur Teodoro – Vivências, Comportamento e Percursos das Recolhidas de Santa Bárbara de Ponta Delgada nos séculos XVII a XX. Contributos para uma Monografia. COLÓQUIO COMEMORATIVO DOS 450 ANOS DA CIDADE DE PONTA DELGADA. *Actas*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1999. p. 146.

⁹⁷ No mosteiro de Santa Clara do Porto, no século XVIII, existiram conflitos semelhantes entre a abadessa e as seculares. A abadessa acusava as seculares da falta de modéstia no vestir, bem como da inexistência de autorização para permanecerem na clausura. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 166 e 189.

acharem que “não podem ser expulsas, por outros quaesquer actos que obre, por mais escandalozos, turbativos, ou faltos de veneração e repeito a supplicante, e mais Relligiozas, sem que se lhes apresentem primeiramente despachos reaes ou ordens, que assim o determinem”⁹⁸. Aparentemente, a abadessa agia preventivamente, querendo poderes para actuar de imediato, quando as seculares desrespeitassem as normas da clausura, não querendo estar dependente da demora que os despachos vindos de Lisboa pudessem apresentar. Essa prerrogativa dar-lhe-ia maior capacidade de corrigir os comportamentos desviantes que pudessem ocorrer⁹⁹.

Embora estes fossem os argumentos apresentados ao Príncipe Regente, eles podiam, no entanto, esconder uma outra intenção da prelada. Sabemos que nesse mesmo ano idêntico procedimento foi efectuado com o objectivo de assegurar o pagamento do piso por parte daquelas recolhidas, pois desde há algum tempo que não satisfiziam essa obrigação, pelo que a petição foi despachada a favor do cenóbio¹⁰⁰. Consideramos, portanto, que a competência requerida pela abadessa poderia ter sido movida com a intenção de afastar qualquer secular da instituição, caso esta não satisfizesse as obrigações financeiras a que estava sujeita, ainda que a justificação para tal atitude assentasse na possibilidade da falta de decoro das mesmas¹⁰¹. Esta nossa convicção resulta do momento em que a súplica foi endereçada à coroa, pois a existência de seculares nos conventos não era uma prática recente, não deixando de ser estranho que a preocupação com o comportamento das recolhidas tenha surgido tão tardiamente.

⁹⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro de Memórias*, F- 482, fl. 18v.

⁹⁹ Petições idênticas são conhecidas para o convento de Santa Maria de Cádiz, alegando a sua abadessa que o estilo de vida das seculares não se coadunava com os princípios da vida monástica, pelo que resultavam vários inconvenientes para a comunidade. Segundo ela, estas mulheres contribuíam para o relaxamento dos costumes comunitários, nomeadamente, como agentes da introdução da moda vinda do exterior. Ou seja, mais uma vez a questão do vestuário era motivo de desavenças, pelo que assumimos que o hábito acabava por funcionar como um elemento integrador dos elementos da clausura. Leia-se MORAND, Frédérique – El papel de las monjas en la sociedad española del setecientos. *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 29 (2004). 53, 57 e 63.

¹⁰⁰ Confira-se o ponto 3.2 do capítulo 3.

¹⁰¹ A aceitação de seculares na clausura constituía uma fonte de receitas, daí que quando as prestações pecuniárias não fossem respeitadas, o convento procurava furtar-se ao sustento daquelas mulheres. Veja-se a propósito do ingresso de seculares como fonte de receitas LORENZO PINAR, Francisco Javier – *Conventos femeninos y vida religiosa en la ciudad de Zamora (1600-1650)*. Zamora: Editorial SEMURET, 2004. p. 17.

A existência desta população conventual estava contemplada nas *Constituições*, prevendo a presença de tais mulheres nos cenóbios, embora só pudessem ser admitidas mediante autorização do papa¹⁰². As maiores preocupações expressas nas *Constituições* referem-se ao vestuário. Alertava-se a abadessa para que as vigiasse de perto, certificando-se que usavam roupas honestas. Esse cuidado devia, ainda, repercutir-se na separação do espaço físico ocupado pelas seculares e pelas religiosas. Procurava-se, deste modo, que os valores que estas mulheres transportavam consigo para a clausura não causassem mácula no espírito das religiosas que se desejava incorruptível.

Várias foram as razões que determinaram o ingresso de mulheres seculares na clausura. Além da ausência da tutela masculina, muitos outros motivos terão ditado a sua entrada nos espaços claustrais. Assim, o resguardo das mulheres de famílias cujo patriarca se encontrava ausente, a preparação para o matrimónio ou a procura de rudimentos de educação para a mulher foram outras razões que as fizeram povoar aqueles espaços¹⁰³. As esposas insubordinadas¹⁰⁴, as órfãs que aguardavam pelo casamento e as mulheres que se encontravam em litígio com os maridos também se recolhiam aos claustros¹⁰⁵. As demandas ocorridas entre os pais e os maridos em resultado de problemas ocasionados pelo pagamento do dote foram igualmente motivos responsáveis pelo ingresso de mulheres na clausura enquanto a situação não estivesse devidamente resolvida¹⁰⁶. Redutos da virtude feminina serviram, não raras vezes, para corrigir as atitudes das mulheres que não se coadunavam com os valores morais da época, onde a punição dos seus actos procurava corrigir as suas acções, controlando-as, assim como o seu

¹⁰² Em 1786 existiam 26 seculares no convento de Nossa Senhora dos Remédios. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro de Memórias*, F- 482, fl. 16.

¹⁰³ Leia-se para este assunto ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 83.

¹⁰⁴ Sobre o papel dos conventos enquanto mecanismos de disciplinamento dos comportamentos veja-se SANTOS, Maria José Moutinho dos – O casamento na sociedade tradicional..., p. 236-237. BEL BRAVO, Maria Antonia – *Mujer y cambio social en la Edad Moderna*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009. p. 85.

¹⁰⁵ Sobre os litígios conjugais motivadores do enclausuramento de mulheres consulte-se VAN DEUSEN, Nancy – La casa de Divorciadas, la casa de La Magdalena y la política de recogimiento en Lima, 1580-1660. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) – In *EL MONACATO FEMENINO...*, p. 396.

¹⁰⁶ Leia-se CAEIRO, MARIA Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 266.

pensamento¹⁰⁷. Os perigos e as desconfianças moralizadoras do século bem como a procura do sustento material completavam a panóplia de razões que motivava tal decisão¹⁰⁸.

As fontes por nós estudadas apresentam, invariavelmente, a ausência do pai ou do marido como motivo justificativo do envio de seculares para os cenóbios.

Em 1784, António de Almada, habitante de Prado, encontrava-se ao serviço da rainha, em Palhavã. Por essa razão, pretendeu recolher no convento de Nossa Senhora da Conceição as suas oito filhas,

“[...] que achandose sem May e na dita quinta não podem conseguir destino para a sua boa educação e guarda, e por ser a caza do suplicante huma das mui destintas da Provincia do Minho, a naquelle convento aonde se admitem pessoas seculares poderem viver decentemente recorre a vossa Magestade para que pella sua Real Grandeza, e inata Piedade seja servida concederlhe a licenca necessaria para as ditas oito filhas do suplicante se recolherem no dito convento”¹⁰⁹.

Não só a ausência do pai se fez sentir, mas igualmente a da mãe que, pelo que percebemos, já falecera. Estas oito donzelas ficariam, portanto, sem qualquer protecção, considerada necessária, para guiar a sua conduta¹¹⁰.

O pai das pretendentes pedia, igualmente, a autorização para entrarem com elas duas criadas, facto que fazia multiplicar a população conventual não sujeita a votos. A prontidão com que a rainha acedeu aos pedidos relativos à entrada das seculares e das criadas, bem como o desconhecimento de qualquer missiva enviada de Roma atestando essa autorização, leva-nos a supor que o cumprimento das *Constituições* em relação a este tipo de pedidos nem sempre era respeitado.

¹⁰⁷ Veja-se ALGRANTI, Leila Mezan – À sombra dos círios: o cotidiano das mulheres reclusas no Brasil colonial. In CONGRESSO INTERNACIONAL DA COMISSÃO PARA A IGUALDADE E PARA OS DIREITOS DAS MULHERES..., p. 473. Estes institutos também eram procurados, segundo a investigadora, pelas mulheres que desejavam subtrair-se à autoridade do marido, e pelos que se queriam livrar de esposas indesejadas, nomeadamente através da acusação de adultério.

¹⁰⁸ Confira-se SOUSA, Maria Cristina André de Pina e SAUL, António Gomes – *Intimidade e encanto...*, p. 124.

¹⁰⁹ ADB, Gaveta das Cartas, doc. 1171, não paginado.

¹¹⁰ A propósito da orfandade como motivo de ingresso numa instituição consulte-se ALGRANTI, Leila Mezan – À sombra dos círios..., p. 467-476.

Deveriam, no entanto, todas elas, sustentar-se à sua custa e apresentarem-se modestamente vestidas, aproximando-se, desse modo, do ideal de pobreza que seria observado, bem como o princípio do desprendimento material.

Em 1786, entrou no mesmo convento D. Antónia Maria Perpétua, em virtude de o seu marido ter ido para Angola, a mando da rainha D. Maria I, não podendo sair do convento sem ordem daquele¹¹¹.

Noutras situações, o convento era apresentado às esposas como uma ameaça perante comportamentos menos dignos que evidenciavam. Maria Antónia Lopes ao estudar os papéis femininos na segunda metade do século XVIII, através das fontes literárias, identificou situações em que tal ocorria. Quando a autoridade do marido era questionada pela esposa, nomeadamente ao nível do vestuário e da sua apresentação física ou em termos comportamentais, pondo em causa os velhos cânones, a clausura surgia como uma ameaça, onde se procederia à correcção do desvio. O domínio do corpo e dos gestos das mulheres era facilitado pelo recurso a essa intimidação¹¹².

Em 1799, Maria Martins Costa, mulher casada com João Martins Guimarães, obteve permissão para ingressar no convento de Nossa Senhora dos Remédios como secular, pois o seu marido ausentara-se para o Rio de Janeiro,

“[...] requere ser a supplicante de proximo a sua Alteza a graça de lhe mandar passar hum avizo para se recolher com hua criada ao convento dos Remedios desta cidade, aonde com decência, em mesmo satisfação do seu marido, enquanto durasse a sua ausência e tivesse a supplicante livre de perturbaçoens domesticas [...]”¹¹³.

¹¹¹ ADB, *Gaveta das cartas*, doc. 1204, não paginado.

¹¹² Leia-se LOPES, Maria Antónia – *Mulheres, espaços e sociabilidade: a transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1989. p. 84, 121 e 133.

¹¹³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, fl. 93.

O convento actuou, nestes casos, como resguardo moral da mulher que, encontrando-se sem a protecção do pai ou do marido, se achava vulnerável quanto à manutenção das suas virtudes¹¹⁴. Se em determinados círculos sociais a mulher alcançara já alguma margem de liberdade, sobretudo na segunda metade do século XVIII, constatámos que noutros se mantinham bem enraizadas os velhos arquétipos sociais que exaltavam a menoridade da mulher e a sua incapacidade de preservar a sua honra e a da família¹¹⁵.

Do excerto transcrito apercebemo-nos, ainda, que a suplicante, mesmo antes de ter a devida autorização da coroa, rogou ao arcebispo o provimento do lugar que desejava, aguardando a anuência real. Estes procedimentos poder-se-ão explicar pela demora que certamente se conhecia da correspondência entre a província e a capital. O arcebispo autorizou a sua entrada, concedeu-lhe, no entanto, um período de “quatro mezes para apprezentar o aviso de sua Alteza”¹¹⁶.

Estes trâmites deixam transparecer a formalidade que constituía a autorização régia, porquanto quando esta fosse expedida já a secular se encontraria na clausura.

Duas excepções ao quadro até agora traçado prendem-se com a entrada de D. Maria no convento de Nossa Senhora da Conceição, em 1731, tendo o arcebispo intimado a “Abbadeça do Mosteiro da Conceição dessa Cidade receba nelle a D. Maria filha de Jozeph Soares de Sá Chanções para nelle viver em companhia de D. Luiza Maria de São Jozeph Prima do ditto Jozeph Soares, emquanto a referida D. Maria não toma o estado de relligioza”¹¹⁷. A outra ocorreu no convento de Nossa Senhora dos Remédios, em 1783, altura em que foi dada autorização de permanência naquele convento a “Clara Maria natural da Freguezia de São João da Ribeira e na companhia de D. Anna Ventura da Estrella Religioza Professa no sobredito convento e acharse impocibilitada para poder viver fora da clauzura e do amparo da dita Religioza a quem servi há muitos annos”¹¹⁸.

¹¹⁴ Sobre o ingresso de mulheres nos conventos devido à ausência da tutela masculina consulte-se MARTINEZ CUESTA, Angel – Breve reseña histórica de las augustinas recoletas – 1589-1991. In CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 264.

¹¹⁵ Leia-se para este assunto LOPES, Maria Antónia – *Mulheres, espaços e sociabilidade...*, p. 121.

¹¹⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, fl. 93.

¹¹⁷ ADB, *Livros da Cartas*, 6.º Livro, n.º 24, não paginado.

¹¹⁸ ADB, *Gaveta das Cartas*, doc. 1144, não paginado.

Se no primeiro caso, aparentemente, se tratou de uma situação temporária, finda a qual a secular regressaria ao mundo, no segundo exemplo apontado o convento assumiu-se como uma instituição de protecção social através da disponibilização de assistência material, em primeiro lugar, mas igualmente espiritual, por a visada carecer de qualquer meio de sustento e de protecção.

O estado de viuvez favorecia, igualmente, a procura dos claustros. Aliado à ausência do marido cuja falta faria perigar a sua honra, a exaltação da castidade motivava muitas mulheres a procurarem aqueles espaços. A viuvez era preferida às segundas núpcias, sustentado nos princípios morais que privilegiavam a ascese espiritual cujo estado matrimonial dificultava, pois a prisão do corpo, manifestada através dos prazeres carnavais, constituía um forte entrave aos exercícios espirituais. A perfeição espiritual era alcançada, portanto, pela negação sexual, segundo os próprios teólogos e moralistas que, desta forma, moldavam as consciências de uma população cujo comportamento se procurava adequar aos princípios comungados pela sociedade a que pertenciam. O casamento das viúvas era encarado como uma cedência aos prazeres carnavais e a quebra de fidelidade ao primeiro marido, pelo que a morte deste anunciava a “morte” antecipada da mulher. O recurso aos conventos favorecia a ostentação das virtudes características da mulher viúva: honestidade, recolhimento, silêncio, paciência, caridade, modéstia, oração e obras santas¹¹⁹.

Convém, no entanto, diferenciar socialmente as viúvas a que nos referimos, bem como a idade das mesmas. As viúvas de parcas posses económicas tinham o acesso ao claustro vedado. À jovem viúva poderia ser aconselhado um segundo casamento, não só porque os interesses patrimoniais o poderiam justificar, sobretudo quando a existência de filhos era uma realidade, mas também por conveniências morais. A permanência da mulher no século, a fim de cumprir as suas obrigações de progenitora, poderia colocar em perigo a sua castidade, sobretudo se esta fosse jovem e bela. Aconselhava-se, portanto, abraçar a religião àquelas cujas obrigações de mãe estavam satisfeitas e cujos proventos económicos asseguravam o seu sustento no convento¹²⁰.

¹¹⁹ Consulte-se BRAGA, Ana Maria dos Santos da Nóbrega de Oliveira – Notas para o estudo da mulher viúva em Portugal nos finais do Antigo Regime. *Revista de Ciências Históricas*. Porto: Universidade Portucalense. N.º 8 (1993). 124.

¹²⁰ Leia-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – Viúvas ideais, viúvas reais. Modelos comportamentais e solidão feminina (séculos XVI-XVII). *Faces de Eva*. N.º 1-2 (1999). 52, 64 e 70.

Estas mulheres protagonizaram, em inúmeros casos, o papel de fundadoras das próprias comunidades onde se recolhiam, cujo processo fundacional funcionava, igualmente, como catalisador da sua riqueza material¹²¹.

Não sabemos exactamente qual o período de permanência destas mulheres na clausura, pois as fontes não o revelam¹²². Sabemos, no entanto, que algumas delas demoraram-se naqueles espaços durante alguns anos. Tal convicção é expressa pela autorização da permanência na clausura do convento de Nossa Senhora dos Remédios de Catarina Quitéria, em 1788, pois a fonte refere que aquela “rezide ha alguns annos recolhida secular no sobredito Mosteiro”¹²³.

Os cenóbios acolhiam uma outra população, desta feita com o intuito de lhes ministrar os rudimentos da educação, sobretudo religiosa¹²⁴. Embora a permanência das educandas nos cenóbios pudesse ser temporária, pois poderia cessar assim que a sua educação estivesse completa e logo que chegasse o momento de contrair matrimónio, sabemos que algumas dessas meninas acabavam por abraçar a vida religiosa¹²⁵. Este facto explica-se, em parte, pelo momento do ingresso, correspondendo muitas vezes a um período de tenra idade destas crianças que, ao desconhecerem outros modelos de vida, acabavam por adoptar a clausura como ideal de vida. O poder de persuasão exercido nas frágeis consciências daquelas crianças terá determinado o seu futuro¹²⁶.

Creemos, no entanto, que uma outra fatia desta população ingressava na clausura como educanda, mas o seu destino como religiosas estava já traçado de antemão, até porque existiam outras instituições cujo propósito educativo se coadunava melhor com a permanência temporária

¹²¹ Consulte-se MORENO, Humberto Carlos Baquero – Mulher em religião em Portugal nos finais da Idade Média..., p. 633.

¹²² Maria Eugénia Matos Fernandes contabilizou o total de trinta e três anos relativamente ao período de permanência de duas seculares no convento de Santa Clara do Porto, no século XIX. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – Século e clausura no mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do século XIX. *Revista de História*. N.º 13 (1995). 161.

¹²³ ADB, *Gaveta das Cartas*, doc. 1239, não paginado

¹²⁴ Sobre a função educativa dos conventos consulte-se LAVRIN, Asunción – *Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica...*, p. 684.

¹²⁵ SOARES, Ivone da Paz – Rótulas conventuais de Braga setecentista..., p. 83.

¹²⁶ Sobre o poder da persuasão exercido no Antigo Regime sobre a mulher confira-se SÁNCHEZ LORA, José Luis – *Mujeres, conventos...*, p. 147.

das educandas no seu interior¹²⁷. Referimo-nos aos recolhimentos que além da função humanitária que a sua assistência prestava, revestia-se, ainda, de modalidades educativas¹²⁸. Esta convicção resulta do facto de conhecermos dois casos em que as educandas entraram na clausura do convento de Nossa Senhora dos Remédios porque “como não tem ainda idade para intrar no Noviciado, dezeja aestir com as Religiozas no coro, e mais actos de comunidade como edocanda do mesmo convento”¹²⁹.

Considerando que a profissão não teria lugar antes dos dezasseis anos, o tempo necessário até essa idade ser alcançada poderia ser passado nos claustros, sob o estatuto de educanda. Esta categoria que completava a panóplia da população existente nos conventos terá sido, portanto, aproveitada, em alguns casos, como mecanismo que apressava a entrada no convento, vendo-se a família livre do encargo de educar uma filha de acordo com os preceitos sociais e morais da época. A tenra idade com que muitas crianças conheciam aqueles espaços¹³⁰, facilitar-lhes-ia, em nosso entender, a adaptação aos rigores da vida em clausura, na medida em que a educação que recebiam era orientada segundo princípios da obediência e humildade. Neste arco temporal, as jovens aprendiam ainda a reprimir os seus instintos. A perda da consciência delas mesmas, associada à submissão a que estavam sujeitas na clausura, tê-las-á feito desejar o convento, vendo-se impossibilitadas de imaginarem outra vida¹³¹.

Não era suficiente, no entanto, a mera intenção dos pais ou dos tutores destas crianças em desejarem a sua clausura. O pedido deveria ser endereçado a Roma cujo parecer era remetido ao arcebispo, ainda que antes tivesse passado pelo crivo burocrático da coroa. Só então o prelado da diocese, ou o cabido em situações em que a diocese se encontrava sem arcebispo, informava a

¹²⁷ Por vezes, o convento era escolhido para albergar estas crianças porque nessas instituições viviam familiares suas que se podiam ocupar e acompanhar o seu quotidiano. Confira-se LORENZO PINAR, Francisco Javier – *Conventos femeninos y vida religiosa...*, p. 68.

¹²⁸ Leia-se a este propósito BELO, Maria Filomena Valente – Os recolhimentos femininos e a expansão..., p. 678. ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 47.

¹²⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, fl. 66.

¹³⁰ As *Constituições* prevêm a idade mínima de ingresso de 12 anos, embora admitam que pudessem ingressar crianças mais novas, ainda que nesse caso devessem estar sob a vigilância e condução de uma religiosa, não podendo ser a mestra das noviças. *CONSTITUIÇOENSS...*, p. 68.

¹³¹ Leia-se REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes...*, p. 237.

abadessa da possibilidade de aceitar a educanda. No entanto, a comunidade era chamada a pronunciar-se sobre o ingresso, sendo por isso realizada uma votação, à semelhança do que ocorria aquando da entrada de uma noviça. Através deste mecanismo, as religiosas demonstravam a intenção de receber ou de rejeitar a educanda¹³².

Durante esse período eram obrigadas “a sustentar-se a sua custa sem gravame algum da comunidade; e a guardar a moderação, e modestia nos vestidos, como devem cumprir as seculares, e educandas nas clauzuras Religiozas podendo ter duas creadas para lhe assistir”¹³³. Mais uma vez se procurava uniformizar os modos de actuação e as vivências de toda a população claustral, independentemente do estatuto de que cada uma gozava.

Desconhecemos a dimensão que estes fenómenos assumiam em relação às três instituições por nós estudadas, uma vez que as fontes apenas revelam quatro situações relativas à entrada de educandas na clausura, e todas elas referentes ao convento de Nossa Senhora dos Remédios.

1.2- O noviciado

O noviciado correspondia ao período imediatamente anterior à profissão, regra geral de um ano, em que a candidata a religiosa deveria aprender os rigores da vida em clausura, cujos princípios teria de conhecer desde que se apresentava ao escrutínio da comunidade aquando do seu ingresso¹³⁴, e os preceitos religiosos e morais que guiariam a sua conduta. Não obstante, casos houve em que esse período teve a duração de três anos, tal como ocorreu com Rosa Maria de S. Jerónimo, religiosa do convento de Nossa Senhora da Conceição. Entrou no convento com doze anos e cinco meses, em 1691, pelo que até perfazer os dezasseis anos que Trento instituiu,

¹³² “[...] mande logo tanger a capitulo por som de campa tangida na forma de seu antigo e aprovado custume, e estando nelle juntas todas as Religiozas lhes proporá em como Francisca Joanna filha legitima de Lourenço Guedes, e de sua molher alcançou Breve appostolico do Illustrissimo Senhor Nuncio para poder entrar e estar recolhida no dito convento a titulo de Educanda the chegar a idade de noviciar e professar para o que mandará votar por favas brancas, e pretas, e do numero que venser mandara passar uma certidam”. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, fl. 37.

¹³³ ADB, *Gaveta das Cartas*, doc. 1187, não paginado.

¹³⁴ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 68.

como sendo a idade a partir da qual se podia professar, cumpriu três anos e sete meses de noviciado.¹³⁵

Esses ensinamentos deveriam ser auxiliados e facilitados pelas acções das suas mestras “que lhes contara exemplos de Religiozas sagradas que tenham sido coroadas de gloria pellos merecimentos que tiverão na vida”¹³⁶, através das quais tinham contacto com os modelos comportamentais considerados virtuosos e desejáveis nas esposas de Cristo¹³⁷. Recebiam uma educação moral através da leitura de obras devotas, momento em que a doutrina católica tinha um lugar privilegiado, assim como a *Regra* e os estatutos da instituição em que professavam¹³⁸. No entanto, o trabalho intelectual constituía uma pequena parte do seu quotidiano, sendo o tempo restante ocupado na instrução relativa aos diversos cerimoniais religiosos que tinham lugar na clausura e aos trabalhos manuais que os diversos officios exigiam¹³⁹.

Desde cedo, portanto, se ensinavam às noviças os valores da obediência, moldando o seu carácter através da anulação dos seus desejos, instruindo-as num quotidiano de gestos estereotipados e de pensamentos devotos. Prevenia-se, portanto, a ocorrência de sentimentos sensuais e instintos carnis¹⁴⁰. Tratava-se de um período em que as noviças eram postas à prova, testando as suas virtudes e vocação. Este ciclo servia para testar a vocação da noviça, mas também para o convento atestar se a candidata a religiosa dignificaria a instituição ou não,

¹³⁵ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo Plantado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Cidade de Braga*. Lisboa: Oficina de Manoel Coelho Amado, 1766. p. 121-122.

¹³⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 19v.

¹³⁷ A leitura de vidas exemplares de santas e de virgens mártires fazia parte do programa pedagógico das religiosas do mosteiro de Santa Maria de Cós. Confira-se SOUSA, Cristina Maria André de Pina e GOMES, Saul António – *Intimidade e encanto...*, p. 122.

¹³⁸ Leia-se REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes...*, p. 62.

O noviciado dos irmãos terceiros bracarenses era igualmente marcado por um período de aprendizagem, nomeadamente da *Regra*. Leia-se MORAES, Juliana – *Viver em penitência: os irmãos terceiros franciscanos e as suas associações, Braga e São Paulo (1672-1822)*. Braga: Universidade do Minho, 2009. p. 219. Tese de doutoramento policopiada.

¹³⁹ Leia-se REYNES, Geneviève - *Couvents de femmes...*, p. 62.

¹⁴⁰ REYNES, Geneviève - *Couvents de femmes...*, p. 24-25 e 64.

podendo recusar a sua profissão se verificasse que a esta não respeitava os requisitos de uma esposa de Cristo¹⁴¹.

Antes do Concílio de Trento, existia um noviciado preparatório, que poderia ocorrer entre os seis e os oito anos, sendo o hábito envergado aos doze¹⁴². Com aquela reunião magna, o noviciado teria a duração de um ano, sendo a idade mínima admitida para a profissão os 16 anos¹⁴³, como já referimos.

O noviciado deveria decorrer num espaço físico diferente daquele onde se desenrolava a vida comunitária¹⁴⁴. Nesse espaço, apenas entrariam a mestra das noviças, a abadessa e a vigária. Qualquer outra religiosa necessitava de autorização da prelada para aí aceder¹⁴⁵.

Esta separação era exigida, antes de mais, devido à débil preparação que as noviças possuíam em matéria de religião e dos preceitos da *Regra* e das *Constituições*, evitando-se, desse modo, a ocorrência de situações menos conformes com os preceitos instituídos. Por outro lado, aconselhava-se que as noviças tivessem apenas contacto com religiosas cuja experiência de vida e valor das suas virtudes pudessem servir de modelos de conduta¹⁴⁶. Razão pela qual D. Rodrigo de Moura Teles determinou nos capítulos da visita realizada em 1723 ao convento de Nossa Senhora dos Remédios que nenhuma noviça tivesse como mestra uma freira com menos de “vinte annos de Religião, porque com a experiencia della a poderá melhor doutrinar, e ensinar a vida religioza”¹⁴⁷. Também neste particular convinha separar as aprendizes do restante grupo onde existiam, naturalmente, recém-professas e outras religiosas cuja conduta não seria de todo

¹⁴¹ As noviças podiam ser expulsas do cenóbio por não se adaptarem ao estilo de vida da clausura ou porque o relacionamento com as religiosas revelado durante o noviciado não garantia a manutenção da concórdia entre os elementos da comunidade. LORENZO PINAR, Francisco Javier – *Conventos femeninos y vida religiosa...*, p. 87-88.

¹⁴² Confira-se LEMOINE, Robert – Le monde des religieux. In LE BRAS, Gabriel; GAUDEMET, Jean (dir.) - *Histoire du Droit et des Institutions de L'Église en Occident*. Paris: Éditions Cujas, 1976.p. 254.

¹⁴³ Assim determinava o capítulo XV da sessão XXV do Concílio de Trento. REYCENDE, João Baptista – *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1786. p. 389.

¹⁴⁴ Leia-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira - *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 24.

¹⁴⁵ *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 69.

¹⁴⁶ *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 70. A propósito do perfil das mestras das noviças recorde-se o ponto 2.4 do capítulo 3.

¹⁴⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro, 19, fl. 114v.

aconselhável à presença de um espírito frágil, ainda por moldar. A comunhão dos espaços acontecia, excepcionalmente, durante os ofícios divinos e o refeitório¹⁴⁸.

Diariamente, as noviças admitiriam as suas culpas perante a sua mestra que, mediante a gravidade das mesmas, lhes aplicaria uma penitência ou aconselharia a leitura de determinado livro que tratasse de alguma oração ou dos “mysterios da Paixão de Christo nosso senhor”¹⁴⁹. Este exame de consciência diário visava, portanto, atalhar prontamente qualquer desvio de comportamento ou de pensamento das noviças em relação às regras a observar, garantindo uma maior disciplina das suas consciências e das suas vontades. Todo este empenho perscrutador do interior das futuras religiosas visava, naturalmente, o seu aperfeiçoamento espiritual e o aperfeiçoamento da sua autonomia no tocante à união espiritual com Deus. Procurava, ainda, inculcar-lhes, desde cedo, o sentido da obediência às regras e às prescrições morais¹⁵⁰. Ou seja, os conselhos ou as advertências que lhes eram dirigidas, faziam parte da sua aprendizagem em matéria de fortalecimento das suas virtudes. Estes ensinamentos serviriam de suporte à sua actuação para toda a sua vida terrena.

A assunção das culpas tinha lugar, igualmente, todas as segundas, quartas e sextas-feiras, no refeitório, perante a abadessa, constituindo mais um momento em que a prelada exaltava as virtudes que deveriam seguir¹⁵¹. A sua aprendizagem era fortemente marcada pela exortação à perfeição e pela condenação dos modelos vivenciais que transportavam do século para a clausura. O ano de noviciado pretendia, por isso, ser um momento de ruptura para as candidatas a religiosas que, dessa forma, se deveriam despir de todas as vivências, comportamentos e ideais formulados até então, e abraçar os novos preceitos que a vida em comunidade lhes impunha. A ritualização do seu quotidiano e a rotina dos procedimentos diários não podiam ser postos em causa pelo presenciar de outras atitudes, razão pela qual o espaço comunitário lhes era vedado,

¹⁴⁸ Consulte-se REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes...*, p. 59.

¹⁴⁹ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 72.

¹⁵⁰ Leia-se REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes...*, p. 65.

A propósito das aprendizagens que as noviças deveriam fazer confira-se LORENZO PINAR, Francisco Javier – *Conventos femeninos y vida religiosa...*, p. 85.

¹⁵¹ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 71-72.

onde não só as religiosas circulavam, mas também as seculares e toda a restante população conventual.

Este momento de ruptura não o seria integralmente para todas. Aquelas que já viviam no convento como educandas, por exemplo, naturalmente já se tinham familiarizado com o quotidiano claustral, ainda que o estatuto de noviça lhes trouxesse um maior rigor ao seu dia-dia¹⁵². Porém, as maiores dificuldades terão sido vividas pelas que deixaram a casa de seus pais ou parentes e ingressaram no noviciado. A preferência de acolhimento de meninas muito jovens pelos conventos pretendia assegurar, precisamente, a captação de vocações para a clausura, procurando suavizar a sua adaptação aos seus rigores num período em que as vivências mundanas das crianças ainda eram mais ténues¹⁵³.

Antes de professar, a noviça teria de dizer em voz alta no refeitório a doutrina cristã, procedendo-se, posteriormente, ao exame relativo às orações e à *Regra* que iria professar, bem como da sua vocação e do seu passado familiar¹⁵⁴. Depois de a comunidade ser informada dos conhecimentos da noviça, procederia à sua profissão, caso demonstrasse o domínio dos conhecimentos exigidos ou, se assim não acontecesse, prolongar-se-ia o seu noviciado¹⁵⁵. O noviciado era, portanto, um momento importante de aprendizagem, findo o qual, se esta não estivesse verdadeiramente solidificada, dever-se-ia prolongar até que esses conhecimentos estivessem verdadeiramente adquiridos.

Não eram só os conhecimentos que eram avaliados, mas toda a sua conduta. Aliás, segundo as *Constituições*¹⁵⁶ do convento de Nossa Senhora da Penha de França, a profissão só deveria ser realizada pelas noviças que demonstrassem cabalmente o exercício das virtudes de uma futura religiosa e se essa profissão constituísse um ganho espiritual para o cenóbio. Essa preocupação com o perfil do futuro membro determinava que a vida da noviça fosse sujeita a exame pela

¹⁵² A propósito das diferenças entre as vivências das educandas e das noviças veja-se REYNES, Geneviève - *Couvents de femmes...*, p. 62.

¹⁵³ As razões que motivavam a recepção de crianças nos conventos foram referidas por REYNES, Geneviève - *Couvents de femmes...*, p. 21.

¹⁵⁴ Consulte-se a este propósito REYNES, Geneviève - *Couvents de femmes...*, p. 59.

¹⁵⁵ Estas disposições encontram-se plasmadas nas *CONSTITUIÇÕES...*, p. 71.

¹⁵⁶ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 10.

comunidade duas vezes durante o ano de noviciado¹⁵⁷. Se em qualquer um destes exames a noviça não obtivesse a maioria dos votos, era expulsa do convento, sem poder lá voltar, por não ser considerada um exemplo de vida para a comunidade¹⁵⁸. Em França, nas instituições cuja disciplina se mostrava mais rigorosa, a adaptação da noviça à disciplina e à vida imposta na instituição, bem como a sua resistência física e moral, também eram avaliadas antes de se proceder à sua profissão¹⁵⁹.

As noviças estavam, portanto, debaixo de uma apertada pressão relativamente à sua conduta e à sua capacidade de, em pouco tempo, largar todos os hábitos e comportamentos que pudessem denunciar a sua ligação ao século.

1.3- A profissão

A profissão selava o compromisso entre a religiosa e o convento, as autoridades religiosas e, em última instância, com o seu esposo divino.

Este acto solene, materializado pela imposição do hábito religioso, só podia acontecer quando as condições referentes ao dote, ao noviciado e à idade estivessem cumpridas¹⁶⁰. Neste sentido, a profissão demonstrava que a candidata reunia as condições exigidas pela *Regra* e pelas autoridades eclesiásticas, significando que durante esse período cumprira os objectivos relacionados com a aprendizagem das normas da clausura e das demais obrigações que a vida em religião obrigava, nomeadamente a assistência e o empenho durante os ofícios divinos, bem como a aceitação de um conjunto de princípios que a admissão dos votos obrigava. A entrada na

¹⁵⁷ As noviças eram, ainda, sujeitas a um conjunto de perguntas que procuravam avaliar o seu percurso enquanto secular, nomeadamente se era filha legítima e se era limpa de sangue. TORRES SÁNCHEZ, Concha – *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII. Dominicas y carmelitas descalzas*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991. p. 65.

¹⁵⁸ Os momentos em que as candidatas deveriam ser objecto de exame estão definidos nas *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 13.

¹⁵⁹ Leia-se REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes...*, p. 70.

¹⁶⁰ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 71. A partir de 1768, em França, as religiosas só podiam assumir os votos a partir dos 18 anos. Confira-se a este propósito REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes...*, p. 41.

religião representava o crescimento do corpo místico e humano dedicado à contemplação, pelo que este acto solene acarretaria responsabilidades para com os demais elementos que viviam na clausura, na medida em que a desonra de um dos seus elementos acarretava o desmerecimento social de toda a comunidade. O zelo e a dedicação espiritual do novo membro dignificavam aquele mesmo corpo, tantas vezes conhecido na comunidade envolvente pelas qualidades e virtudes desta ou daquela religiosa¹⁶¹. Era, portanto, do empenho de cada religiosa que resultava a união espiritual de todas, bem como a normalidade do seu quotidiano, perturbado, por vezes, pelos excessos de alguns dos seus membros¹⁶². Excessos que, por vezes, poderiam resultar da contrariedade que a profissão representou para a religiosa, pois sabemos em quem alguns casos as profissões foram forçadas pelos parentes¹⁶³.

Este compromisso era igualmente materializado pela necessidade da entrega do dote, sem o qual a profissão não poderia ter lugar. A professa estreitava as suas relações com as restantes religiosas através da entrega de uma soma monetária que a fazia igualmente beneficiária de todos os proventos que a comunidade representava não só a nível material, mas também espiritual. O novo elemento da clausura constituía, portanto, um crescimento respeitante à solidificação do seu sistema financeiro, podendo representar um avanço na constituição do seu património imóvel, bem como na construção material do próprio convento¹⁶⁴. Quando essa soma monetária não era imediatamente satisfeita, os dotadores obrigavam-se a pagar os alimentos enquanto não satisfizessem essa imposição ou, noutras situações, a religiosa beneficiaria apenas de “meia reção”¹⁶⁵.

¹⁶¹ Desenvolveremos mais adiante a auréola de santidade que encobriu o convento de Nossa Senhora da Conceição, a partir das manifestações de santidade de uma das suas religiosas.

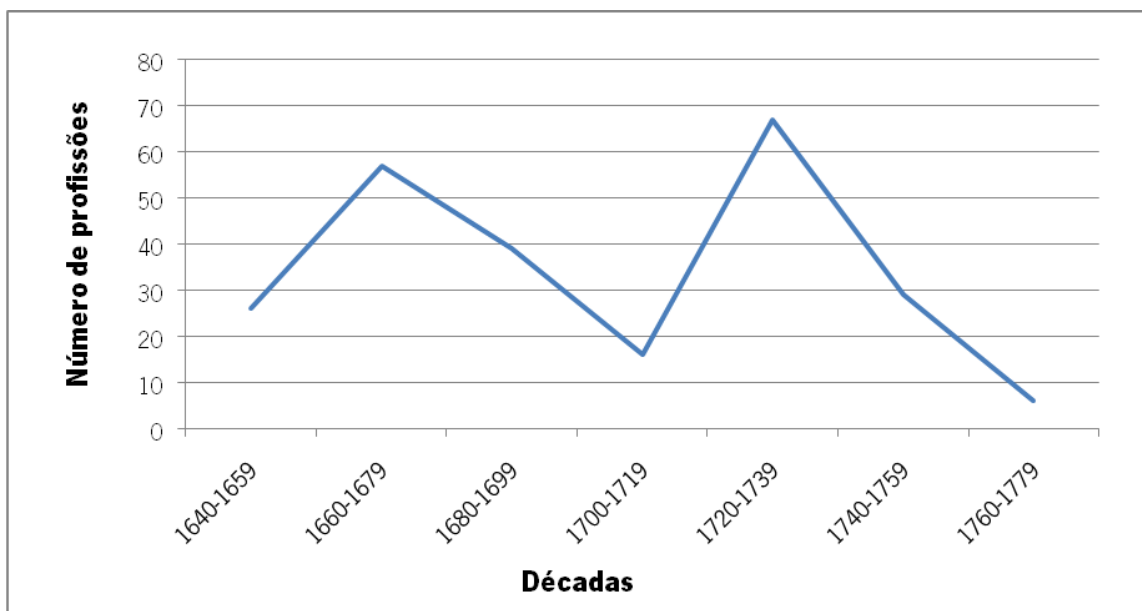
¹⁶² Este assunto será analisado no momento em que se analisarão as questões relacionadas com a fuga à norma.

¹⁶³ Leia-se para esta matéria LORENZO PINAR, Francisco Javier – *Conventos femeninos y vida religiosa...*, p. 68-69.

¹⁶⁴ Como vimos anteriormente, por vezes as candidatas a religiosas contribuíam com somas monetária que permitiam realizar determinadas obras na clausura, nomeadamente a construção da sua própria cela.

¹⁶⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão das Freiras*, F- 132, fl. 27v.

Gráfico 18 – Profissões realizadas no convento dos Remédios (1640-1779)



Fonte: ADB, *Livro dos assentos que se fazem em capitulos e da entrada e profissão de freiras*, F-131 e F- 132.

Como se depreende da análise do gráfico 18, o ritmo das profissões no convento dos Remédios sofreu grandes oscilações, sendo os períodos de 1660-1670 e de 1720 a 1739 aqueles que registaram números mais elevados. Esta variação pode explicar-se não só por razões económicas, mas também por questões demográficas. A variação dos quantitativos humanos dentro da instituição podia influenciar a captação de novas vocações, na medida em que a morte de algumas religiosas professoras abria caminho a novas profissões. Por outro lado, a discrepância entre as mulheres disponíveis para contraírem casamento e a existência de homens disponíveis do mesmo estrato social também podiam constituir motivos suficientes para fazer aumentar ou diminuir o número de professoras.

A nível espiritual, a profissão permitia capitalizar benesses que de outro modo lhes estavam coarctadas, pois por este mecanismo a freira tornava-se elemento de um grupo restrito e privilegiado, formando as esposas de Cristo, de quem se esperavam todos os cuidados necessários à sua alma, representando a sua morte para o mundo¹⁶⁶. A abadessa do convento de Nossa Senhora dos Remédios, em data por nós desconhecida, ainda que dentro do seu triénio (1690-1693), solicitou a permissão da realização da profissão de uma noviça que estivesse “no

¹⁶⁶ Confira-se REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes...*, p. 71.

artigo da morte”¹⁶⁷. Desconhecemos a quem essa suplica foi dirigida, bem como se a mesma foi deferida ou não. Importa realçar, no entanto, que a preocupação em professar uma noviça que estivesse prestes a deixar o mundo terreno se prendia com a necessidade de lhe facultar “as graças indulgencias e júbilos, que gozão as mais Religiozas já professas”¹⁶⁸. No entanto, a prelada alertou para o inconveniente que tais situações causavam ao convento, uma vez que a profissão feita com urgência não dava lugar ao pagamento do dote. O que nos parece evidente nesta súplica é o carácter salvífico que se pretende atribuir à profissão enquanto mecanismo de fruição de benesses espirituais, inacessíveis à maior parte dos mortais. Ser esposa de Cristo acarretaria um estatuto espiritual distinto que diferenciava as religiosas da restante comunidade humana e as tornava seres eleitos para o paraíso celestial.

As autoridades eclesiásticas tomavam parte deste compromisso. Doravante, a religiosa estava sob a sua alçada, como, aliás, já estava desde o momento da sua entrada no noviciado, embora a profissão selasse definitivamente essa dependência. Esta desenhava-se através do cumprimento da *Regra* e das *Constituições* observadas na clausura. As suas determinações tornavam-se objecto de fiscalização aquando das visitas feitas pelos prelados ou pelos seus delegados àqueles espaços. O cumprimento desses preceitos garantia a manutenção de uma ordem social vertical que a Igreja preconizava. Razão pela qual os prelados diocesanos vigiavam de perto o seu cumprimento, cujo desvio acarretava, necessariamente, preocupações, na medida em que podiam colocar em causa a moral social estabelecida. A freira representava, portanto, um dos mecanismos de manutenção de uma ordem de valores comungados por uma sociedade fortemente vigilante quanto ao seu respeito e cumprimento. Neste âmbito, o compromisso assumido pela profissão era-o, igualmente, contraído com a sociedade, que perfilhava e defendia essa ordem social estabelecida.

Um último compromisso, mas não menos importante, era estabelecido com Cristo. Embora devesse figurar em primeiro plano, pois a clausura era um lugar de dedicação a Deus, sabemos que nem sempre foi esse o motivo que a justificou. Houve situações em que esse compromisso

¹⁶⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do Convento*, Ms. N.º 856, fl. 172v.

¹⁶⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do Convento*, Ms. N.º 856, fl. 172v.

com Deus era materializado pelo recebimento e uso de uma aliança por parte da religiosa que a tornava sua esposa¹⁶⁹. O anel significava o compromisso assumido, bem como o estado civil de quem o usava.

Porém, independentemente das razões que as levaram para os conventos, a dedicação divina deveria ocupar o seu quotidiano nos diferentes momentos do dia e da noite. Esta relação estreita que cada uma deveria manter com o ente divino assumia os momentos de maior alcance durante a oração e os ofícios divinos, ainda que nos outros momentos Ele devesse ocupar os seus pensamentos para que os actos destas mulheres fossem guiados segundo a sua vontade. Era essa união estreita que a tornava um elemento privilegiado entre os crentes. Todavia, a religiosa não devia mostrar tal convencimento, pois essa assunção demonstraria falta de humildade e imprudência que a poderiam afastar do seu esposo, caso considerasse que esse estatuto, por si só, a salvaria das penas do Inferno.

Após o término do noviciado e satisfeitas todas as exigências solicitadas, a noviça era sujeita ao escrutínio da comunidade que se pronunciava a favor ou contra a sua profissão. Posteriormente, e se aprovada pelas religiosas, era submetida a um questionário por parte do prelado, ou um delegado seu, ou ainda de um membro do cabido nos períodos de *Sé Vacante*. Neste último caso, e no que respeita aos conventos em estudo, que estavam isentos da jurisdição do cabido na ausência do prelado, as comunidades recorriam ao nuncio apostólico embora, como já ficou expresso anteriormente, se registassem situações em que os membros do cabido presidiram esse “exame”.

Desconhecemos qualquer documento relativo a esta “prova” nos conventos estudados, pelo que as perguntas que lhes eram feitas ficam também por identificar. Porém, conhecemos o teor do “exame” feito às beneditinas do convento de S. Bento de Barcelos, do qual consta um conjunto de questões que procuravam averiguar o seu nome, a filiação, a naturalidade, a idade, se era de livre vontade que professava, se tinha entendido as regras e os rigores da clausura, se tinha feito promessa de casamento antes de entrar no cenóbio e se tinha bens para testar¹⁷⁰.

Entendemos que as nossas religiosas seriam sujeitas ao mesmo interrogatório, uma vez que o princípio da profissão e da clausura fora estabelecido pela Igreja, sendo, por isso, comum às

¹⁶⁹ Confira-se CAEIRO, Maria Margarida castro Neves Mascarenhas – *As Clarissas em Portugal...*, p. 276.

¹⁷⁰ Veja-se SILVA, Ricardo – *Os caminhos da devoção...*, p. 571.

diferentes ordens monásticas. Como pudemos constatar, as questões formuladas procuravam averiguar se as condições das *Constituições* relativamente às situações de acesso aos conventos eram respeitadas.

Esta “prova” era, no entanto, precedida de um inquérito dirigido à abadessa e outro à mestra das noviças. O primeiro indagava acerca do cumprimento das obrigações financeiras a que a noviça estava obrigada a satisfazer, e o segundo procurava saber se esta tinha terminado o seu ano de noviciado e seguido os ditames da *Regra*. Procurava-se, ainda, saber se tinha dado provas de que seria boa religiosa.

A averiguação de todos os trâmites necessários desde o noviciado até à profissão tinha lugar neste momento, altura em que a hierarquia eclesiástica se certificava se os mesmos foram respeitados pelas responsáveis das instituições. Só o cumprimento desses requisitos permitia que o prelado, um delegado seu ou o núncio, no caso da vacância da Sé, desse autorização à abadessa para proceder à profissão da noviça.

1.3.1- A imposição do hábito

As cerimónias da imposição do hábito religioso determinavam, num primeiro momento, a entrada da candidata no noviciado e, num segundo momento, o ingresso definitivo da noviça na religião. A primeira decorria na ocasião em que a noviça entrava na clausura e se preparava para um período de provação e de aprendizagem da vida religiosa. O segundo marcava a sua entrada definitiva na religião.

A documentação relativa ao cerimonial que se deveria observar no convento de Nossa Senhora da Penha de França permite-nos conhecer a idealização desses dois actos solenes tão marcantes na vida de uma instituição religiosa, cuja análise permite analisar os contornos que os mesmos assumiam. Tentaremos, ainda, compreender a sua importância em termos religiosos e sociais, através da análise dos diversos momentos que constituíam o ritual.

Um conjunto de gestos e acções procuravam purificar a noviça antes da sua entrada na clausura, bem como certificar-se da verdadeira vontade de nela ingressar. Esta cerimónia pretendia, portanto, legitimar o compromisso da candidata com a comunidade e com Deus,

comprometimento que se previa que fosse assistido por todo o grupo de religiosas, pelos eclesiásticos que presidiam à cerimónia, bem como pelos seus familiares. O ritual desenvolvido¹⁷¹ tratava-se de uma mera formalidade que visava dar um carácter solene ao acto empreendido, uma vez que a hipotética provação que a noviça teria de sofrer para mostrar a sua verdadeira vocação decorreria durante o ano de noviciado¹⁷².

Dignificar a assunção do compromisso seria outro dos objectivos da cerimónia que, deste modo, se desenrolava de forma transparente, demonstrando a todos os presentes que era assumido pela candidata livremente. Para o efeito, deveria fazer alguns pedidos à abadessa e responder a algumas questões, de forma a selar esse comprometimento pessoal.

Após a sua presença da igreja do convento, onde lhe era lançada água benta, a candidata a freira deveria rezar ao Santíssimo Sacramento e a Nossa Senhora. Estes dois primeiros actos procuravam não só purificar a candidata, através da bênção, mas também iniciar a relação estreita que doravante deveria manter com a corte celestial. Seguidamente, era conduzida à porta da clausura pela sua “Madrinha, ou condutora”¹⁷³, acompanhada pelos “convidados e parentes, e o Padre confessor com os mais Ministros”¹⁷⁴. A este conjunto de participantes juntar-se-iam as religiosas do convento.

Na porta da clausura tinha lugar o primeiro acto simbólico que pretendia demonstrar a vontade da candidata em noviciar. Esta deveria bater à porta do convento pedindo que lhe abrissem “as portas da justiça”¹⁷⁵.

¹⁷¹ O noviciado dos irmãos terceiros era igualmente um momento ritualizado que procurava revelar a hierarquia existente na instituição. Leia-se MORAES, Juliana - *Viver em penitência...*, p. 216.

¹⁷² Houve situações em que esta cerimónia assumiu alguma magnificência que, segundo Ivone da Paz Soares, deve ser interpretada no contexto do sentido do espectáculo que o barroco procurou desenvolver. Confira-se SOARES, Ivone da Paz – O *dever ser* e o *ser* nas comunidades religiosas setecentistas bracarenses. *Noroeste. Revista de História*. N.º 2 (2006). 712.

¹⁷³ Desconhecemos quem desempenharia tal papel. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Tratado cerimonial que hão de observar na Profissão das Noviças*, Ms. N.º 47, fl. 2.

¹⁷⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Tratado cerimonial que hão de observar na Profissão das Noviças*, Ms. N.º 47, fl. 2v.

¹⁷⁵ *Aperite mihi portas justitia*. Abram para mim as portas da justiça. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Tratado cerimonial que hão de observar na Profissão das Noviças*, Ms. N.º 47, fl. 4.

Perante essa súplica, dever-se-ia rodar uma das voltas da fechadura da porta. Repetiam-se as mesmas palavras e o mesmo acto perante as quais se rodaria mais uma volta da fechadura. À terceira pancada, a noviça pediria que lhe abrissem as “portas da justiça”, pois nelas entraria uma seguidora de Deus¹⁷⁶. Abrir-se-ia a porta, finalmente. Neste momento, a abadessa comunicava à noviça que por aquela porta apenas entravam os justos¹⁷⁷.

Como se depreende do ritual, a noviça assumia perante a assistência a vontade em ingressar na clausura. Por outro lado, e tendo em conta o discurso proferido pelas interlocutoras, constata-se que a clausura era um espaço reservado aos “justos”, ou seja, àqueles que seguiam a verdadeira fé que se consubstanciava no seguimento dos princípios da Igreja Católica. Este ritual demonstra ainda a dificuldade em aceder à clausura, provando que nela entravam somente as que demonstravam persistência e vontade, pois era necessário bater três vezes para que a porta se abrisse.

Uma vez na clausura, a noviça era sujeita a uma série de perguntas que um dos sacerdotes presentes lhe fazia, procurando inteirar-se da intenção que a levava à vida contemplativa, se era cristã, se tinha compromisso matrimonial no século, se era saudável e se devia alguma coisa ou tinha algumas contas a dar. Por último, procurava assegurar-se se a noviça estava pronta para “sofrer os trabalhos, e asperezas da Religião”¹⁷⁸. Este questionário ia ao encontro dos preceitos que as *Constituições* que se observavam naquela instituição determinavam quanto aos requisitos de admissão. Este acto procurava, portanto, constituir uma prova da legitimidade de acesso das noviças à clausura, através da observação do respeito pelas determinações impostas.

A noviça deveria responder afirmativa ou negativamente às questões, de modo a dar a entender que era merecedora do lugar que lhe estava destinado. A única questão que possibilitava

¹⁷⁶ *Aperite mihi portas justitia ingressa in eas confitebor Domino*. Abram para mim as portas da justiça pois entra nela uma seguidora de Deus. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Tratado cerimonial que hão de observar na Profissão das Noviças*, Ms. N.º 47, fls. 4 e 4v.

¹⁷⁷ *Hec porta Domini justii intrabant in eam*. Nesta porta do Senhor apenas entram os justos. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Tratado cerimonial que hão de observar na Profissão das Noviças*, Ms. N.º 47, fl. 4v.

¹⁷⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Tratado cerimonial que hão de observar na Profissão das Noviças*, Ms. N.º 47, fl. 5v.

uma resposta que fugia à dualidade de monossílabos afirmativos ou negativos, era a primeira. Nela, a candidata deveria afirmar que procurava “seguir Cristo e levar a Sua Cruz”¹⁷⁹.

Não resultando impedimento algum, a noviça entrava na clausura, recebendo da abadessa uma imagem de Cristo. Este facto parece marcar o início de um compromisso com aquele que estava representado na imagem, dando a conhecer à noviça o futuro esposo. Era a apresentação do seu futuro marido. Depois de o ter em mãos, a noviça beijava o crucifixo, materializando a intenção de, futuramente, se unir a ele. Seguidamente, de tocha nas mãos, a noviça integrava uma procissão que a levaria ao coro e com isto fechava-se a porta da clausura.

Embora a fonte não revele os momentos que seriam assistidos pelos familiares, presumimos que a sua presença terminava com este acto cerimonial. Pois o fecho da porta do convento deveria representar a clausura da comunidade.

Do coro, as religiosas seguiriam para a igreja onde um dos sacerdotes benzia o hábito, escapulário e cordão, após o qual a noviça proferiria a confissão em latim, ou em português, se não dominasse aquela língua. Após estes actos, cerravam-se as cortinas do coro e os sacerdotes e demais ministros terminavam a sua participação.

O seguimento do cerimonial contava, a partir deste momento, apenas com o grupo das religiosas. Era então que se procedia ao despojar de todas as marcas que a noviça pudesse trazer do século, cortando-se-lhe o cabelo¹⁸⁰ e impondo-lhe o hábito pelas mãos da abadessa, previamente benzido pelo sacerdote. A nova indumentária que a noviça recebia marcava a fuga à vida secular e a pertença e integração na comunidade cujos princípios passava a comungar. A uniformização do vestuário anulava a individualidade que as roupas seculares conferiam, colocando cada uma das religiosas numa posição de anonimato.

O hábito promovia a igualdade entre os membros da comunidade e, dessa forma, procurava-se combater a vaidade. A destituição de qualquer particularidade que as roupas seculares pudessem representar actuava como forma disciplinadora do convento, impedindo que as

¹⁷⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Tratado cerimonial que hão de observar na Profissão das Noviças*, Ms. N.º 47, fl. 4v.

¹⁸⁰ O corte de cabelo significava o início do cativo e indicava que a monja se fazia escrava do rei do céu, Jesus Cristo. Consulte-se LORENZO PINAR, Francisco Javier – *Conventos femeninos y vida religiosa...*, p. 84.

diferenças entre os seus membros fossem visíveis, nomeadamente, através do vestuário¹⁸¹. Anulavam-se, de facto, as diferenças sociais existentes na vida secular, que materializavam os estatutos sociais e económicos distintos¹⁸².

A cerimónia terminava com a noviça a beijar a mão à abadessa e à vigária. Posteriormente, esta era levada pela mestra das noviças “a dar a paz às mais Religiozas”¹⁸³. O novo elemento da comunidade aceitava, deste modo, a autoridade das duas principais figuras da hierarquia conventual.

Os diversos momentos eram pontuados com inúmeras orações e cânticos, solenizando o acto e, ao mesmo tempo, louvando a Deus que, deste modo, recebia mais um elemento numa comunidade inteiramente dedicada à sua devoção.

A segunda cerimónia a que nos referimos anteriormente tratava-se da profissão das noviças. Era o culminar de um processo de aprendizagem em que a capacidade da noviça em aguentar a vida em clausura era posta à prova representando, portanto, esse acto, o sucesso do seu percurso.

A cerimónia da profissão iniciava-se com a realização de uma missa, finda a qual o sacerdote benzeria a noviça e a submeteria a um questionário a partir do qual procurava saber o que pretendia a noviça, se tinha conhecimento suficiente do acto que estava a realizar, se professava de livre vontade, se estava determinada a aceitar perpetuamente o estado de religiosa, se tinha a idade mínima exigida para professar e se queria mais tempo para amadurecer a sua decisão.

À semelhança do que acontecia com o questionário do noviciado, à excepção da primeira questão, à qual a noviça respondia que procurava consagrar-se a Jesus Cristo, as restantes resumiam-se a monossílabos afirmativos e negativos, conforme as questões, levando-a a responder de acordo com o que seria esperável.

¹⁸¹ JESUS, Elisabete Maria Soares de – *Poder, caridade e honra. o Recolhimento do Anjo do Porto (1672-1800)*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2006. p. 89. Dissertação de mestrado policopiada.

¹⁸² Sobre a importância do hábito leia-se FRASCHINA, Alicia – *Primeros espacios de religiosidad femenina en el Buenos Aires colonial: 1640-1715*. In VIFORCOS MARINAS, Maria Isabel e LORETO LÓPEZ, Rosalva (coords.) – *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León: Universidad de León / Universidad Autónoma de Puebla, 2007. p. 324-325.

¹⁸³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Tratado cerimonial que hão de observar na Profissão das Noviças*, Ms. N.º 47, fl. 23.

Importa realçar que mais uma vez o questionário que precedia a profissão procurava certificar se os compromissos estabelecidos nas *Constituições* eram respeitados, ainda que se tratasse, mais uma vez, de uma mera formalidade se pensarmos que muitas vezes a vida religiosa foi imposta às mulheres sem que elas tivessem oportunidade de escolher outra solução. Porém, este “exame” procura imiscui-las na assunção de um compromisso que embora tenha sido determinado por terceiros, era a noviça que o deveria selar. Um outro facto que se depreende deste questionário prende-se com a possibilidade de dilatar o noviciado por mais tempo, de modo a que a noviça pudesse amadurecer a sua decisão. Portanto, teoricamente, este processo assegurava uma série de condições a estas mulheres para que pudessem escolher livre e conscientemente a vida religiosa. Sabemos que na prática nem sempre assim se passou. Porém, e de acordo com as directrizes de Trento, só as verdadeiras vocações deveriam ser aceites na clausura, pois a ida de muitas mulheres para os conventos sem a necessária convicção da vida conventual estivera na origem do relaxamento dos costumes que motivara a reforma das ordens religiosas empreendida nos séculos XV e XVI.

Se o comprometimento da noviça até ao momento se prendeu com questões formais relacionadas com a observância dos preceitos constantes nas *Constituições*, chegava o momento de aceitar a *Regra* propriamente dita que a comunidade seguia. Para o efeito, a abadessa questionava a noviça relativamente ao comprometimento da defesa da “Imaculada Conceição da Virgem Maria May de Deos”¹⁸⁴, ao que a noviça responderia “juro, e prometo de a defender e confessar athe dar o sangue das veyas”¹⁸⁵.

De observância concepcionista, as professoras deveriam aceitar o ideal de vida da Virgem, o qual deveria nortear os seus actos e pensamentos. Por esta razão, deveriam comprometer-se a defendê-la, ou seja, seguir o seu exemplo.

Chegado a este momento, era a altura de professar os votos solenes:

¹⁸⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Tratado ceremonial que hão de observar na Profissão das Noviças*, Ms. N.º 47, fl. 8v.

¹⁸⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Tratado ceremonial que hão de observar na Profissão das Noviças*, Ms. N.º 47, fl. 8v.

“Eu por amor e serviço de nosso Senhor, e da Virgem Santissima da Conceição faço voto, e prometo a Deos, e a bem aventurada Virgem MARIA e a todos os santos, e a ti Madre de viver todo o tempo de minha vida em obediencia, sem proprio, e em castidade, e em perpetuo encerramento conforme a Regra pelo Senhor Papa a nossa ordem concedida, e confirmada com as mitigações”¹⁸⁶.

A abadessa responderia:

“Eu da parte de Deos segundo a sua inviolavel promessa, se estas couzas guardares vos prometo a vida eterna em nome do Padre, e do Filho e do Espírito Santo”¹⁸⁷.

Selava-se assim o compromisso entre a nova professa e a comunidade na pessoa da abadessa que lhe prometia a salvação da alma caso respeitasse os votos anteriormente assumidos cuja materialização era assinalada com a mudança do véu que o pároco deveria fazer.

O novo elemento da comunidade deveria, então, principiar por mostrar reverência perante a comunidade dando “a pax as Religiozas principiando pela Madre Abbadeça Vigaria e Mestra e dipois as mais Religiozas”¹⁸⁸.

A cerimónia terminava com a exortação dirigida pelo pároco à professa relativa à “perseverança athe o fim¹⁸⁹” e entregava-a aos cuidados da abadessa.

Os cerimoniais seguidos nestas ocasiões variavam segundo a Ordem, embora seja possível detectar aspectos semelhantes. Os rituais relacionados com a assunção pessoal da noviça do compromisso da clausura, bem como a separação do século e o recebimento do hábito foram aspectos comuns às diversas modalidades cerimoniais¹⁹⁰.

¹⁸⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Tratado ceremonial que hão de observar na Profissão das Noviças*, Ms. N.º 47, fl. 9v.

¹⁸⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Tratado ceremonial que hão de observar na Profissão das Noviças*, Ms. N.º 47, fl. 10.

¹⁸⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Tratado ceremonial que hão de observar na Profissão das Noviças*, Ms. N.º 47, fl.21.

¹⁸⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Tratado ceremonial que hão de observar na Profissão das Noviças*, Ms. N.º 47, fl. 24.

¹⁹⁰ Leia-se REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes...*, p. 60-61.

À semelhança do que ocorrera com a cerimónia do noviciado, também a da profissão contava com cânticos e orações que separavam os diferentes actos do ritual, nomeadamente quando estes se desenrolavam em espaços distintos, momentos em que o percurso entre esses espaços se preenchia com diversas ladainhas.

2- Os votos solenes

A assunção dos votos materializava o compromisso matrimonial com Deus. O comprometimento perante o seguimento desses ideais facilitaria a vida no interior do convento e consubstanciaria o respeito pela *Regra* que cada instituto seguia. Os seus princípios orientavam as religiosas no caminho da perfeição que o seu estado exigia¹⁹¹.

Castidade, pobreza e obediência surgiram separadamente neste caminho longo que foi a implantação do monaquismo feminino, tendo como origem os primeiros grupos de ascetas que impuseram a continência. O eremitismo pugnou pela pobreza e, finalmente, o cenobitismo impôs a obediência. A sua imposição legal justificou-se pela necessidade de enquadrar institucionalmente os grupos de mulheres devotas que se reuniam em comunidades, adoptando uma vida monástica sem proferirem votos, as *beguinhas*¹⁹².

2.1- Obediência

A obediência impunha-se na clausura, antes de mais, por ser habitada por mulheres e por os conventos serem instituições com relações hierarquizadas. Todas as condições que este género assumiu, como todos os espaços que ocupou na Europa Ocidental, fizeram da mulher um ser obediente, sem vontade nem desejos.

¹⁹¹ ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 197.

¹⁹² Consulte-se para esta matéria CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *As Clarissas em Portugal...*, p. 263.

Se casada, deveria obedecer ao marido. Enquanto solteira obedeceria aos pais ou aos irmãos, na ausência daqueles. Na clausura, obedeceria a Cristo. Neste particular, este voto assume uma grande relevância, na medida em que determinava a entrega total a Deus, oferecendo a sua vontade¹⁹³, constituindo-se como a guardiã das demais virtudes pela interiorização da autoridade e da hierarquia da Igreja¹⁹⁴. Este dever estruturava, portanto, o cumprimento das demais obrigações que estava obrigada a seguir¹⁹⁵.

Esse preceito também era devido aos prelados ou aos provinciais da ordem, representados quotidianamente pela abadessa que personificava o poder masculino exterior ao convento, através da imposição do cumprimento das *Regras* e das *Constituições* elaboradas por aqueles¹⁹⁶. Os prelados e os provinciais eram objecto de reverência de todo o convento, nomeadamente em dois momentos bem demarcados do seu quotidiano: na altura da realização das eleições das abadessas e aquando das visitas efectuadas à clausura.

No primeiro destes actos, a presença destes elementos procurava assegurar o decorrer das eleições de forma serena e sem irregularidades. Essa preocupação justifica-se pelo facto de constituir um momento em que toda a comunidade era chamada a pronunciar-se sobre os seus próprios destinos sendo, por isso, propício a desentendimentos e querelas, quando não se assistia a acesas disputas, entre os diversos partidos que se constituíam na clausura. É a natureza participativa do momento que exige a presença de alguém do exterior, numa altura em que a passagem de testemunho da abadessa cessante à nova eleita poderia fragilizar o poder daquela para disciplinar, caso a divisão entre os seus membros ocorresse. Fragilidade que poderia ser provocada e aproveitada para fazer eleger a candidata que representava o grupo maioritário.

Uma outra explicação reside no facto de ser um dos poucos momentos em que o cenóbio gozava de uma relativa liberdade e autonomia em relação à condução dos seus destinos. A

¹⁹³ Veja-se GANDELEMAN, Luciana – *Mulheres para um império...*, p. 244-245.

¹⁹⁴ Leia-se para este assunto ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 199. LORETO LÓPEZ, Rosalva – *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. México: Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2000. p. 146.

¹⁹⁵ Nos recolhimentos, cuja organização se assemelhava à dos conventos, a obediência surgia como o primeiro dever a ser observado, tal como constatou Luciana Gandleman para o recolhimento do Rio de Janeiro. GANDELEMAN Luciana – *Mulheres para um império...*, p. 246.

¹⁹⁶ Leia-se a este propósito LORETO LÓPEZ, Rosalva – *Los conventos femeninos...*, p. 146.

presença do prelado ou do provincial poderia refrear esses sentimentos que assolariam algumas das religiosas que, desse modo, se viam impedidas de orientar o governo daquelas instituições como forma de manifestação da sua emancipação.

Quanto às visitas, elas constituíam um mecanismo disciplinador¹⁹⁷. A verificação do cumprimento da *Regra* visava persuadir qualquer religiosa a desviar-se do caminho que lhe fora traçado e, quando tal fosse detectado, serviria como arma de admoestação e de condução do caminho a seguir. As visitas funcionavam, portanto, como momentos de imposição de uma autoridade exterior e lembrava os seus membros que a obediência que lhes era devida poderia ser cobrada quando o seu respeito não fosse observado. Porém, estes momentos não constituíam apenas um carácter punitivo. Aliás, a sua função seria precisamente a de orientar as religiosas a partir de um modelo de conduta que visava a comunhão dos princípios cristãos. O seu carácter formativo deixa transparecer a superioridade daqueles elementos relativamente à condução das suas almas.

As entidades eclesiásticas procuravam garantir a ordem, o respeito e os valores plasmados nos princípios orientadores destas instituições que, no seu entender, seriam os que melhor convinham àquele género e que, no fundo, modelavam a imagem de uma sociedade fortemente hierarquizada e regulada por práticas e obrigações destinadas a diferentes grupos.

Naturalmente que a obediência era igualmente necessária. A sua falta acarretaria problemas de manutenção de um ambiente consentâneo com a vida contemplativa. Aliás, a sua observância assegurava a união e a ordem na instituição¹⁹⁸. A convivência de um alargado número de mulheres no mesmo espaço necessitava do estabelecimento de uma hierarquia que regulasse e orientasse as suas vivências cuja existência, por si só, exigia a obediência. A falta do seu cumprimento punha em causa toda a ordem estabelecida no interior dos cenóbios e, conseqüentemente, do seguimento do ideal de vida religiosa. Por essa razão, a abadessa era a primeira oficial a quem as religiosas obedeciam, seguindo-se a vigária e as demais oficiais¹⁹⁹.

¹⁹⁷ A propósito do carácter disciplinador das visitas leia-se PALOMO, Federico – *A Contra-Reforma em Portugal. 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006. p. 57.

¹⁹⁸ LORETO LOPEZ, Rosalva – Los espacios de la vida cotidiana en los conventos de calzadas de la ciudad de Puebla 1765-1773. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo I. p. 208-211.

¹⁹⁹ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 99-100.

Estas, por sua vez, deveriam ser discretas, honestas e justas, reservando-se a humildade para as suas súbditas²⁰⁰.

O respeito imposto perante aquelas que desempenhavam estes cargos justificava-se, igualmente, pela necessidade da salvação da sua alma, mas também pela necessidade de reconhecer obediência às que hierarquicamente ocupavam lugares superiores. Ou seja, o poder que a prelada tinha era encarado como um modo de persuasão da comunidade, para seguir determinadas práticas que afastariam as religiosas do pecado. Por esta razão, todas lhe deveriam obedecer incondicionalmente²⁰¹. A sua autoridade era justificada por razões de carácter moral e espiritual, pelo que a quebra da obediência poderia ser punida com o cárcere²⁰².

Se à mulher era negada qualquer iniciativa que visasse determinar o rumo da sua existência, seguir, sem questionar, os preceitos da *Regra*, faziam das religiosas entes modelados segundo os valores de quem tinha poder para determinar as suas vontades e os seus desejos. Elas representariam, portanto, um ideal de mulher seguidor do modelo da Virgem Maria.

2.2- Castidade

O voto de castidade “que fizerão, & prometerão a seu Deos, pelo qual se fizerão esposas particulares de JESUS Christo; & como taes lhe deve guardar fidelidade, vivendo em grande pureza, & castidade na alma, & no corpo, mostrando este affecto em obras, & compostura no vestir, & toucados”²⁰³, unia as religiosas ao seu esposo através da assunção de um comprometimento perpétuo, do qual se esperava inteira fidelidade. Ela assegurava a purificação e liberdade do seu espírito que permitia uma maior intimidade com Deus²⁰⁴.

²⁰⁰ Confira-se LORETO LOPEZ, Rosalva – Los espacios de la vida cotidiana..., p. 209.

²⁰¹ A propósito das competências da abadessa relativamente ao aperfeiçoamento espiritual da comunidade recorde-se o ponto 2.1 do capítulo 3.

²⁰² *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 100.

²⁰³ *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 100.

²⁰⁴ LORETO LÓPEZ, Rosalva – *Los conventos femeninos...*, p. 140.

Era o voto de castidade que materializava esta união espiritual entre as religiosas e o seu esposo, sendo esse preceito exigido a vários níveis. Desde logo a castidade associada à ausência de actos sexuais, mas também a pureza da alma que poderia ser corrompida por pensamentos menos decorosos, nos apetites e sentidos interiores²⁰⁵, e ainda a modéstia no vestir. Os acessórios do vestuário e os cosméticos eram entendidos, muitas vezes, como um arma usada pelas mulheres para mais facilmente atraírem o sexo oposto, sendo encarado como um acto de luxúria²⁰⁶. Neste particular, a *Regra* procurou atalhar todas as possibilidades que poderiam representar a quebra do voto da castidade, impondo às religiosas um apertado código de actuação.

A castidade, proclamada pela teologia católica romana, surgiu como uma forma de apogeu que as mulheres procuraram atingir em virtude do acesso negado a outros meios de distinção social. A Idade Média, herdeira desses princípios, exacerbou esse valor, defendendo a continência. Este estado moral permitia-lhes uma estreita via de aproximação a Deus. As mortificações que deveriam empreender para afastar os desejos da carne prendiam-se com a observação do silêncio, os jejuns, a reclusão claustral, a humildade, a compaixão, o amor fraternal, o medo da morte e do fogo do inferno. A desconfiança que a Igreja nutria em relação à mulher neste particular, baseado na imagem de Eva pecadora, fê-la revestir esse ser de especiais cuidados e de exigências mais apertadas, pelo que a imposição da clausura²⁰⁷ foi instituída como mecanismo por excelência da preservação da castidade²⁰⁸. Tornou-se a condição essencial da vida monástica feminina, protegendo as religiosas dos perigos do mundo, mas defendendo-as também das tentações que pudessem alimentar²⁰⁹.

Os prazeres carnais eram, portanto, fortemente condenados, na medida em que prendiam o espírito ao corpo, impedindo-o de se elevar a Deus. Por este motivo, a união carnal só se

²⁰⁵ Leia-se ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 203.

²⁰⁶ Consulte-se BRAGA, Isabel Mendes Drumond – *Vivências no Feminino. Poder, Violência e Marginalidade nos séculos XV a XIX*. Lisboa: Tribuna, 2007. p. 154-157.

²⁰⁷ A clausura conheceu um controlo mais apertado com base nas disposições do capítulo V da XXV sessão do Concílio de Trento. REYCENDE, João Baptista – *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento...*, p. 367-371.

²⁰⁸ Consulte-se CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *As Clarissas em Portugal...*, p. 373-374.

²⁰⁹ Leia-se – REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes...*, p. 126-127..

justificava no seio da instituição do matrimónio. A perfeição individual era facilitada, portanto, pela negação sexual²¹⁰.

A maior preocupação residia, no entanto, nos contactos que pudessem ocorrer entre as freiras e os elementos do sexo masculino. Embora vivessem em clausura, a presença masculina fazia-se sentir com alguma regularidade, nomeadamente através da comparência de elementos do clero na clausura para oficiarem os actos devocionais, para procederem ao exame de consciência das religiosas, para presidirem às cerimónias fúnebres e demais actos religiosos. Outros, porém, acediam àqueles espaços para tratar da saúde das suas residentes, ou para efectuar trabalhos de manutenção material do edifício²¹¹.

Embora os procedimentos a adoptar nestas situações estivessem determinados, a *Regra* deixou transparecer maior preocupação em relação aos elementos do clero²¹². Estaria esta preocupação relacionada com a maior frequência destes homens na clausura justificada pelas razões anteriormente referidas? Ou materializaria preocupações reais de envolvimento de freiras com elementos do clero?

Efectivamente os membros da Igreja podiam aceder mais facilmente àqueles espaços sob pretextos devidamente atendíveis, dadas as suas competências em matéria de religião. Aos confessores, em especial, eram recomendadas algumas formas de agir, nomeadamente circunscrever-se ao espaço do confessional onde esse acto se deveria desenrolar. Só nos casos de doença das religiosas estavam autorizados a fazê-lo na cela da visada. Em qualquer caso, necessitavam da autorização dos prelados diocesanos²¹³. Porém, os conselhos relativamente ao afastamento dos seculares estava igualmente referenciado na *Regra*, devendo a abadessa cuidar para que as religiosas não recebessem “correspondências, visitas, nem conversações continuadas, em que haja continuação de escrever, mandar, ou receber regalos, nem dem

²¹⁰ BRAGA, Ana Maria dos Santos da Nóbrega de Oliveira – Notas para o estudo da mulher viúva..., p. 119.

²¹¹ Sobre a regulamentação da entrada destas pessoas na clausura consulte-se ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 203.

²¹² *CONSTITUIÇÔENS...*, p. 100.

²¹³ Veja-se ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 205.

locutórios a Religiosa alguma, de quem presumão não estar nelles com a modéstia, exemplo, & compostura religiosa, que se deve”²¹⁴.

Pugnava-se, portanto, para que além do contacto físico, as religiosas fossem afastadas de qualquer outra ligação, nomeadamente através da troca de correspondência ou de qualquer objecto que pudesse representar uma ligação afectiva ou amorosa. A ocorrência de tais sentimentos, por si só, punha em causa a verdadeira dedicação a Deus e, portanto, a quebra da fidelidade que se esperava de uma mulher consagrada. O desenvolvimento de tais sentimentos terrenos afastaria as freiras das práticas contemplativas, arredando Cristo do seu pensamento e de todos os laços amorosos que deveriam desenvolver.

O recato e a modéstia no vestir eram, portanto, formas de afastar a capacidade de sedução que qualquer recolhida pudesse despertar noutrem, sobretudo quando fosse ao locutório. No entanto, a presença das freiras naquele espaço apenas estava prevista quando recebessem a visita de familiares²¹⁵, pelo que nesse caso a preocupação com a sedução nem se quer se deveria equacionar. Estariam as autoridades a prevenir-se de eventuais desrespeitos pela norma ao ponto de acautelarem essas situações? Ou actuariam de acordo com a experiência, procurando inibir futuras actuações?

A castidade constituía uma fonte de preocupação das autoridades eclesiásticas e da sociedade em geral. Os actos sexuais eram encarados pela mentalidade da época como práticas que deveriam estar reguladas pelo casamento e com vista à procriação. Considerando que o ideal de vida contemplativa não previa que as religiosas gerassem descendência, esses actos eram por si só condenados, pois assemelhavam-se ao pecado carnal cometido por aqueles que punham os prazeres mundanos acima das questões espirituais e, por isso, pecadores aos olhos da Igreja²¹⁶.

²¹⁴ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 101.

²¹⁵ As *Constituições* determinavam que não se permitisse mais do que seis visitas por ano a parentes das religiosas até ao segundo grau. *CONSTITUIÇOENS...*, p. 101.

A clausura não significava o isolamento total, as famílias, por quem rezavam, podiam visitar as religiosas, ainda que estivessem sujeitas à observância das prescrições. LORETO LOPEZ, Rosalva – Los espacios de la vida cotidiana..., p. 207.

²¹⁶ Não obstante as prescrições da Igreja, houve situações em que as freiras foram protagonistas de gravidezes, tal como ocorreu em 1604 no convento do Espírito Santo, em Murça. Leia-se SILVA, Ricardo – Violar a clausura, romper a castidade. *Campos Monteiro*. N.º 3 (2008). 187.

O acto pecaminoso tão condenado ao longo de vários séculos era-o muito mais quando cometido por mulheres dedicadas a Deus cujos princípios morais deveriam estar acima de qualquer suspeita de corrupção moral. Aliás, se pensarmos que a preservação da castidade de muitas mulheres, da qual dependia a honra da família, foi a razão que motivou o seu ingresso na clausura, o seu rompimento era ainda mais grave, pois nesses casos o convento falhara na sua missão de proteger a mulher de pecado tão nefando. Era-o ainda mais grave se pensarmos que aqueles institutos eram encarados como garante das virtudes femininas. Ora a incapacidade de cumprir essa função socialmente reconhecida representava um duro golpe nas esperanças que as famílias depositavam naquelas casas de virtude e, ao mesmo tempo, fazia emergir o sentimento de insegurança das famílias que recorriam a tais mecanismos de preservação do seu estatuto social, vendo-se privados dos meios que até ao momento acreditavam ser os mais eficazes.

A ordem social era assim posta em causa por uma instituição que sempre fora o baluarte da honra das famílias socialmente melhor posicionadas. A religiosa, para se conservar na pureza e na castidade deveria, portanto, disciplinar os pensamentos, gestos, acções, olhares²¹⁷...

2.3- Pobreza

A pobreza era um dos votos que mais caracterizava o espírito franciscano²¹⁸, considerando o ideal de vida do seu fundador, S. Francisco de Assis. Este santo advogava a correspondência entre pobreza material e riqueza de virtudes²¹⁹, assegurando a purificação individual e a remissão dos pecados²²⁰. Desde sempre que a Igreja defendia que os bens materiais corrompiam a alma e

²¹⁷ A propósito dos comportamentos que as religiosas deveriam adoptar consulte-se SOARES, Ivone da Paz – Rótulas conventuais..., p. 89. LORETO LOPEZ, Rosalva – Los espacios de la vida cotidiana..., p. 201 e 206.

²¹⁸ Segundo José Sebastião Dias, a pobreza, a par da solidão e das penitências, ocupavam o cimo das práticas quotidianas dos franciscanos. Confira-se DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1960. p. 13.

²¹⁹ *CONSTITUIÇÔENS...*, p. 94.

²²⁰ Confira-se para esta matéria LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 16.

afastavam o Homem do verdadeiro caminho da salvação. Por esse motivo, a vida em clausura deveria ser seguida pelos princípios do desprendimento material.

Estava vedado, portanto, a qualquer religiosa a posse de bens terrenos, fossem móveis ou imóveis, materiais ou financeiros. Todos os pertences que estas possuíssem, passariam para a alçada da comunidade em geral, não devendo pertencer a nenhuma religiosa em particular²²¹. As *Constituições* prevêem, no entanto exceções. As freiras poderiam possuir esmolas ou pecúlios que os seus familiares lhe atribuísem, mediante aprovação dos prelados e do próprio convento, de quem dependia, igualmente, a autorização do seu gasto²²². Porém, esses bens não lhes pertenciam pessoalmente, mas sim à comunidade, ainda que o seu usufruto, quando devidamente autorizado, fosse pessoal e não comunitário. Necessitavam de igual permissão se pretendessem que esses montantes fossem postos a render a juros “pera terem cada anno com que se socorrer”²²³.

Importa desde já considerar que o valor do dote não garantia a sobrevivência material necessária à vida em clausura, na medida em que as próprias *Constituições* prevêem a possibilidade de recurso àqueles mecanismos financeiros para acudir a determinadas necessidades. Seria por essa razão que, de alguma forma, a posse de bens materiais era permitida, ou seja, para garantir a sobrevivência das religiosas.

O conceito de pobreza determinava, portanto, que as religiosas deveriam viver com o estritamente necessário à sua sobrevivência²²⁴.

O modelo de clausura então instituído, permitiu o desenvolvimento de diversas estratégias de multiplicação dos rendimentos da comunidade, como a autorização relativa à posse de propriedades e de empréstimos de dinheiro a juros. Não obstante, estes mecanismos não foram suficientes para acudir às necessidades materiais das recolhidas e surgiram dificuldades de manutenção destes institutos, pelo que a possibilidade da posse de bens particulares, ainda que

²²¹ Leia-se ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 200.

²²² Estas exceções permitiram que, em determinados momentos, as monjas dispusessem de dinheiro para emprestar a familiares seus ou a outras religiosas da comunidade, ou ainda para adorno das suas celas. Confira-se LORENZO PINAR, Francisco Javier – *Conventos femeninos y vida religiosa...*, p. 143-144.

²²³ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 95.

²²⁴ Consulte-se a este propósito LORETO LÓPEZ, Rosalva – *Los conventos femeninos...*, p. 157.

regulados por regras bem definidas, tornou-se possível. A gestão pouco cuidada dos seus bens por parte dos síndicos e procuradores, os gastos excessivos no embelezamento e nas obras dos edifícios que albergavam a comunidade foram algumas razões que ditaram as suas dificuldades económicas²²⁵. O estado de pobreza em que muitos cenóbios viveram foi, portanto, motivado por razões de ordem administrativa e não provieram do seguimento de um ideal que a *Regra* e as *Constituições* prescreviam.

As autoridades eclesiásticas foram, no entanto, cautelosas neste particular. Determinaram especificamente as condições em que tais excepções eram admitidas, submetendo as instituições a um escrutínio exterior levado a cabo pelos prelados. Procuravam evitar que, sob o pretexto da pobreza extrema, as religiosas constituíssem uma base de património material que violava os princípios da Ordem. Terão existido, naturalmente, situações em que se justificava esse amealhar de dinheiro, outras, porém, terão sido constituídas à sombra desse regime de excepção sem que, no entanto, representassem verdadeiras situações de necessidade.

A posse comunitária dos bens perpetuava-se para lá da morte. A partida do mundo terreno de qualquer religiosa determinava a passagem dos seus bens para o grupo, não podendo nenhuma das religiosas apossar-se da sua herança. Aliás, a religiosa deveria tomar a iniciativa de entregar todos os seus pertences à abadessa assim que pressentisse a morte, para “que assim cõ mayor disposição alcancem a graça, & bem aventuraça”²²⁶.

O corpo e a alma, elementos que segundo a Igreja compunham o indivíduo, assumiam valores e considerações distintos. O segundo, na sua condição de elemento eterno, representava um conceito superior relativamente ao primeiro, pelo que tudo aquilo que visasse satisfazer os desejos do corpo, ou seja, a satisfação material, era considerado um entrave ao alcance das graças divinas. Também o exemplo de pobreza seguido por Jesus Cristo enformou este ideal de um valor supremo cujos aspirantes à santidade deveriam incarnar²²⁷. Este despreendimento material ditava a libertação de todas as afeições à vida terrena com vista à dedicação espiritual. Uma outra forma de demonstrar a renúncia aos bens materiais prendia-se com a fundação de confrarias ou a

²²⁵ Sobre as dificuldades económicas sentidas na clausura confira-se REYNES, Geneviève - *Couvents de femmes...*, p. 14.

²²⁶ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 97.

²²⁷ CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *As Clarissas em Portugal...*, p. 386-387.

instituição de capelas, accionando, simultaneamente, um conjunto de mecanismos tendentes à sua salvação. Deste facto, resulta que as religiosas poderiam ser detentoras de posses materiais, como já constatámos anteriormente, embora o seu espírito de pobreza não pudesse ser posto em causa. A pobreza era entendida como a renúncia à possibilidade de enriquecimento. Cada uma deveria viver apenas com o que fosse estritamente necessário à sua existência²²⁸.

No entanto, a abadessa, com o consentimento das discretas, “se virem que há necessidade de distribuir, & repartir as cousas, que lhes parecer, às Freiras necessitadas, preferindo as parentas da defunta”²²⁹, poderia fazê-lo. Esta determinação deixa transparecer que dentro do cenóbio poderiam viver religiosas com situações materiais bem distintas, já que se admite no excerto transcrito que pudesse haver freiras necessitadas. As desigualdades entre os membros da comunidade eram, de facto, uma realidade, encontrando-se situações diversas de bem-estar material ou a sua ausência. Estas diferenças resultavam, necessariamente, das distintas condições sociais e materiais das famílias a que pertenciam, sendo o claustro um espelho das desigualdades sociais que existiam no século.

Com o intuito de evitar situações de carência material, mas também de imprimir uma certa frugalidade na vida claustral, as *Constituições* alertam para o facto de a abadessa dever prover a comunidade de acordo com os seus rendimentos, sendo zelosa nos gastos efectuados. Por essa razão, qualquer elemento da comunidade estava proibido de dar algum bem a elementos exteriores aos cenóbios que representasse gastos para a instituição²³⁰. Esta preocupação terá sido motivada não só pelo cuidado relacionado com a preservação dos seus meios, mas também com o cuidado de fazer transparecer um *modus vivendi* seguidor dos princípios da pobreza. Esta mensagem facilmente se desvirtuaria caso se verificasse a oferta de quaisquer bens. Sabemos, no entanto, que tais práticas nem sempre foram seguidas²³¹. Uma outra preocupação associada a

²²⁸ A propósito do conceito de pobreza consulte-se LORETO LOPEZ, Rosalva – Los espacios de la vida cotidiana..., p. 212.

²²⁹ *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 97.

²³⁰ *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 96.

²³¹ Aquando do estudo das despesas do convento de Nossa Senhora dos Remédios constatámos a oferta de alguns presentes como forma de agradecimento pelos serviços prestados a elementos exteriores à clausura. Recorde-se o ponto 2.4 do capítulo 3.

esta problemática prendeu-se com a possibilidade de se ocasionarem momentos de contacto entre as religiosas e pessoas do século, em caso de ofertas. As *Constituições* seguidas pela comunidade de Nossa Senhora da Penha de França fazem a distinção entre a dádiva de comida na clausura, acto que estava interdito, ou o envio desse auxílio a seus pais ou benfeitores ao local onde se encontrassem²³². Portanto, neste caso, a preocupação da hierarquia eclesiástica não se prendia com questões materiais mais, sim com a observação da clausura.

As celas particulares eram comuns nestas comunidades e, em alguns casos, sabemos que as religiosas se faziam acompanhar de objectos de valor para o seu interior²³³. Recomendava-se, no entanto, que esses espaços reflectissem a modéstia, condenando-se o uso de adornos e de bens supérfluos e profanos. A existência de uma “Cruz, & huma imagem, em que faça lembrança de seu Deos”²³⁴, era o adorno admitido²³⁵.

A vida em clausura deveria, portanto, ser pautada pelo desprendimento material desde a sua entrada no cenóbio até à morte. As próprias exéquias fúnebres deveriam ser desprovidas de qualquer ostentação, provando que este princípio era observado na vida e na morte.

2.4- Clausura

Embora não tenha sido uma novidade de Trento, foi, no entanto, esta reunião magna que imprimiu um maior rigor na sua observação²³⁶. Uma cópia de decreto do Papa Pio V sobre a

²³² *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 17.

²³³ Recorde-se a lista das peças do enxoval de uma religiosa descrito no ponto 2.3.1.1 do capítulo 3.

²³⁴ *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 97.

²³⁵ A propósito dos adornos permitidos na clausura leia-se ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 201.

²³⁶ A clausura foi objecto de regulamentação no capítulo V da XXV sessão do Concílio de Trento. REYCENDE, João Baptista – *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento...*, p. 367-371.

O afastamento do mundo das mulheres em busca da sua santificação ter-se-á iniciado no século IV quando os desertos do Egipto, da Palestina e da Síria começaram a ser ocupados por eremitas que desejavam seguir e imitar Jesus, S. Paulo e Santo Antão. A liberdade religiosa concedida pelo Édito de Milão, em 313, despertou nas mulheres o interesse pela vida cenobita. Durante a Idade Média, e no que às beneditinas dizia respeito, não havia a instituição jurídica e canónica da clausura, cujo início data do século XIII. O carácter aparentemente espontâneo que estes

clausura de freiras, datada de 1576, deixa transparecer que o rigor que a clausura passou a ter se deveu a um estado de relaxamento dos costumes relativamente à observância deste princípio, pois “as freiras as vezes por causa de visitarem seus pais e mais irmãos e irmãs ou outros parentes ou mosteiros, ou outros filiaes ainda que sogeitos a elas, ou tambem por via de infirmitade ou outro quallquer respeito sairem dos mosteiros e andar a correr as casas de pesoas seculares pondo em grande prigo a omrra de sua onestidade”²³⁷. Foi, portanto, o bom nome e a reputação das esposas de Cristo que terá motivado a exigência de um cumprimento mais rigoroso da clausura que arrastou consigo uma série de consequências ao nível da organização interna das comunidades, especialmente no que toca aos aspectos económicos²³⁸. A necessidade da entrega do dote e a possibilidade de possuir e administrar bens imóveis tornou-se mais premente²³⁹.

primeiros movimentos tiveram foi motivado por um desejo da prática de uma vida religiosa mais perfeita, afastada do mundo. DIAS, Geraldo J. A. Coelho – Perspectivas bíblicas da mulher e monaquismo medieval feminino. *Revista da Faculdade de Letras. História*, II série. N.º 12 (1995). 18-40. MARTÍNEZ DE VEJA, María Elisa – Monasterios de clarisas descalzas en la provincia franciscana de Castilla: proceso fundacional e influencia en la sociedad española del siglo XVII. In RAMOS MEDINA, Manuel (org.) – EL MONACATO FEMENINO..., p. 290. GRAÑA CID, Maria Del Mar – Reflexiones sobre la implantacion del franciscanismo femenino en el reino de Granada (1492-1570). In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo. II. p. 525.

A propósito da evolução das primeiras comunidades de mulheres até à sua constituição em conventos leia-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – Século e clausura..., p. 140-142.

O primeiro decreto de clausura para as mulheres data de 1298, sendo no seu autor o papa Bonifácio VIII. ALGRANTI, Leila Meza – *Honradas e devotas...*, p. 39.

²³⁷ ADB, *Colecção Cronológica*, doc. 1906, não paginado.

²³⁸ Não obstante, algumas excepções existiam neste particular. O convento da Encarnação de Lisboa, destinado a acolher as filhas da nobreza, escapou a essa regulamentação canónica a pedido de D. João IV. Segundo Leila Algranti, as religiosas deste mosteiro não só não estavam obrigadas à clausura como podiam contrair matrimónio. Podiam, ainda, possuir celas separadas onde faziam as suas refeições, facto que as afastava de uma vida comunitária observada em muitos outros institutos. Segundo Leila Algranti, essa prerrogativa deveu-se à necessidade do monarca dar continuidade às famílias da nobreza portuguesa cujos pais haviam morrido na guerra. ALGRANTI, Leila Mezan – *Conventos e recolhimentos em Portugal e na América portuguesa. Um estudo comparativo sobre as instituições de reclusão feminina (séculos XVII e XVIII)*. In COVA, Anne, RAMOS, Natália e JOAQUIM, Teresa (org.) – *Desafios da comparação. Família, Mulheres e Género em Portugal e no Brasil*. Oeiras: Celta Editora S. A. 2004. p. 79-80. Também as *Filhas da Caridade*, fundadas por São Vicente de Paulo (1581-1660) constituíam uma excepção, na

A redução da mulher ao espaço privado que se vinha fazendo sentir desde os inícios da Época Moderna foi fortemente propagada pelas disposições jurídico-canónicas saídas do Concílio de Trento. A casa, para a mulher casada, e o convento, para a solteira, casada e viúva, constituíram-se como lugares exemplares na consecução dos ideais relacionados com a preservação da honra feminina e, conseqüentemente, da família. A virgindade, obtida através da castidade, era melhor preservada e assegurada no recolhimento interior desses espaços que se constituíram para esse efeito. Mecanismos ideais de controlo social da mulher solteira ou viúva, os conventos femininos expandiram-se pelas urbes europeias e pelos seus territórios coloniais da Época Moderna²⁴⁰. Não obstante estas premissas, não podemos esquecer os motivos espirituais que sustentaram esta prática. De facto, a clausura das mulheres possibilitava-lhes o recolhimento necessário à mortificação ao ponto de lhes aniquilar o individualismo. Desse modo, a alma ficava totalmente liberta e predisposta a seguir a vontade de Deus²⁴¹.

O mesmo decreto rogava aos prelados diocesanos que assegurassem a integridade física e moral das religiosas que habitavam conventos afastados dos meios urbanos, possibilitando a sua transferência para as urbes, ainda que tivessem de recorrer ao poder secular²⁴². O papa procurava a todo o custo que os edifícios de clausura se implantassem em zonas em que a sua vulnerabilidade, quanto à violação da clausura, fosse menor. Efectivamente, nos meios rurais mais isolados, a segurança não era garantida, razão pela qual a implantação dos novos conventos devesse efectuar-se junto dos núcleos urbanos.

Em 1594, o arcebispo D. frei Agostinho de Jesus expediu uma carta às abadessas dos conventos da sua jurisdição relembrando o conteúdo do decreto de Pio V, alertando que em nenhum caso as religiosas abandonassem a clausura, “nem permitão entrar nos seus mosteiros

medida em que a sua consagração aos pobres, doentes e crianças abandonadas as dispensou da clausura. CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *As Clarissas em Portugal...*, p. 375.

²³⁹ Leia-se para este assunto GARCÍA ORO, José; PORTELA SILVA, Maria José – Felipe II y las iglesias de Castilla a la hora de la Reforma Tridentina (Preguntas e respuestas sobre la vida religiosa castellana). *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 20 (1998). 13.

²⁴⁰ Consulte-se MAIA, Fernanda Paula Sousa – Uma comunidade religiosa feminina nos alvares da Época Moderna. As freiras do mosteiro dos Remédios (Braga). *Revista de Ciências Históricas*. N.º 13 (1998). 167-168.

²⁴¹ DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portugal...*, p. 246.

²⁴² Veja-se a este propósito Ivone da Paz – Rótulas conventuais..., p. 87.

meninos nem meninas de qualquer idade que sejam, nem outra pessoa alguma salvo em caso de necessidade, nem consintão que as criadas que servem dentro no mosteiro saião fora, nem as de fora entrem dentro”²⁴³.

Pretendia-se que o isolamento fosse total, integrando nessa obrigação as próprias criadas. Deste modo, evitava-se que a sua saída pudesse ser um meio de comunicação com o exterior, portador de notícias do e para o convento. A clausura constituía-se, portanto, como o conjunto de mecanismos que evitavam a saída das religiosas e das criadas do seu interior, bem como a entrada de estranhos naquele espaço. Tinha como principais objectivos a guarda da castidade e a oração como principal meio de ligação a Deus, bem como a protecção das tentações do século²⁴⁴.

A clausura procurava afastar as religiosas dos meios mundanos de onde provinham, devendo separá-las física, material, moral e espiritualmente. No claustro, as freiras deveriam adoptar outro modo de vida que desde o noviciado lhes era dado a conhecer. A inteira dedicação à oração e aos demais trabalhos executados no seu interior não deveriam deixar espaço para outro tipo de pensamentos e sentimentos que não fosse a total entrega a Deus e a sua união espiritual.

Esta acepção resulta das disposições das *Constituições* que previam que, além da proibição da entrada de homens na clausura, também as mulheres de qualquer condição estavam impedidas de o fazer²⁴⁵. Depreende-se deste facto que a clausura não visava apenas a manutenção da castidade, mas um corte definitivo com o século. O afastamento das vivências mundanas mais facilmente lhes permitira assumir o novo ideal de vida que se mostrava, a partir do noviciado, como único modelo a seguir. Ora os contactos frequentes com familiares ou outras pessoas poderiam manter bem acesos os princípios da vida secular e o desejo do seu seguimento. Moldar as consciências a este novo ideal era, sem dúvida, facilitado pela ocorrência de um quotidiano ritualizado cuja repetição diária das tarefas e obrigações, bem como o modo de as executar facilitaria o seu comprometimento com tais práticas.

Este mecanismo procurava, por outro lado, constituir uma barreira física que melhor assegurasse o seu estado de pureza carnal, logo, espiritual, coarctando os contactos físicos com elementos do sexo masculino. A clausura também terá sido um instrumento ao serviço do voto da

²⁴³ ADB, *Colecção Cronológica*, doc. 2206, não paginado.

²⁴⁴ Consulte-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – Século e clausura..., p. 140.

²⁴⁵ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 101.

castidade, embora este nem sempre tenha sido observado²⁴⁶. Leila Algranti sustenta, a este propósito, que a clausura se apresenta mais como uma estratégia de dominação masculina do que de resguardo da virgindade das mulheres, que se consubstanciava na sua submissão à hierarquia eclesiástica. Esta assunção resulta do facto de no interior desses edifícios se encontrarem mulheres leigas, cuja devoção nem sempre seria o propósito que as levava aos claustros, mas sim a sua condição feminina.

O edifício em si, desencorajava qualquer tentativa de violação da clausura, pelas imponentes cercas e muros que, regra geral, o rodeavam, assegurando a integridade física e moral das recolhidas²⁴⁷. Esta fortaleza de virtudes era ainda auxiliada pela existência de portas devidamente vigiadas, cuja abertura se efectivava apenas em casos excepcionais²⁴⁸. Não obstante, essas entradas estavam devidamente reguladas como demonstrámos anteriormente²⁴⁹, exigindo-se um conjunto de credenciais que autorizavam a sua entrada em determinadas ocasiões, como aquando da manifestação da doença ou da morte²⁵⁰. A permanência destes elementos exteriores à clausura naquele espaço deveria limitar-se ao tempo estritamente necessário às tarefas que iam desempenhar, bem como ao espaço em que as mesmas decorriam²⁵¹. Neste particular, as *Constituições* observadas no convento de Nossa Senhora da Penha de França são muito específicas quanto à regulamentação destes contactos. Mesmo durante a confissão, as religiosas não podiam permanecer sozinhas perante o confessor. Este acto deveria ser assistido por outra

²⁴⁶ Em 1604, no convento feminino de Murça, uma das religiosas deu à luz uma criança na clausura. Leia-se SILVA, Ricardo – *Violar a clausura, romper a castidade...*, p. 187.

²⁴⁷ Leia-se SOARES, Ivone da Paz – *Rótulas conventuais...*, p. 86.

²⁴⁸ Em relação à gestão da abertura das portas leia-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 147.

²⁴⁹ A propósito dos aspectos físicos dos conventos e da organização dos espaços conventuais com vista à clausura veja-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 147-148. SOARES, Ivone da Paz – *Rótulas conventuais...*, p. 86. Em relação à vigilância imposta aos médicos e confessores que entravam nos conventos consulte-se LEMOINE, Robert – *Le monde des religieux...*, p. 254.

²⁵⁰ Relativamente às limitações das entradas na clausura leia-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 146.

²⁵¹ *COSNTITUIÇÔENS...*, p. 103. Leia-se a este propósito FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *Século e clausura...*, p. 139-177.

freira que, embora guardasse a devida distância para não ouvir a confissão, não poderia perder de vista os visados²⁵². E a entrada destes oficiais religiosos no convento também só se efectivava quando as enfermas, cuja maleita deveria ser confirmada pelo médico, não pudessem comparecer no confessional²⁵³. Portanto, os próprios actos devocionais estavam devidamente regulamentados, de modo a que o contacto físico entre os dois sexos nunca se efectuasse.

Evitava-se, portanto, que sob o pretexto de acudir às mais variadas necessidades das religiosas, a clausura fosse um espaço de permanência e de convivência entre as freiras e os visitantes. A sociabilidade era uma prática que estava arredada dos claustros, pelo menos em teoria²⁵⁴. A par destes mecanismos, existia um modelo de gestão da guarda das chaves que dificultava a abertura das portas e a consequente entrada de pessoas indesejadas²⁵⁵.

A clausura das religiosas não se limitava aos contactos físicos que pudessem ocorrer. Ela destinava-se também a evitar os contactos visuais do e para o convento. Nesse sentido, além da existência da cerca, pugnava-se para que as janelas existentes no edifício fossem suficientemente altas para evitar olhares indesejados, sendo estas providas de grades suficientemente espessas para garantir a inviolabilidade visual. Era permitido às esposas de Cristo frequentar o mirante, estrutura existente no convento que lhes possibilitava olhar para além do claustro²⁵⁶. Porém, foram tomadas providências para que esta benesse não constituísse um foco de violação da clausura. Os mirantes deveriam apresentar-se com toda a “decencia religiosa; & terem rotas tam meudas, que não possam as Religiosas ser vistas, nem conhecidas dos de fóra”²⁵⁷. Os coros e as grades deveriam ser utilizados da mesma forma. Ainda que com funções diferentes, os primeiros destinados à assistência dos ofícios divinos e as segundas para receberem visitas, o seu uso prescrevia que as religiosas não fossem vistas. Ambos os espaços eram tapados para que os

²⁵² *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 15.

²⁵³ *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 15.

²⁵⁴ Sobre os limites estabelecidos a propósito dos contactos com pessoas exteriores à clausura veja-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 153-156.

²⁵⁵ Recorde-se o ponto 2.1 do capítulo 3.

²⁵⁶ Estas estruturas, na opinião de Ivone da Paz Soares, visavam suavizar a morte para o mundo das religiosas. SOARES, Ivone da Paz – *Rótulas conventuais...*, p. 94.

²⁵⁷ *CONSTITUIÇÃOENS...*, p. 105.

leigos que fossem ao convento não visualizassem as religiosas, pois tal acto era considerado uma devassa à sua integridade²⁵⁸.

Evitar os olhares anulava os desejos. Desconhecer o que se passava no exterior do cenóbio conformava mais facilmente as suas habitantes das vivências que lhes estavam destinadas. Reduzir a sua existência ao espaço da clausura purificava a sua alma cujo único desejo deveria ser alcançar as graças divinas.

Também os contactos através da correspondência estavam interditos. A chegada e o envio de notícias da clausura não convinha ao estado religioso, e muito menos a troca de palavras mais íntimas entre as freiras e hipotéticos admiradores. Porém, o desrespeito desta determinação motivou, inclusive, a intervenção da coroa, na pessoa de D. João V que, em 1712, numa missiva enviada ao arcebispo bracarense, D. Rodrigo de Moura Teles, intimava o prelado para que ordenasse às abadessas dos conventos da sua jurisdição que “de nenhum modo consintam que religioza alguma tenha ilícito trato por convercassão ou escrito com pessoa alguma secular ou eclesiástica”²⁵⁹.

Apesar de proibidas de abandonar a clausura, as religiosas podiam, no entanto, sair do convento em que se encontravam para fundar uma nova comunidade religiosa, podendo, mais tarde, voltar ao cenóbio de origem, se assim o desejassem. Era esta a única excepção prevista nas *Constituições* que se deveriam observar no convento de Nossa Senhora da Penha de França²⁶⁰, ainda que, sobretudo no século XVIII, como veremos mais adiante, outras razões motivaram a saída da clausura²⁶¹. No entanto, estas saídas deveriam ser acompanhadas pela hierarquia eclesiástica, de modo a protegerem as esposas de Cristo dos perigos que o século poderia

²⁵⁸ Confira-se para esta matéria ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – Mulheres, honra e clausura em Portugal (século XVIII). No prelo.

²⁵⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão das Freiras*, F- 132, fl. 173.

²⁶⁰ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 14.

²⁶¹ As Clarissas podiam deixar a clausura em situações provocadas por causas naturais como os incêndios e os assaltos ao convento. CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 87.

ocasionar²⁶². Em última instância, era a própria religiosa que saíria protegida contra as tentações do mundo, coarctando os seus desejos de liberdade²⁶³.

O isolamento das religiosas na clausura criava um ambiente favorável à meditação e à contemplação. A ausência de preocupações relacionadas com o lar e com a família, que estavam reservadas às mulheres leigas, bem como o afastamento em relação aos pecados mundanos do século, proporcionavam às almas das religiosas momentos de retiro em que a sua dedicação a Cristo podia decorrer sem percalços. A assunção de uma nova espiritualidade era facilitada pelo isolamento a que as religiosas estavam sujeitas, bem como pelo programa devocional que deveriam cumprir diariamente. Este ideal de enclausuramento correspondia a um movimento de renovação espiritual que se desenvolveu no Renascimento. Os valores de austeridade, interiorização e individualismo proporcionados pela clausura constituíam-se como vias supremas de união com Deus. A religiosidade conventual, a partir do século XVII, inscreveu-se num movimento cultural mais vasto denominado Barroco²⁶⁴. Este quadro espiritual contrastaria, naturalmente com aquele que conheciam enquanto mulheres do século, por muito devotas que fossem. Portanto, também neste aspecto se procurava uma ruptura das religiosas com o seu passado, dando início a uma nova etapa do seu aperfeiçoamento espiritual.

Embora habitassem um edifício que lhes era inteiramente destinado, o acesso a alguns espaços, sobretudo aqueles que permitiam o contacto com o exterior, estava condicionado mediante certas condições. Segundo as *Constituições* vigentes no convento de Nossa Senhora da Penha de França, o locutório só deveria ser acessível mediante a autorização da prelada para receber visitas dos pais ou de algum parente mais afastado se este “as tiver creado, e dado estado, por lhe ter feito officio de mãe”²⁶⁵. Apenas os progenitores, ou aqueles que tivessem desempenhado o seu papel, deveriam ser admitidos à conversa com as freiras, ainda que esta tivesse de ser assistida pela escuta²⁶⁶. Filtrava-se, deste modo, qualquer informação que chegasse à comunidade vinda do século, bem como aquela que poderia circular da clausura para o

²⁶² Consulte-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 146.

²⁶³ Veja-se REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes...*, p. 127.

²⁶⁴ Leia-se SÁNCHEZ LORA, José Luis – *Mujeres, conventos...*, p. 162-163.

²⁶⁵ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 18.

²⁶⁶ Recorde-se sobre este assunto o ponto 2.1 do capítulo 3.

exterior²⁶⁷. Não obstante a rigidez da clausura, estas visitas eram possíveis e matizavam o quotidiano ritualizado e fortemente controlado com as notícias do século, tornando-o menos austero.

Também a roda estava vedada ao acesso livre das religiosas. A sua frequência deveria ocasionar-se apenas em casos urgentes após a obtenção da autorização da prelada. Idênticos preceitos deveriam ser respeitados a propósito das idas ao locutório. Espaços de charneira entre a clausura e o século, deveriam ser objecto de apertada vigilância, de forma a evitar que a vida consagrada fosse perturbada pelos comportamentos perniciosos que a população laica, por vezes, seguia.

A regulamentação dos comportamentos das religiosas, bem como o acesso a determinadas dependências do cenóbio e as condições em que o edifício poderia ser transposto por elementos estranhos à clausura estava devidamente regulamentado para que a clausura não fosse violada e para que a honra das recolhidas não fosse manchada.

3- Visitas, devassas e decretos: a fuga à norma

As vivências na clausura nem sempre se pautaram pelo rigoroso cumprimento dos preceitos que regulavam essa realidade, dando origem a momentos de ruptura com o ideal de vida contemplativa, pondo em causa não só a reputação das religiosas transgressoras, bem como toda a comunidade que com elas partilhava o espaço claustral. Várias poderão ter sido as razões que justificaram o desvio à norma e que analisaremos de seguida, embora num primeiro plano se destaque a falta de vocação de muitas religiosas²⁶⁸.

Alguns ecos dessa realidade chegaram até nós através dos registos que se fizeram nos decretos que os prelados elaboraram aquando das visitas efectuadas aos conventos, bem como

²⁶⁷ JESUS, Elisabete – *Poder, caridade e honra...*, p. 85.

²⁶⁸ Confira-se CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes – *As Religiosas e a Inquisição no Século XVII. Quadros de vida e espiritualidade*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003. p. 32. Dissertação de mestrado policopiada.

daqueles que resultaram das devassas instituídas²⁶⁹. Trento incumbiu os prelados de exercerem um apertado controlo das vivências dos seus fiéis, nomeadamente daqueles que se recolhiam aos conventos²⁷⁰. Esse controlo visava não só persuadir as suas habitantes a respeitarem os preceitos que a Igreja definira para a clausura, bem como orientar espiritual e materialmente as esposas de Cristo, tal como ficou patente nas palavras escritas na visita de 1723, efectuada ao convento de Nossa Senhora da Conceição. Nesse momento, D. Rodrigo de Moura Teles definiu as suas determinações como “tudo o que he mais conducente para o serviço de Deos, e para aumento e perfeição do Estado Religioso, e bom regimen deste nosso convento”²⁷¹. As visitas constituíram, portanto, e à semelhança das que se efectuaram às paróquias, um mecanismo de análise da observância religiosa, administrativa, económica, espiritual²⁷² e moral²⁷³ dos cenóbios. A sua fiscalização e função correctiva asseguravam a afirmação da jurisdição dos prelados no que respeita à regulamentação do quotidiano conventual²⁷⁴, nomeadamente através do poder de

²⁶⁹ Desconhecemos o cerimonial que nestes momentos tinha lugar. Nos conventos cistercienses, os visitantes eram recebidos processionalmente, seguindo-se a celebração de um ofício divino. Após se tangerem os sinos da comunidade, esta reunia-se, sendo exortada a denunciar o que entendesse que merecia correcção. Depois de se lerem as disposições da última visitação, ouviam-se as culpas e procedia-se ao exame do estado material do edificio. A visita terminava com a audição secreta de cada elemento da comunidade, escrutinando-se de forma mais pormenorizada a vida no claustro. GOMES, Saul António – *Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal. Século XV e XVI*. Lisboa: Ministério da Cultura / IPPAR, 1998. p. 52.

²⁷⁰ Esta obrigação ficou expressa no capítulo XX da XXV sessão do Concílio de Trento. REYGENDE, João Baptista – *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento...*, p. 399-401.

O controlo efectuava-se, nomeadamente, através das visitas que os arcebispos deveriam realizar aos conventos da sua jurisdição. Essa prerrogativa remonta, pelo menos, à Idade Média, embora a decadência da prática visitacional se tivesse instalado desde o século XII até ao Concílio de Trento. A reunião magna deu-lhe um novo impulso através do reforço da autoridade episcopal que teve como base a preocupação com o estado moral e doutrinal do clero e dos fiéis. Veja-se CARVALHO, Joaquim Ramos de e PAIVA, José Pedro – *Visitações*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000. p. 366.

²⁷¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 46.

²⁷² Leia-se a este propósito CARVALHO, Joaquim Ramos de e PAIVA, José Pedro – Reportório das visitas pastorais da diocese de Coimbra nos séculos XVII, XVIII e XIX. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*. N.º 7 (1985). 112.

²⁷³ Confira-se SOARES, Franquelim Neiva – A Reforma Católica no Concelho de Arcos de Valdevez. As visitasções de Guilgadeses (1593-1646). *Cadernos do Noroeste, Série História 2*. N.º 19:1-2 (2002). 45.

²⁷⁴ Leia-se CARVALHO, Joaquim Ramos de; PAIVA, José Pedro – *Visitações...*, p. 365.

castigar as infractoras²⁷⁵. Estas prescrições procuravam disciplinar as religiosas, inculcando-lhes um quotidiano marcado pela obediência aos superiores e à *Regra*. Funcionaram, inclusive, como subsidiário daquela, procurando atalhar diversas ocorrências que não estavam previstas no documento fundador da ordem. Em última instância, essas advertências organizavam uma massa humana que em alguns casos atingia proporções consideráveis²⁷⁶.

Esse poder fiscalizador que Trento quis imprimir constata-se, desde logo, pela alteração do objecto de escrutínio que os visitantes deveriam fazer. Se na Idade Média esse cuidado se direccionava para o estado material das igrejas, as visitas pós-tridentinas alargaram o campo de observação²⁷⁷. A vigilância sobre as almas dos fiéis e o seu comportamento, bem como o do clero, com vista a expurgar quaisquer comportamentos contrários à doutrina cristã, foram ao encontro dos objectivos reformadores. O concílio procurou promover o culto cristão e o exercício das virtudes²⁷⁸, embora, segundo António de Sousa Araújo, a legislação tridentina não tenha trazido nada de novo, apenas generalizou o que já se vinha fazendo²⁷⁹. Não obstante, estes instrumentos

²⁷⁵ O Concílio de Trento reforçou a necessidade da punição dos pecados dos fiéis, de modo a evitar-se a propagação de um sentimento de impunidade. CARVALHO, Joaquim Ramos de – Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna. In MATTOSO, José (dir.) – *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011. p. 48.

²⁷⁶ Leia-se SILVA, Ricardo – Incursões pelo quotidiano de uma comunidade religiosa feminina através das visitas: o convento do Espírito Santo de Murça na primeira metade do século XVII. *Campos Monteiros*. N.º 4 (2009). 291.

²⁷⁷ Relativamente aos conventos cistercienses, as visitas tiveram o seu início no século XII, altura em que se definiu que, pelo menos uma vez por ano, os cenóbios fossem visitados. GOMES, Saul António – *Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal...*, p. 16.

²⁷⁸ Sobre as finalidades das visitas veja-se COSTA, Susana Goulart – Visitas pastorais na paróquia do Faial da Terra. Apontamentos para o estudo das religiosidades do Antigo Regime (1698-1765). *Arquipélago, História*, 2.ª série. N.º 3 (1999). 67.

²⁷⁹ Leia-se a este propósito ARAÚJO, António de Sousa – Visitas pastorais na Arquidiocese de Braga. Assiduidade dos Visitadores nos séculos XVI-XIX. *Itinerarium*. N.º 98 (1977). 285.

procuraram ser um mecanismo de reforma da vida moral e religiosa dos fiéis²⁸⁰ e constituíram um meio de centralização do poder da Igreja²⁸¹.

A propósito da primeira dessas obrigações são bem elucidativas as palavras que iniciaram o documento em que constavam as orientações que D. Rodrigo de Moura Teles exarou na sequência da visita efectuada ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, em 1705.

“As Religiozas como verdadeiras Esposas de Jesus Christo Redemptor nosso, devem trazer diante dos olhos da consideração as obrigações de seu Estado, e que pellos votos de sua profissão devem só empregar os disvellos de todas as suas operações no que he de maior agrado a seu Divino Espozo, a quem consagrarão sua vontade que contrahir o vinculo mais unido com o mesmo senhor, por quem negarão a própria vontade, e sacrificarão a obediencia em desprezo do mundo para viverem com toda a pureza. De cujas virtudes, e observancia Religioza, que esperamos na bondade divina se perpetua nesta comunidade se seguiria a observancia dos Estatutos, vizitas dos Prelados, e augmento do culto divino, frequência no coro, e actos de comunidade”²⁸².

Nestas breves palavras, o prelado resumia o ideal de vida contemplativa, bem como as obrigações a que as religiosas estavam sujeitas para de imediato se lamentar que raramente tal observância se efectuava.

O governo material da instituição era igualmente uma preocupação dos prelados que efectuavam as visitas, aconselhando, repetidamente, as religiosas para que as suas rendas não sofressem qualquer diminuição e que os gastos se fizessem com modéstia.

D. Afonso Furtado de Mendonça alegava, em 1620, que

“[...] dezeiando nós muito que a vida do estado monachal tão agradável a deus, e louvada dos homens, se conserve em sua perfeição nesse mosteiro [dos Remédios] que por ser de nossa visitação e jurisdição ordinária, devemos com mães rezão procurar que seja exemplo aos outros, não somente

²⁸⁰ A reforma da vida moral e religiosa através das visitações foi analisada por CARVALHO, Joaquim Ramos de; PAIVA, José Pedro – Reportório das visitas pastorais da diocese de Coimbra..., p. 115.

²⁸¹ As visitas enquanto mecanismo de centralização do poder da Igreja foram abordadas por SOARES, Franquelim Neiva – As visitas pastorais – Mecanismos institucionais da Arquidiocese de Braga durante o Antigo Regime. *Arqueologia do Estado* [s. d.], 781-798.

²⁸² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 74.

na observância da Religião, e comprimento dos tres votos essenciaes que nella se professãom [sic] mas ainda no governo temporal sem o qual não pode deixar de haver confusão”²⁸³.

Como se constata pelo excerto acima transcrito, as preocupações do prelado não se limitavam às questões espirituais, pois o governo temporal poderia causar danos na saúde financeira da instituição e, desse modo, desviar as religiosas do cumprimento dos preceitos devocionais²⁸⁴. Como veremos mais adiante, em determinado momento os arcebispos proibiram a confecção de doces para venda exterior ao convento, porque não só motivava a violação da clausura como afastava as freiras da assistência aos officios divinos. Portanto, uma correcta administração financeira do cenóbio facilitaria o respeito pelos preceitos da Igreja.

O primeiro destes documentos conhecido para o convento de Nossa Senhora dos Remédios data de 1583, e é da autoria de D. João Afonso de Meneses (1581-1587). A análise das visitas não permite determinar o calendário destas ocorrências, pois a visita seguinte ocorreu 13 anos depois, em 1596, e a terceira nove anos volvidos, em 1605, não havendo, portanto, uma periodicidade constante entre estes actos visitacionais²⁸⁵. Esse desconhecimento também nos impossibilita a avaliação do empenho de cada prelado²⁸⁶ no cumprimento das suas obrigações

²⁸³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 1.

²⁸⁴ Consulte-se SÁNCHEZ LORA, José Luis – *Mujeres, conventos...*, p. 160.

²⁸⁵ Desconhecemos se estas visitas foram as únicas que se realizaram ao convento, embora sejam aquelas para as quais existe documentação.

As visitas efectuadas às paróquias também conheceram ritmos de realização diversos, embora para o século XVII seja possível constatar que esse ritmo era quase anual. Consulte-se a propósito desta temática CARVALHO, Joaquim Ramos de e PAIVA, José Pedro – *Visitações...*, p. 367. ARAÚJO, António de Sousa – *Visitas pastorais na Arquidiocese de Braga...*, p. 289.

Apesar da irregularidade das visitas, as *Constituições Gerais* franciscanas previam que se realizassem duas visitas durante o triénio de cada abadessa. *CONSTITUIÇOENS...*, p. 98. As Constituições elaboradas para o convento da Penha de França aconselhavam uma visita anual do prelado. *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 3.

²⁸⁶ A visita efectuada em 1643 foi levada a cabo por um membro do cabido, por delegação de funções do nuncio apostólico, uma vez que a diocese se encontrava sem prelado, contrariando o que ficara disposto aquando da fundação do cenóbio que delegava essa função, exclusivamente, no arcebispo. Em períodos de *Sede Vacante* a comunidade ficaria, portanto, isenta de visitas por parte de quaisquer autoridades. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do Convento*, Ms. N.º 856, fl. 89v.

pastorais em relação às esposas de Cristo, bem como determinar a sua linha de actuação, ainda que esta pareça algo semelhante a todos os prelados que produziram este tipo de fontes. Deste facto, resulta que coube ao arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles a maior frequência da realização destas obrigações pastorais, tendo efectuado quatro visitas ao referido cenóbio nas duas primeiras décadas do século XVIII²⁸⁷. Igual empenho se verifica no teor das suas determinações, como posteriormente se verá. O mesmo prelado assumiu idêntico protagonismo relativamente às visitas que efectuou ao convento de Nossa Senhora da Conceição, tendo registado as mesmas quatro visitas num universo de seis que se conhecem para aquele cenóbio. Este facto, associado à ideia de que o século XVIII assistiu a uma desorganização e decadência generalizada das ordens religiosas²⁸⁸, leva-nos a conjecturar sobre o esforço por si desenvolvido para alterar o estado moral no interior dos claustros²⁸⁹.

Embora as fontes mencionadas sejam um instrumento precioso para fazer uma aproximação às vivências das religiosas entre o ideal e o real, ou seja, entre as determinações das *Regras* e o que realmente acontecia nos claustros, a sua análise e avaliação requerem alguma cautela²⁹⁰. Em primeiro lugar, e como já dissemos, desconhecemos se as fontes que chegaram até nós representam a totalidade das visitas efectuadas ao cenóbio²⁹¹, facto que invalida o conhecimento

²⁸⁷ De facto, D. Rodrigo de Moura Teles empenhou-se em dignificar as vivências nas comunidades conventuais, visitando ele próprio alguns conventos da sua arquidiocese. ROCHA, Manuel Joaquim Moreira – A adopção do barroco nas igrejas conventuais femininas de Braga no pontificado de D. Rodrigo de Moura Teles: diálogos artísticos. *Poligrafia*. N.º 9-10 (2000/2001). 41-42.

²⁸⁸ Confira-se ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 32.

²⁸⁹ A propósito do empenho de D. Rodrigo de Moura Teles relativamente a esta matéria leia-se SOARES, Maria Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo...*, p. 51.

²⁹⁰ SOARES, Franquelim Neiva – *Visitações e Inquéritos Paroquiais da Comarca de Torre de Moncorvo de 1775-1845*. Braga: [s. e.], 1981. p. XXXVI-XXXVII.

²⁹¹ Em 1620, D. Afonso Furtado de Mendonça referia que não “aparecem as visitas dos senhores Arcebispos nossos Antecessores”. ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 1v. Embora conheçamos três visitas anteriores a esta, as de 1583, 1596, 1605, e a devassa de 1604, a afirmação do prelado leva-nos a conjecturar sobre a possibilidade de outras visitas terem existido, cujas determinações delas resultantes tenham desaparecido.

da expressão da recorrência com que determinadas posturas das freiras tinham lugar²⁹². Outra limitação resulta da natureza da própria fonte. Destinada exclusivamente a corrigir as atitudes menos consentâneas com os ideais da Igreja, destaca apenas as fugas ao que seria esperável que ocorresse na clausura. Este facto poderá sobrevalorizar determinados comportamentos, cuja expressão no seio de uma comunidade algo numerosa, na realidade, pode apresentar uma dimensão reduzida, não transparecendo a verdadeira vivência religiosa. Se tivermos em consideração que, por exemplo, a falta ao coro de uma ou duas religiosas numa instituição que em diversos momentos atingiu a centena, era razão suficiente para que o prelado deixasse transparecer essa preocupação nos instrumentos por ele produzidos, facilmente aceitamos que estas ocorrências não a caracterizavam no seu todo²⁹³. Por outro lado, os fenómenos em análise inscrevem-se num período temporal assaz dilatado que pode, igualmente, enviesar a sua avaliação. Num período de 197 anos²⁹⁴ registaram-se para o convento de Nossa Senhora dos Remédios 15 visitas, quatro devassas e 11 decretos que regulamentavam determinados pormenores da vida em clausura menos consentâneos com o que a Igreja defendia²⁹⁵. Pela análise das datas parece que as devassas não decorriam das visitas, uma vez que a realização daquelas não foi precedida, num período próximo, de nenhuma visita cuja detecção de desvios à norma pudesse justificar tal procedimento pelo arcebispo.

Relativamente ao convento de Nossa Senhora da Conceição, em 71 anos, registámos seis visitas e 12 decretos, desconhecendo qualquer devassa que se lhe tenha efectuado²⁹⁶. No que

²⁹² Sabemos, por exemplo, que D. frei Bartolomeu dos Mártires efectuou uma visita ao convento de Nossa Senhora dos Remédios após a sua entrada em Braga, em 1552, da qual desconhecemos os capítulos que terão resultado desse acto visitacional. ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 133v.

²⁹³ José Luis Sánchez Lora sustenta que o estado de relaxamento dos costumes nas comunidades femininas da Idade Moderna não foi uma realidade generalizada. SÁNCHEZ LORA, José Luis – *Mujeres, conventos...*, p. 155.

²⁹⁴ Este período temporal reporta-se a datas extremas para as quais são conhecidas fontes deste género.

²⁹⁵ As visitas de que temos conhecimento efectuaram-se em 1583, 1596, 1605, 1606, 1620, 1626, 1629, 1637, 1644, 1672, 1685, 1705, 1713, 1719 e 1724. As devassas tiveram lugar em 1604, 1609, 1683 e 1780. Os decretos foram emanados em 1672, 1676, 1702, 1704, dois em 1713, 1714, 1717, 1719, 1726 e 1743.

²⁹⁶ As visitas realizaram-se em 1672, 1685, 1705, 1713, 1718 e 1723. Os decretos foram exarados em 1676, 1704, 1705, 1706, dois 1717, 1721, 1726, 1727, 1728, 1732 e 1743.

respeita ao convento de Nossa Senhora da Penha de França, desconhecemos qualquer fonte desta natureza.

Considerando estes números, mais uma vez podemos pensar que os desvios comportamentais das religiosas não eram uma regra que orientava o seu quotidiano. Não obstante, podemos admitir que muitos outros comportamentos e realidades poderão ter escapado ao controlo dos prelados, pelo que a sua ocorrência não está plasmada nas fontes.

Apesar das limitações destes documentos, as determinações veiculadas pelos arcebispos, ou pelos visitantes em sua substituição, permitem seguir as orientações espirituais que procuravam guiar o percurso claustral das recolhidas, perceber os desvios conhecidos a esses preceitos²⁹⁷, bem como conhecer parte das suas vivências²⁹⁸. Tal facto dever-se-á ao carácter perscrutador que estes mecanismos encerravam, como forma de expurgar do interior dos claustros qualquer comportamento contrário à moral que a Igreja advogava.

A ocorrência de devassas nestes institutos foi ainda mais escassa²⁹⁹. Conhecemos apenas a existência de quatro situações para o convento de Nossa Senhora dos Remédios, embora o seu conteúdo seja suficientemente elucidativo dos contornos que algumas vivências da clausura conheciam³⁰⁰. A análise do seu conteúdo merece os mesmos cuidados que enunciámos em relação aos decretos saídos das visitas, sendo que, neste caso, acresce a dimensão acusatória que os testemunhos adquirem, uma vez que o objectivo seria dissecar todos os pormenores relativos ao desvio comportamental das religiosas. A natureza destas fontes permite, inclusive, encontrar testemunhos contraditórios o que acarreta uma maior dificuldade em avaliar os contornos que as situações em análise conheceram. A forma como cada uma das testemunhas revela ou omite os pormenores da matéria em análise, o registo que desses testemunhos

Para o convento do Espírito Santo de Murça, na primeira metade do século XVII, são conhecidas dez visitas, o que demonstra uma maior frequência da sua realização. SILVA, Ricardo – *Incursões pelo quotidiano de uma comunidade religiosa feminina...*, p. 292.

²⁹⁷ Confira-se SILVA, Ricardo – *Violar a clausura, romper a castidade...*, p. 186.

²⁹⁸ GOMES, Saul António - *Visitações a Mosteiros Cistercienses...*, p. 55.

²⁹⁹ Houve ordem de devassa em 1746, a propósito da fuga de uma criada sem que, no entanto, conheçamos o seu conteúdo. Outras poderão ter ocorrido sem o nosso conhecimento. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 52, não paginado.

³⁰⁰ As devassas a que nos referimos ocorreram em 1604, 1609, 1683 e 1780.

resultam, que passavam, necessariamente pelo crivo de quem os produzia, poderão influenciar os factos que chegaram até nós³⁰¹. Porém, a recorrência com que certas denúncias foram apresentadas permite-nos, de alguma forma, conhecer as realidades mencionadas nos autos levantados. Por último, importa destacar que o conteúdo destas fontes veicula uma versão dos comportamentos que a hierarquia eclesiástica transmitia, naturalmente influenciada pelos seus códigos morais. Daí o carácter penalizador e coercivo deste tipo de instrumentos³⁰².

Considerando o modelo de vida que as fiéis de Cristo deveriam seguir, não deixa de ser de todo importante analisar os comportamentos desviantes pois, no seu confronto com o ideal que deveria ser seguido, poderemos aproximarmo-nos daquilo que seria a vida em clausura.

3.1- A devoção

Encarando a vocação religiosa a que os conventos se dedicavam, será naturalmente aceite que os actos devocionais deveriam ocupar uma parte significativa do dia das religiosas e a dedicação que lhes dedicavam deveria decorrer segundo a reverência que requerem os ofícios divinos, pois contribuíam para a santificação e a obtenção de graças³⁰³. Considerava-se que as religiosas assumiam, nesses momentos, o papel que os anjos desempenhavam no paraíso, tal como se refere D. Veríssimo de Lencastre na visita de 1672 aos conventos de Nossa Senhora dos Remédios e de Nossa Senhora da Conceição³⁰⁴. Estas manifestações devocionais concorriam para o aperfeiçoamento espiritual individual, promovendo a união divina. O seu carácter colectivo facilitava o desenvolvimento do sentimento comunitário através da comunhão de um conjunto de

³⁰¹ Veja-se LOPES, Maria Antónia – Repressão de comportamentos femininos numa comunidade de mulheres – uma luta perdida no recolhimento da Misericórdia de Coimbra (1702-1743). *Revista Portuguesa de História*. N.º 37 (2005). 201.

³⁰² Leia-se COSTA, Susana Goulart – Visitas pastorais na paróquia do Faial da Terra..., p. 65-118.

³⁰³ MATOS, Artur Teodoro de – Virtudes e pecados das freiras do Convento da Glória da Ilha do Faial (1675-1812): uma devassa à sua intimidade. O FAIAL E A PERIFERIA AÇORIANA NOS SÉCULOS XV A XX – *Actas*. Horta: Edição do Núcleo Cultural da Horta, 1997. p. 157.

³⁰⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 2 e Livro 19, fl. 36v.

princípios uniformes, favorecendo a união das religiosas em torno da procura do alcance dos mesmos objectivos, bem como o disciplinamento da comunidade³⁰⁵.

Não obstante, os prelados lamentaram-se repetidamente da falta de algumas religiosas ao coro³⁰⁶, da ausência de pontualidade, bem como da postura pouco correcta³⁰⁷ que algumas adoptavam em tais momentos, nomeadamente as que “tem cadelinhas e o mais he que as levão ao coro sem se lembrarem da prohibição que temos feito dellas”³⁰⁸, como foi constatado no convento de Nossa Senhora dos Remédios em 1723³⁰⁹. Essa falta era considerada grave na medida em que o seu estatuto de mulheres religiosas as tornava tributárias de Deus, devendo “pagarem a Deos, o tributo de louvores que lhe devemos com a devida atenção e devoção”³¹⁰.

O incumprimento destas obrigações perpassou todas as visitas que conhecemos para os dois cenóbios já referidos. Este facto terá levado o arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles, em 1713, a mostrar-se um pouco mais exasperado com a recorrência destas faltas. Nas recomendações enviadas ao convento dos Remédios, especifica como deveria ser a frequência do coro, os horários a seguir, bem como os castigos a aplicar. Assim, às cinco horas, de Verão, e às seis, de

³⁰⁵ Confira-se SILVA, Ricardo – *Incursoes pelo quotidiano de uma comunidade religiosa feminina...*, p. 294.

³⁰⁶ Os fiéis da paróquia do Faial da Terra eram acusados, igualmente, de faltarem às suas obrigações devocionais, embora neste caso se devesse, em parte, ao facto de se dedicarem ao trabalho, no período da realização dos officios divinos. COSTA, Susana Goulart – *Visitas pastorais na paróquia do Faial da Terra...*, p. 75. Também no convento de Santa Clara de Portalegre as religiosas faltavam ao coro, embora neste caso estivessem munidas de licenças dos prelados que as isentavam da sua frequência, ainda que o uso das mesmas fosse manifesto em qualquer situação e não apenas em caso de doença. Este facto motivou a sua anulação pelo visitador, em 1762. CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 198.

³⁰⁷ O coro foi usado pelas mulheres do recolhimento da Misericórdia de Coimbra como espaço de diversão, onde o jogo das cartas tinha lugar. LOPES, Maria Antónia – *Repressão de comportamentos femininos...*, p. 190.

No convento da Glória da ilha do Faial, as dificuldades e os lapsos de leitura no coro eram motivo de riso das ouvintes, o que provocava momentos pouco correctos nos actos devocionais. MATOS, Artur Teodoro de – *Virtudes e pecados...*, p. 157.

³⁰⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 111v.

³⁰⁹ A propósito da presença de animais nos conventos leia-se BRAGA, Isabel Mendes Drumond – *Vaidades nos Conventos Femininos ou das Dificuldades em deixar a vida Mundana (séculos XVII-XVIII)*. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. N.º 10 (2010). 312.

³¹⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 1v.

Inverno, depois de tocados os sinos, as religiosas deveriam seguir para o coro. As que faltassem a essa obrigação ficariam privadas dos alimentos do dia. Igual castigo seria aplicado às que não respeitassem a hierarquia dos lugares. As reincidentes seriam privadas dos alimentos e do véu. Recordava, ainda, que enquanto os momentos de oração tivessem lugar, as religiosas não poderiam receber recados que viessem das grades, sendo expulsas da clausura as criadas que violassem tal determinação³¹¹. As observações do arcebispo eram severas e procuravam erradicar tais procedimentos da vida intra-muros.

Não será de estranhar, portanto, que as recomendações dos prelados insistiam na obrigação da assistência ao coro, cuja frequência deveria ser diária, pontualmente observada e feita em silêncio³¹², pois estavam na “prezença do devino sacramento e que hade pedir estreita conta a quem se descuidar e proceder mal”³¹³. O silêncio foi particularmente objecto de reparos constantes devido à sua observância menos escrupulosa, alegando os prelados com frequência que “se reza no Coro com pouca pausa, e pouco silencio”³¹⁴, como o fez D. Rodrigo de Moura Teles, em 1705, para o convento de Nossa Senhora da Conceição. Recomendação que em 1718 e 1723 foi motivo de elogio relativamente a este convento, altura em que o mesmo prelado afirmou que “Constounos que se rezava bem no coro que muito louvamos”³¹⁵.

Destinadas a perscrutar o quotidiano das religiosas e a escarpelizar as suas vivências, com vista à condução a um caminho de perfeição espiritual, estes instrumentos visitacionais assumiram um carácter denunciador de práticas menos consentâneas com o espírito da Igreja e, ao mesmo tempo transmitiam mensagens punitivas. Assim, os elogios anteriormente enunciados foram uma raridade nos capítulos exarados. Não obstante, não queríamos deixar de mencionar que, ainda que com uma recorrência ínfima, os prelados procuraram demonstrar às comunidades religiosas o que de bom se fazia no seu interior, com o intuito, naturalmente, de suavizar o seu

³¹¹ Sobre a postura que as religiosas do convento de Santa Clara do Porto deveriam observar nos ofícios divinos veja-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 1131-133.

³¹² A propósito da falta de silêncio no coro leia-se MATOS, Artur Teodoro de – *Virtudes e pecados...*, p. 158.

³¹³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 16v.

³¹⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 26.

³¹⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 42.

discurso punitivo e, ao mesmo tempo, reconhecer que havia aspectos seguidos com zelo e devoção.

O acto da comunhão deveria ocorrer todos os meses, no primeiro domingo, e nas festas dedicadas a Cristo e à Virgem Maria. Porém, o testemunho apresentado por Filipa de Jesus, religiosa do convento de Nossa Senhora dos Remédios, na devassa de 1604, dá conta que este sacramento não era respeitado com rigor, pois pedia que “todas as religiosas comungassem o primeiro domingo do mês”³¹⁶.

Estavam proibidas de, nesses momentos, se dirigirem às grades do locutório³¹⁷, à portaria ou à roda, pois, como D. Rodrigo de Moura Teles argumentava em 1723, se se desculpam da assistência ao coro por motivos de saúde, deveriam, igualmente, estar doentes para frequentar outras dependências do cenóbio³¹⁸.

Efectivamente, nas determinações das visitas, são recorrentes as queixas que dão conta da falta das religiosas ao coro por motivos de saúde mas que, na verdade, durante a sua realização permaneciam nas grades do locutório³¹⁹. As recomendações salvaguardavam, no entanto, as situações em que a doença das religiosas era real, pelo que nesses casos estavam dispensadas da sua frequência. A isenção abrangia, também, aquelas religiosas que ocupavam determinadas obrigações, ainda que nenhum arcebispo discriminasse os ofícios que as isentava do coro. Pensamos, porém, que as porteiras se incluíam nessa categoria, pois as portas não podiam ficar desprovidas de vigia.

Um outro motivo que afastava as religiosas dos ofícios divinos, segundo os visitantes, era a prática da confecção de doçaria, nomeadamente na época do Natal. Se por um lado, a época natalícia as ocupava de forma mais assídua nesses afazeres, era igualmente um período em que as preces das esposas de Cristo deveriam ocorrer com maior pontualidade, pois as

³¹⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 23, não paginado.

Sobre a falta à comunhão e à confissão nos conventos da ilha do Faial leia-se MATOS, Artur Teodoro de – *Virtudes e pecados...*, p. 159.

³¹⁷ No mosteiro de Santa Maria de Arouca o locutório era usado, inclusive, para comprar produtos que os vendedores levavam ao convento. ROCHA, Manuel Moreira da – *A memória de um mosteiro. Santa Maria de Arouca (séculos XVII-XX). Das construções e das reconstruções*. Porto: Edições Afrontamento, 2011. p. 65.

³¹⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 110.

³¹⁹ Leia-se a este propósito MATOS, Artur Teodoro de – *Virtudes e pecados...*, p. 158.

recomendações da observância dos ofícios divinos nos momentos festivos da Igreja davam conta da maior importância que essas ocasiões assumiam na prática da devoção dos seus fiéis. Era, portanto, considerada uma falha grave pelo simples facto de se ausentarem das suas obrigações devocionais, mais ainda por se registarem numa das festas mais agraciadas pela religião. A confissão e a comunhão, por exemplo, eram especialmente recomendadas nesses momentos, o que demonstra a sua relevância.

O fabrico e a venda de doces à comunidade civil ocasionavam contactos com elementos exteriores ao cenóbio, o que levaria à quebra da clausura³²⁰.

Como forma de melhor louvar a Deus, os prelados recomendam ainda que os ofícios divinos fossem cantados e, para isso, as religiosas deveriam aprender a “cantar e tanger e cantem todas no coro o officio Divino, e missas nos dias solenes, e de festa e todas as vezes que per sua devoção para gloria do senhor Deus e de seus santos”³²¹.

Se as faltas até agora enunciadas poderiam corresponder às acções de algumas religiosas, em 1676, D. Veríssimo de Lencastre enviou uma provisão aos conventos mencionados dando conta da obrigatoriedade que essas casas tinham de mandar rezar uma missa diariamente, por aquela obrigação não ser seguida na clausura³²². Neste caso, estamos perante a violação de um dos preceitos que mais observância deveria ter naquele espaço por toda a comunidade, uma vez que constituía um dos meios privilegiados de perfeição espiritual através da união com Cristo na oração. Naturalmente que a responsabilidade destas faltas não seria equitativa entre os diversos membros, recaindo a principal culpa na pessoa da abadessa, a quem competia zelar pelo escrupuloso seguimento da *Regra*.

Ainda sobre estas faltas, em 1705, D. Rodrigo de Moura Teles advertia o convento de Nossa Senhora dos Remédios da obrigação do cumprimento dos sufrágios nele instituídos, estranhando “muito a omissão que em havido em matérias de tam prejudiciaes consequências”³²³.

O provimento de confessores que assistissem as religiosas também nem sempre se efectuava, pois a sua nomeação dependia do prelado. Este deveria inteirar-se das qualidades

³²⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 114v.

³²¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 24, não paginado.

³²² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 7.

³²³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 75.

necessárias aos religiosos para que providenciassem a uma boa orientação espiritual³²⁴. Era a estes homens que as freiras confidenciavam os pormenores mais íntimos das suas vidas, pelo que a sua escolha deveria ser criteriosa.

Brísida de Santo Ambrósio, religiosa professa no convento de Nossa Senhora dos Remédios, testemunhava em 1604 que havia necessidade de confessores na clausura, pois aquele que lhes assistia não conseguia confessar todas as religiosas³²⁵. Este facto impossibilitava-as de fazerem o exame de consciência necessário para a assunção das culpas e para a obtenção do perdão. Impedia, igualmente, o processo de aperfeiçoamento espiritual que este mecanismo constituía, na medida em que os conselhos do confessor visavam orientar a sua conduta comportamental com vista à perfeição. Esta falta punha também em causa a reforma dos comportamentos que o poder persuasor destes mecanismos era capaz de inculcar³²⁶, bem como a interiorização da doutrina cristã³²⁷.

A abadessa era, portanto, constantemente exortada nos capítulos das visitas a observar o correcto cumprimento das determinações emanadas pelos prelados, devendo castigar as que desrespeitassem esses preceitos. A vigária do coro era igualmente responsabilizada por estas omissões, devendo encarregar-se do cumprimento da pontualidade, do silêncio e da pausa existente entre as idas ao coro.

3.2- A clausura

Como já referimos, previa-se que os claustros conventuais fossem espaços de perfeição espiritual, razão pela qual os contactos com o exterior eram fortemente regulados. Porém, a

³²⁴ Confira-se SOARES, Maria Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo...*, p. 118.

³²⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 23, não paginado.

³²⁶ Sobre o papel da confissão na reforma dos comportamentos dos fiéis confira-se PALOMO, Federico - «Disciplina christiana» Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamento social como categorias de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 18 (1997). 127.

³²⁷ Confira-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal...*, p. 28.

observância da clausura não se limitava à ausência de contactos com elementos exteriores àqueles espaços, ela era ainda observada através do “recolhimento e honestidade devida”³²⁸, e cabia aos prelados zelar pela sua observância³²⁹.

Apesar de toda a regulamentação existente, na visita de 1637, efectuada ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, o arcebispo D. Sebastião de Matos afirmou que a porta do cenóbio “com que quazi a todas as horas se acha aberta dando com isto occasião a juízos temerários”³³⁰. Em 1685, D. Luís de Sousa (1677-1690) lamentava-se, novamente, deste facto, alegando que a porta geral deste convento permanecia aberta, mantendo-se junto a ela algumas religiosas a “Mayor parte do dia”³³¹. Outras, porém, punham-se em frente a ela para verem as pessoas que passavam fora³³². Neste mesmo ano, o mesmo prelado constatou iguais procedimentos no convento de Nossa Senhora da Conceição. Não só as religiosas, mas também as criadas eram acusadas de manterem conversas com pessoas estranhas à comunidade³³³.

O descuido das porteiras em relação ao fecho das portas provocava, portanto, na sociedade civil, os mais variados juízos que, naturalmente, em nada abonavam a honra e as virtudes das religiosas³³⁴. Por esse facto, o prelado recomendou, mais uma vez, que as portas estivessem sempre fechadas e se abrissem apenas nos casos em que os bens de que a comunidade necessitasse não coubessem na roda, ou então em situações em que fosse necessária a entrada do confessor ou do médico. Defendia, ainda, que fossem as religiosas mais velhas e virtuosas a desempenhar esta tarefa.

³²⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 3.

³²⁹ DELUMEAU, Jean – *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presse Universitaires de France, 1979. p. 70.

³³⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 21v.

³³¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 51.

³³² A abertura das portas de forma a proporcionar conversas com pessoas do século foi um comportamento que caracterizou algumas comunidades religiosas femininas, como se pode constatar pelos casos relatados para diversos conventos e recolhimentos. Sobre a ocorrência destes fenómenos no recolhimento da Misericórdia de Coimbra leia-se LOPES, Maria Antónia – *Repressão de comportamentos femininos...*, p. 202.

³³³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 11v.

³³⁴ O problema relacionado com a falta de vigilância das portas foi igualmente detectado nos recolhimentos. Confira-se JESUS, Elisabete Maria Soares de – *Poder, caridade e honra...*, p. 87.

Apesar das recomendações, temos notícia a partir dessa visita realizada ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, algumas mulheres seculares entravam na clausura com o propósito de visitarem os seus familiares, facto que se volta a proibir³³⁵. Também para o convento da Conceição são conhecidos idênticos comportamentos desde 1672, momento em que o prelado afirmou que “a clausura dos Mosteiros se deve observar mui inviolavelmente, não só a respeito dos homens mas ainda das mulheres”³³⁶. A clausura não tinha como único objectivo resguardar a mulher dos pecados carnisais, mas também afastá-la de qualquer convivência com o século.

O problema não era recente. Pela devassa de 1604 realizada no convento de Nossa Senhora dos Remédios, ficámos a saber que a clausura não era respeitada, pois a entrada de homens era frequente. A abadessa, no seu testemunho, assumiu que uma das religiosas, Catarina do Presépio, recebia visitas frequentes de um moço, João Pereira, que, sob o pretexto de ali se deslocar para falar com uma prima sua, mantinha uma relação de proximidade com a referida freira³³⁷. Essa relação parece ter estado na origem dos maus tratos que infligia a sua esposa e, sendo a religiosa em questão conhecedora do sucedido, terá dito que “se lhe dava muitas que lhe desse muitas mais”³³⁸, facto que escandalizou todo o convento³³⁹.

A prelada parece, no entanto, ter desvalorizado essa situação, pois começou o seu testemunho afirmando que “não sabia que neste mosteiro ouvesse freira que tivesse amizade nem conversação escandolosa nem praticas com nenhum secular”³⁴⁰. Opinião diferente manifestou Helena da Conceição que, ao referir-se a esses encontros, afirmou “que há disso escandalo”³⁴¹. Estaria a abadessa a desvalorizar a situação de forma a não deixar transparecer o

³³⁵ A propósito do recebimento de seculares na clausura leia-se LEMOINE, Robert – *Le monde des religieus...*, p. 258.

³³⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 3v.

³³⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 23, não paginado.

³³⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 10.

³³⁹ Embora os casos de quebra da clausura por nós conhecidos se refiram à entrada de pessoas seculares nos conventos, em Veneza, no século XVIII, por exemplo, eram as próprias religiosas que abandonavam o convento para se encontrarem com homens com quem mantinham relações amorosas. Confira-se para esta matéria RAVOUX-RALLO, Elisabeth – *Las mujeres en la Venecia del siglo XVIII*. Madrid: Editorial Complutense, 2001. p. 47.

³⁴⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 23, não paginado.

³⁴¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 23, não paginado.

deficiente exercício do seu cargo, uma vez que era a ela que cabia corrigir essas situações? Ou ter-se-á aproveitado a religiosa mencionada para pôr em causa a prelatura da abadessa?

Impossibilitados de responder cabalmente a estas questões, podemos, no entanto, pensar que ambas as situações poderiam ter ocorrido. Porém, a visão permissiva da abadessa poderia não estar relacionada com a sua falta de zelo ou de autoridade, mas sim com uma postura menos coerciva relativamente às conversas mantidas. No lado oposto estaria Helena da Conceição, para quem essas interações constituíam uma grave falta. A diferença de valores entre os membros de uma comunidade poderia originar fricções que se manifestariam na constituição de campos opostos de onde resultava, necessariamente, uma postura distinta e, desde logo, o teor do seu testemunho transparecer a benevolência de umas e a intransigência de outras.

Não obstante, as religiosas estavam proibidas de manter tais relações, pelo que resulta que este comportamento constituía uma manifesta violação da clausura.

Em 1609, ano em que teve lugar nova devassa no mesmo cenóbio, a situação mantinha-se, mas desta vez conheceu outros contornos, pois havia uma maior frequência da clausura por parte de seculares do que em 1604. Além do caso já referido, também o procurador, António Vieira, os seus filhos e os seus criados eram acusados de entrarem na clausura e nela circularem livremente³⁴². O primeiro visitava a filha frequentemente e os seus filhos as suas primas, o que resulta que este oficial do convento usava não só o cargo que desempenhava para se intrometer no seu espaço, como favorecia a presença de familiares na clausura, onde circulavam à vontade.

Os criados foram amiudadamente mencionados nos testemunhos da devassa de 1609, por terem engravidado duas serviçais do convento³⁴³. Este acto levou a que perdessem o posto que ocupavam, mas os novos criados mantiveram um comportamento semelhante, pois “entrão dentro do mosteiro com seu senhor quando ca vem e vão a cozinha falar e bailar com as mocas

³⁴² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 3.

³⁴³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 5.

Noutras situações, foram as freiras as protagonistas destas gravidezes, incorrendo num grave pecado. Leia-se RUBIAL GARCÍA, Antonio – Un caso raro. La vida y desgracias de sor Antonia de San Joseph, monja profesa en Jesús María. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) – EL MONACATO FEMENINO..., p. 352; SILVA, Ricardo – Violar a clausura, romper a castidade..., p. 187.

em suas cazas e quando ellas estão doentes elles as vão ver a suas casas”³⁴⁴. Os referidos criados teriam alguma facilidade em se movimentar no interior da clausura e chegar junto de quem desejavam. Segundo o testemunho de Brisida de S. Ambrósio, “ate os pedreiros dizem que esta casa he reino sem rei”³⁴⁵. A facilidade com que pessoas exteriores se introduziam dentro de portas e o à-vontade com que agiam, prova o relaxamento de costumes e a falta de autoridade da abadessa.

Embora esses pecados carnavais não estivessem adstritos a qualquer religiosa da comunidade, o comportamento das criadas revela que a clausura não era segura, nem preservava a sua castidade. Por outro lado, a proximidade desses actos considerados pecaminosos, na medida em que eram encarados como pecados carnavais³⁴⁶, poderia constituir um precedente e levar as religiosas menos convencidas da sua sorte ou cujas emoções despertassem mais facilmente, a enveredar por caminhos pouco recomendáveis.

Também Geraldo Fonseca era acusado de manter conversas com Luísa do Rosário e, no tempo em que o convento estava em obras, vários homens terão interagido igualmente com as religiosas e a própria abadessa³⁴⁷. Maria da Conceição alimentava relações próximas com Paulo Cordeiro, fazendo-lhe “de comer continuamente”, assim como lhe fazia “custura”³⁴⁸. Este facto que terá estado na origem da degradação das relações entre Paulo Cordeiro e sua mãe, naturalmente porque se escandalizava destas relações ilícitas aos olhos da sociedade. Relações cortadas foram também as que existiam entre Inês do Rosário, professa do convento de Nossa Senhora dos Remédios, e seus pais, desde 1609, por aquela manter alguns contactos com Francisco Teixeira³⁴⁹.

³⁴⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 5.

³⁴⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 5.

³⁴⁶ Confira-se FOUCAULT, Michel – *História da sexualidade – II. O uso dos prazeres*. Lisboa: Relógio de Água, 1994. p. 52 e 61; LE GOFF, Jacques – A rejeição do prazer. In DUBY, Georges – *Amor e sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar, 1998. p. 191-207.

³⁴⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 3v.

³⁴⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 8v.

³⁴⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 8v.

Nesse mesmo ano ficámos a saber que quando as religiosas iam à grade não havia escuta³⁵⁰. Ou seja, tudo era possível, devido à inexistência de vigilância do teor das mensagens trocadas.

Mais grave se apresentava a situação descrita por Brísida de Santo Ambrósio que declarou ter visto um “homem com freira a porta da roda e tomar-lhe a mão, e abraçalla”³⁵¹. Ocorrência que também foi descrita na visita de 1718 realizada ao convento de Nossa Senhora da Conceição, embora neste caso se tratasse de parentes das religiosas. No entanto, D. Rodrigo de Moura Teles considerou o acto igualmente escandaloso, classificando-o de profano³⁵². O contacto físico entre os mencionados terá constituído uma grave falta das religiosas, pois não só violavam a clausura que tinham jurado respeitar, como mantinham contactos com pessoas do século. Além disso, manifestavam os sentimentos que nutriam pelos parentes, que estavam vivos e não tinham sido anulados, contrariando os preceitos de que os sentidos na clausura deveriam estar inteiramente dedicados a Deus.

Apesar da regulamentação que restringia as conversas com pessoas do século no locutório, as mesmas tinham lugar e as religiosas desenvolveram estratégias que contornavam as proibições a que estavam sujeitas. A privação do locutório era um dos castigos mais referidos nos capítulos das visitas, pelo que entendemos ser um dos desejos que mais agradava às religiosas ao ponto de os prelados a usarem como punição. No entanto, situações houve em que aquelas que estavam proibidas de falar às grades o fizeram, contando com a conivência de outras religiosas que “pediam as grades para si” à abadessa e depois permitiam que as colegas as usassem em seu lugar³⁵³, como noticia a visita de 1718 realizada no convento de Nossa Senhora da Conceição.

A presença de pessoas exteriores à clausura, por vezes, era necessária. Não obstante, em determinadas situações, as religiosas queixavam-se da sua conduta. Assim ocorreu com a entrada do alfaiate, pois desagrava a algumas das enclausuradas, alegando que não convinha “a honra da casa que elle a sirva porque trás recados de fora”³⁵⁴. A ocorrência destes factos impossibilitava a criação de um ambiente de clausura que se pretendia fosse ideal para a vida contemplativa, pois

³⁵⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 3v.

³⁵¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 23, não paginado.

³⁵² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 40v.

³⁵³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 42.

³⁵⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 23, não paginado.

era corrompido com notícias mundanas chegadas da sociedade civil. As recomendações dos prelados reprovavam, ainda, o facto de “que cada huma das Religiozas tinha hum Alfayate”³⁵⁵, como ficou patente na visita de 1705 ao convento de Nossa Senhora da Conceição.

A clausura era igualmente violada pelas próprias criadas da comunidade que não respeitavam a ordem relativa à impossibilidade de saírem do cenóbio, levando e trazendo recados para o interior do edifício³⁵⁶. Nestes casos, os capítulos das visitas determinavam que as mesmas não fossem admitidas sem nova licença. Por vezes, as religiosas faziam ingressar na clausura algumas criadas da sua família que “não servem a comunidade e causão inquietação e murmuração no convento”³⁵⁷. O prelado deixou passar nos capítulos a ideia de que as recomendações a este respeito vinham sendo feitas há muitos anos sem que, no entanto, surtisses efeito. Acusou algumas religiosas de não respeitarem as ordens da abadessa nem das porteiras, gerando estas situações.

A este propósito, convém relembrar que a vigilância da observação da clausura também se fazia relativamente à circulação da correspondência enviada para o século e a que era recebida na clausura. A abadessa deveria inteirar-se do conteúdo dessas missivas e só depois autorizar o seu recebimento ou expedição³⁵⁸. No entanto, este cuidado nem sempre mereceu a maior atenção, pelo que as informações chegadas e enviadas constituíam mais uma violação dos preceitos a que estavam obrigadas a observar³⁵⁹.

As conversas eram igualmente mantidas a partir das janelas, não só pelas religiosas como também pelas criadas, quer de dia, quer de noite. Este facto era agravado, segundo o capítulo que noticia estas ocorrências, pelo facto de as religiosas se apresentarem sem toucado³⁶⁰. As janelas eram, ainda, locais que serviam para fazer entrar determinados produtos na clausura estando,

³⁵⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 27.

³⁵⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 31.

³⁵⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 33.

³⁵⁸ No recolhimento do Anjo, no Porto, os recados entravam e saíam sem qualquer vigilância por parte da regente, encontrando-se o próprio tinteiro na portaria, facto que facilitava a falta de observância em relação à correspondência. JESUS, Elisabete Maria Soares de – *Poder, caridade e honra...*, p. 87.

³⁵⁹ Confira-se GANDELMAN, Luciana Mendes – *Mulheres para um império...*, p. 259.

³⁶⁰ Embora o toucado fosse dispensado no interior da clausura, era de uso obrigatório quando estivessem na presença de terceiros.

portanto, sem os crivos que as autoridades obrigavam³⁶¹. Tal violação das ordens emanadas levou D. Rodrigo de Moura Teles, em 1705, a repetir a ordem que determinava a colocação de rótulas nas janelas do convento de Nossa Senhora dos Remédios, sob pena de tapar as mesmas com cal, deixando somente uma pequena abertura para entrada da luz³⁶². Esta determinação foi reiterada em 1713 para a comunidade de Nossa Senhora da Conceição.³⁶³

Na visita seguinte que realizou à comunidade dos Remédios, em 1713, o arcebispo advertiu para o facto de as grades de algumas janelas serem demasiado largas, parecendo “mais casas de seculares do que de Rellegiozas”³⁶⁴. A reforma das grades que estavam velhas foi igualmente aconselhada para se evitarem olhares indesejados³⁶⁵. A abertura das mesmas sem a autorização do prelado, levou-o a ordenar o seu encerramento em 1713³⁶⁶. Os mirantes³⁶⁷ eram aproveitados de forma análoga, constituindo a sua frequência uma oportunidade para as religiosas estabelecerem contactos com o exterior³⁶⁸. Apesar das recomendações dos capítulos das visitas, as religiosas do convento dos Remédios teimavam em repetir os mesmos comportamentos, facto que levou D. Rodrigo de Moura Teles, em 1719, a determinar que aquela que falasse da janela fosse mudada de cela e a que falasse do mirante fosse privada da sua frequência³⁶⁹. O espaço físico circunscrito onde se movimentavam, a clausura, limitava-lhe os sentidos, nomeadamente a visão. A asfixia provocada pela estrutura arquitectónica dos conventos procurava despertar sentimentos

³⁶¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 51v.

³⁶² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 82.

³⁶³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 30v.

³⁶⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 87v.

³⁶⁵ A localização de janelas próximas da rua com grades amovíveis e sem elas, permitia entradas e saídas dos conventos. ENES, Maria Fernanda – *A vida conventual nos Açores...*, p. 340.

³⁶⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 93.

³⁶⁷ Estrutura arquitectónica criada para a recreação das religiosas. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 31.

³⁶⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 73. Porém, os capítulos da visita de 1672 referem que nos mirantes não era determinante que se guardasse silêncio devendo as conversas, no entanto, decorrer num tom de voz que não fosse audível na rua. ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 38.

³⁶⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 8v.

de esquecimento e de desprezo relativamente à sociedade. Estender o olhar para além da cerca do convento aliviar-lhes-ia esse sentimento de renúncia que o mundo teimava em afirmar³⁷⁰.

Mas os contactos com as pessoas do século também tinham lugar nas grades da Igreja, com homens e mulheres, sendo esse espaço palco de refeições em comum entre as religiosas e essas pessoas³⁷¹. Para D. Rodrigo de Moura Teles, esse desrespeito pagava-se com “hum mês sem reção”³⁷². Nessa dependência do convento os olhares entre aqueles que ali assistiam às missas e as religiosas eram facilitados pelo facto destas não correrem a cortina que as deveria manter ocultas atrás das grades³⁷³. Para evitar semelhantes ocorrências, na visita de 1685 efectuada ao convento de Nossa Senhora da Conceição, D. Luís de Sousa recomendou que no coro de baixo apenas assistissem à missa as religiosas mais velhas ou doentes, bem como as oficiais da casa, evitando que esse lugar fosse aproveitado por alguma religiosa para mais facilmente ver e ser vista por aqueles que assistiam à missa, por ser uma área mais propícia a essas ocorrências tendo em conta a sua disposição³⁷⁴.

Sendo um espaço de charneira entre a comunidade monástica e o século, merecia particular atenção e, ao mesmo tempo, oferecia oportunidades de violação da clausura que outras dependências não facultavam³⁷⁵. Por exemplo, a realização da procissão que tinha lugar no convento de Nossa Senhora dos Remédios “em quinta feyra mayor e passa pelo coro de bayxo estão homens na grade da igreja a dizer graças as Rellegiozas”³⁷⁶. Esta situação levou a adopção

³⁷⁰ Confira-se SILVA, Ricardo – Incursões pelo quotidiano de uma comunidade religiosa feminina..., p. 300.

³⁷¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 37v.

³⁷² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 91.

³⁷³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fls. 15, 19, 53.

³⁷⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 10.

³⁷⁵ O parlatório era outro local onde, por vezes, a quebra da clausura tinha lugar, através da manutenção de conversas com pessoas do século. Estas ocorrências conheceram uma maior frequência na primeira metade de Setecentos, momento em que as visitas aos conventos e a troca de correspondência com as freiras conheceu a sua maior expressão, dando origem àquela figura que ficou conhecida como o freirático. MATOS, Artur Teodoro de – Virtudes e pecados..., p. 165. O carácter pouco acessível que a figura da religiosa representava terá estado na origem da freira como fantasia erótica masculina. MORUJÃO, Isabel – No deserto espiritual: entre a cruz e a grade. In *EROTISMO NO DESERTO: ENCENAÇÕES – Actas*. Porto, 2002. p. 61.

³⁷⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 87.

de comportamentos, nomeadamente através do encerramento das portas da grade, para evitar esses contactos.

Segundo Maria Antónia Lopes, foi a freira que iniciou o convívio mais ou menos aberto com o homem, ao contrário do que acontecia com a mulher solteira laica, que se encontrava confinada ao espaço da habitação, bem como a mulher casada³⁷⁷. Não obstante, convém ressaltar que a mulher do povo desde sempre conviveu com o elemento masculino, nomeadamente ao nível do desempenho de determinadas tarefas do seu dia-a-dia.

Se os contactos até agora mencionados ocorriam, maioritariamente, a alguma distância, nos casos daqueles que eram estabelecidos a partir das janelas e dos mirantes ou nas grades da igreja, outros, porém, tinham lugar dentro da clausura propriamente dita. São exemplos destas situações as entradas de crianças no convento onde chegavam a pernoitar³⁷⁸, prática proibida pelas *Constituições*. D. Veríssimo de Lencastre deixou expresso nos capítulos da visita efectuada ao convento de Nossa Senhora da Conceição, em 1672, que “esta proibição de entrar na clausura se entende também nos meninos que excederem a idade de sete annos, e os que forem de menor idade não poderão dormir no convento nem hua só noite, nem assistirão no Coro, e Refeitório no tempo em que se estiver em actos de comonidade”³⁷⁹. Daqui resulta que as crianças com menos de sete anos embora estivessem proibidas de pernoitar no cenóbio, bem como assistir aos demais actos reservados à comunidade, podiam, pelo menos, entrar na clausura e assim acontecia.

A este propósito, em 1685, D. Luís de Sousa deu a conhecer uma situação insólita que teve lugar no convento de Nossa Senhora da Conceição. Segundo o prelado, estavam recolhidas naquele cenóbio duas crianças, uma de oito e outra de onze anos, sem que qualquer uma delas tivesse autorização do arcebispo para o efeito. O convento incorria, portanto, numa situação de violação da clausura. Estranhava o prelado que as meninas em questão não eram educandas e não tinham idade para noviciar. Mais estupefacto parece ter ficado quando foi informado que os seus pais as remeteram ao convento para “começarem desde então, e depois haverem de

³⁷⁷ Confira-se LOPES, Maria Antónia – *Mulheres, espaço e sociabilidade...*, p 60.

³⁷⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 90.

³⁷⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 3v.

professar a vida religiosa”³⁸⁰. Não podendo permanecer as referidas crianças naquele espaço sem qualquer estatuto que as vinculasse à instituição, o arcebispo intimou a abadessa a iniciar o seu noviciado ou a expulsá-las do cenóbio³⁸¹.

Aparentemente, este caso dá conta de uma situação de total desrespeito pelas determinações das *Constituições* e das próprias decisões que os prelados faziam chegar aos cenóbios. A inexistência de qualquer autorização relativa à permissão da permanência daquelas meninas no convento levanta-nos algumas questões relacionadas, por exemplo, com a satisfação dos honorários que nestas situações os progenitores deveriam satisfazer à comunidade. Conscientes de que não procediam de acordo com as normas que deveriam observar, por que razão terão as religiosas aceite a presença de crianças na clausura? Instinto maternal? Nostalgia de uma maternidade frustrada³⁸²? Ou estariam os pais das referidas crianças a preparar o futuro religioso das suas filhas remetendo-as desde tenra idade à clausura para mais facilmente se adaptarem? Impunha-se, também, conhecer a identidade das meninas para melhor se entender esta situação.

Estas relações ilícitas, aos olhos da Igreja e dos seus oficiais, eram recorrentes, pelo que D. Rodrigo de Moura Teles deixou transparecer, nos capítulos da visita efectuada ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, em 1719, que “mais se relaxa na religião do que forão em caza de seos Pays e devendo serem mais reformadas tomão só esta vida para nella terem mais soltura e cauzarem gravissimo escândalo com as correspondencias illicitas que tem para fora”³⁸³.

Como forma de tentar expurgar quaisquer contactos com o exterior, em 1743 foi proibida a música e o canto de órgão no claustro do convento dos Remédios, para se evitar que, sob pretexto de ministrar as lições necessárias, se efectuassem contactos entre as freiras e os seculares³⁸⁴. Este facto demonstra a centralidade da preocupação que os contactos com o exterior assumiam

³⁸⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 16v.

³⁸¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 16v.

³⁸² Confira-se QUEIRÓS, Maria Helena Cunha de Freitas – *D. Fr. Luís de Santa Teresa (O. C. D.), director espiritual e biógrafo. A inacabada Vida de Josefa Maria da Trindade (O. S. B.)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. p. 87. Dissertação de mestrado policopiada.

³⁸³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 104v.

³⁸⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 20, não paginado.

na acção dos arcebispos, ao ponto de se condicionar uma prática devocional com uma longa tradição.

Nessa mesma provisão, D. José de Bragança, proibiu representações e bailes no convento de Nossa Senhora dos Remédios, “permitindo somente que as religiosas vestidas com os seus hábitos possam dizer na festa do Natal, Ressurreição, e outras solemnidades alguns papeis devotos, que sirvam de edificação sendo primeiro aprovados por nos”³⁸⁵. Proibição que, para o convento de Nossa Senhora da Conceição tivera ocasião em 1717, ano em que D. Rodrigo de Moura Teles detectou que no claustro se “estudão ensaião e com efeito de representação comedias bailes entremezes”³⁸⁶, o que contrariava a modéstia do estado religioso e afastava as freiras das suas obrigações devocionais. Estes momentos ocasionavam, ainda, o uso de trajes seculares e adornos profanos, contrariando a filosofia de vida das que morreram para o mundo, ou pelo menos assim se esperava que acontecesse³⁸⁷.

Não obstante, devemos entender estes momentos de representação teatral como formas de solenização do culto religioso, comportamento cujas origens remontam à Idade Média³⁸⁸.

Os momentos de sociabilidade que os fiéis desenvolviam nas romarias e noutras festas religiosas foram igualmente condenados pelos prelados, pois fomentavam o contacto entre homens e mulheres, podendo ocasionar desvios sexuais, logo, conduzir ao pecado³⁸⁹. Os desvios comportamentais que a Igreja queria expurgar eram semelhantes quer para os conventos, quer para a sociedade em geral, ainda que essa condenação se justificasse por razões distintas. Era o espaço onde essas manifestações ocorriam que motivava a diferença de considerações, embora os comportamentos em si condenados pela Igreja fossem os mesmos. À semelhança do que

³⁸⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 20, não paginado.

³⁸⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 35.

³⁸⁷ Consulte-se MATOS, Artur Teodoro de – *Virtudes e pecados...*, p. 159.

A propósito das representações teatrais consideradas pouco edificantes que, por vezes, tinham lugar nos mosteiros leia-se MARTINEZ CUESTA, Angel – *Breve reseña historica de las augustinas recoletas...*, p. 265.

³⁸⁸ Confira-se MARQUES, João Francisco – *As formas e os sentidos*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) – *História Religiosa de Portugal...*, p. 449.

³⁸⁹ COSTA, Susana Goulart – *Visitas pastorais na paróquia do Faial da Terra...*, p. 76.

ocorria no século, no convento também de desenvolviam momentos de convívio³⁹⁰, quer entre freiras, quer entre estas e pessoas do século.

3.3- O silêncio

As palavras são o veículo de mensagens cujo teor revela a manifestação de desejos e intenções dos indivíduos. A parcimónia neste particular demonstrava a ausências dessas vontades ou o seu disciplinamento, atitudes que as religiosas deveriam observar³⁹¹. A falta de cumprimento destes princípios podia constituir uma fonte de murmuração que alimentaria designios pouco consentâneos com a vida em clausura e, até, a causa de conflito entre os membros da comunidade³⁹². Era através das conversas que os boatos circulavam na clausura e tanto podiam transmitir exemplos de virtudes, como modelos de dissolução dos seus membros. Era a dialéctica mantida entre as interlocutoras que faria exacerbar umas e outras situações que, em qualquer dos casos, não era desejável. Os modelos de virtudes deveriam ser inspirados nas vidas dos santos que as religiosas conheciam, através das leituras que efectuavam, bem como das histórias contadas pela mestra das noviças durante o noviciado. Este procedimento podia filtrar ideias erróneas ou histórias fantasiosas. Os maus exemplos deveriam ser ignorados, pois poderiam constituir focos de corrupção moral e religiosa.

A par das intenções de disciplinamento das vontades e das atitudes das freiras, o silêncio deveria ser igualmente respeitado em diversos actos da comunidade. Pela sua natureza exigiam

³⁹⁰ LOPES, Maria Antónia – *Mulheres, espaço e sociabilidade...*, p. 53-54.

³⁹¹ O silêncio era de tal forma importante que Arbiol chegou a definir aquilo que as religiosas não deveriam questionar, como por exemplo, sobre as notícias do século, amores profanos e galanteios, nem deviam falar mal umas das outras. SOARES, Maria Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo...*, p. 249.

³⁹² Pelos testemunhos obtidos nas devassas realizadas ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, percebemos que as conversas eram frequentes, nomeadamente sobre o que se passava na clausura. As testemunhas afirmavam quase sempre que ouviram dizer este ou aquele pormenor, sem identificarem a sua fonte da informação, ora por não se lembrarem, como alegam consecutivamente, ora para encobrirem aquela que violou o silêncio e propagou certo boato ou comportamento menos correcto. ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, não paginado.

uma maior concentração das religiosas, como era o caso da assistência aos ofícios divinos³⁹³. Porém, numa comunidade tão numerosa, proporcionavam-se diversos momentos em que isso não acontecia, sem que, no entanto, os prelados deixassem de se queixar nos capítulos das visitas efectuadas. No coro assistia-se a situações em que as criadas vinham dar recados às religiosas³⁹⁴, tal como foi constatado no convento de Nossa Senhora da Conceição, em 1705.

O silêncio era quebrado, nomeadamente, durante a noite, em consequência das movimentações que algumas freiras faziam entre as diversas celas³⁹⁵. O uso da palavra nestes momentos demonstra que a solidão que as religiosas teriam de suportar quando a noite caísse era quebrada pelas reuniões feitas naquelas dependências. Não era, portanto, apenas o silêncio que não era respeitado, mas também as determinações que proibiam os ajuntamentos de religiosas, nomeadamente nas celas³⁹⁶. Local de recolhimento, era também uma réstia da sua individualidade e da sua intimidade, ainda que as mesmas não fossem entendidas como tal, pois deveriam ser aproveitadas para a oração e a recomendação a Deus. Não obstante, algumas recolhidas aproveitavam esses momentos para conviverem e socializarem com aquelas que se mostravam disponíveis e desejosas de quebrarem o isolamento que as queria subjugar³⁹⁷, ocasionando, em algumas situações, a suspeição relativamente à prática da homossexualidade feminina nos conventos³⁹⁸. Desrespeitavam, portanto, as determinações deixadas pelos diversos prelados que visitaram o cenóbio, em que davam conta da obrigatoriedade do recolhimento de cada religiosa à sua cela assim que a abadessa tivesse lançado a bênção a todas, bem como a

³⁹³ Confira-se JESUS, Elisabete Maria Soares de – *Poder, caridade e honra...*, p. 93.

³⁹⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 24v.

³⁹⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fls. 23v.-24, e Livro 19, fl. 49.

³⁹⁶ Através do conteúdo dos testemunhos prestados pelas religiosas do convento de Nossa Senhora dos Remédios à devassa realizada em 1780, constatámos que as reuniões nas celas se mantinham, como ficou patente, pelo que a madre Teresa do Coração de Jesus afirmou, dando conta que uma das acusadas pela agressão que motivara a devassa estava na sua cela à hora em que tal se sucedeu. ABD, *Visitas e devassas*, Livro 29, fl. 13. No recolhimento do Anjo do Porto, as celas eram igualmente aproveitadas pelas recolhidas para manterem conversas e até mesmo para dormirem juntas. JESUS, Elisabete Maria Soares de – *Poder, caridade e honra...*, p. 94.

³⁹⁷ A propósito da quebra do silêncio confira-se GONZÁLEZ GARCÍA, Miguel Angel – El convento de la concepción de Ponferrada en 1789. In LA ORDEM CONCEPCIONISTA..., vol. 1. p. 433.

³⁹⁸ Consulte-se BRAGA, Isabel Mendes Drummond – *Vaidades nos Conventos Femininos...* p. 306.

proibição de frequentarem as celas das outras freiras após as dez horas³⁹⁹. Além das religiosas, também as criadas participavam nesses ajuntamentos nocturnos, dormindo algumas juntamente com as freiras, facto condenado em 1705 por D. Rodrigo de Moura Teles relativamente ao convento de Nossa Senhora da Conceição. Recorda o prelado, no entanto, que as criadas podiam pernoitar nas celas das religiosas quando estas se achassem doentes. Não obstante, deveriam pedir permissão ao arcebispo⁴⁰⁰.

O silêncio era imposto pelo ritual da bênção que a abadessa deveria realizar diariamente, marcando os momentos de recolhimento individual, altura em que cada religiosa, na sua cela, poderia comunicar espiritualmente com o seu esposo.

O convívio constituiu, portanto, um mal que a Igreja procurou expurgar do seio destas instituições, uma vez que a dedicação individual deveria ser direccionada, unicamente, para Deus. As esposas deveriam ser fiéis e inteiramente dedicadas ao seu esposo. A quebra destes princípios não significava, necessariamente, que esse cuidado para com o divino não fosse assegurado. Não obstante, era matizado por relações terrenas em que a amizade procurava reconfortar as almas daquelas que sentiam uma maior necessidade de alimentar as relações humanas de convívio e solidariedade. O receio das autoridades residia, ainda, noutro aspecto, que estava associado às relações amorosas que se podiam desenvolver entre as religiosas. Condenável antes de mais por ser considerado contrário às leis da Natureza, era-o, também, por significar a quebra do voto de fidelidade jurado ao esposo.

Igualmente grave era a quebra do silêncio no coro, o que impedia o normal desenrolar das orações a que estavam obrigadas. Desde cedo que os capítulos das visitas dão conta deste problema que persistia, ainda, em 1723, altura em que D. Rodrigo de Moura Teles afirmava haver “pouco silencio no Coro, refeitório, e dormitório, o que lhe muito alheyo ao estado Relligiozo”⁴⁰¹ no convento dos Remédios.

O mesmo prelado, em 1705, deixou transparecer num dos capítulos que resultaram da visita por ele efectuada ao convento de Nossa Senhora dos Remédios que estes preceitos eram prontamente observados, ou seja, o silêncio nas diversas dependências do convento, pelo “não

³⁹⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 49.

⁴⁰⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 24.

⁴⁰¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 110v.

cominamos penas determinadas, porque esperamos que não há de haver cauza para a execução dellas, pois supponho que cada huma das Religiozas procederá nestas obrigações com tal exemplo de observancia, que haverá sempre nas suas acções muito que louvar, e não que reprehender”⁴⁰².

Considerando as advertências de D. Luís de Sousa, exaradas em 1685 relativamente à falta de silêncio nas celas, o conteúdo deste capítulo de 1705 parece um pouco estranho. Numa primeira análise poderia significar o desconhecimento de D. Rodrigo de Moura Teles das determinações das visitas anteriores. Porém, o conteúdo dos termos da visita desse ano contém referências às disposições das visitas anteriores, pelo que a hipótese anteriormente avançada fica sem sustentação. Estaria o prelado a enveredar por uma pedagogia diferente, usando a ironia e o elogio como factores dissuasores do desrespeito por este preceito?

Se tal intento esteve na mente do arcebispo, não teve o resultado pretendido, pois em 1719 advertiu novamente a madre vigária para que observasse quem costumava fazer do coro um local de conversação e a privasse da refeição de um dia quando violasse tal preceito pela primeira vez, e um mês pela segunda⁴⁰³.

As conversas mantidas no coro assumiam uma maior gravidade, na medida em que a sua ocorrência significava ignorar, por parte das interlocutoras, os diversos momentos em que a comunhão espiritual com Deus assumia a sua maior concretização. Afastar a sua atenção do ritual que os ministros de Deus conduziam significava rejeitar esses momentos de maior união com o ente divino, ou seja, era negar o seu próprio estado de esposa de Cristo. Perturbava, igualmente, aquelas que embora não participassem na desordem, estavam impedidas de o fazer com a atenção requerida pela agitação causada pelas prevaricadoras. Constituiu uma ofensa grave à Igreja mas, sobretudo, a Deus.

“[...] Ponderando Nos, quanto he perigoza, e detestavel a conversação mundana nas religiozas, que renunciando a communicação do seculo, dedicarão espontaneamente, e em solemne despozorio ao Imaculado Cordeiro a inteireza dos seus coraçõens, e a pureza das suas almas; quando se semelhantes colloquios se não rezultar a infame culpa de divorcio, apenas deixarão de seguir-se a

⁴⁰² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 74v.

⁴⁰³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19 fl. 103.

froidão, e tibia na charidade, que as deve estreita, e fervorosamente vincular ao mesmo Espozo [...]”⁴⁰⁴.

Assim entendia, D. Gaspar de Bragança, em 1774, o valor e a importância do silêncio cuja falta de cumprimento acarretaria graves perturbações na relação que as religiosas deveriam manter com Cristo.

Ainda que numa outra escala, as conversações no refeitório violavam a comunicação que deveriam estabelecer com o sobrenatural, pois durante as refeições deveriam ouvir leituras espirituais. Essas leituras constituíam, portanto, outro momento de comunicação com o sagrado mas, ao mesmo tempo, serviam de doutrinação, de disciplinamento e de orientação da sua conduta. A acção pedagógica exercida sobre os membros da comunidade assumia, portanto, diversas modalidades, em diferentes espaços e em momentos distintos. Às religiosas cabia respeitar a condução desses actos devocionais e emprestar o maior empenho na sua realização.

3.4- O vestuário

A identidade das religiosas era visível através do uso do hábito que deveriam envergar. Este constituía um código que identificava a sua pertença a uma comunidade religiosa feminina, que estava sob a observância de determinados princípios, nomeadamente os votos solenes jurados no momento da profissão⁴⁰⁵.

Por essa razão, qualquer desvio à norma estabelecida, como o uso de elementos característicos da vida mundana, desvirtuava o fim a que cada religiosa se comprometeu seguir, contrariando os votos e o ideal de vida que jurou aquando da profissão, pelo que os prelados recomendavam “a modéstia e compostura nos seus trajos [...] fofindo neste particular de toda a

⁴⁰⁴ ADB, *Colecção Cronológica*, doc. 2981, não paginado.

⁴⁰⁵ A propósito do vestuário que as religiosas deveriam envergar leia-se MATOS, Artur Teodoro de – *Vivências, comportamentos e percursos...*, p. 143-144.

profanidade e liviandade”⁴⁰⁶. Assim se expressava D. Veríssimo de Lencastre, em 1672, aquando da primeira visita ao convento de Nossa Senhora da Conceição.

Os trajes deviam, portanto, ser sinónimo de compostura, honestidade e uniformidade, razão pela qual os prelados emprestaram o maior empenho no respeito por essas determinações⁴⁰⁷.

Por essa razão, na visita efectuada ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, em 1620, D. Afonso Furtado de Mendonça proibiu “no traje das Religiosas toda a apparencia de profanidade, e leviandade, e todo o genero de seda passemanes, rendas, buratos de lustro, golas mantilhas de peluça, regalos de mãos, e luvas escapularios ou bentinhos de ceda, aneis de ouro, ou de prata”⁴⁰⁸. D. Rodrigo de Moura Teles, em 1705, recomendou à comunidade de Nossa Senhora da Conceição moderação “no uso das mangas das camizas, decotados, camntos nas toalhas e com ellas curtas per diante de maneira que descubrem os grandes decotados, e com elles andão as costas descubertas”⁴⁰⁹. Além do vestuário, o próprio corpo das religiosas deveria ser depurado de qualquer ornamento. “Prohibimos todo o género de posturas no rosto, e mandamos que as toalhas andem tão compostas e tão chegadas ao rosto que não appareça a garganta e que não tragão lenços em cima das toalhas, e os hábitos cubrão decentemente os jibões”⁴¹⁰.

Apesar das recomendações, em 1637, D. Sebastião Matos advertiu a abadessa do convento de Nossa Senhora dos Remédios em relação à vigilância que deveria observar relativamente ao vestuário das religiosas, pois era conhecedor de situações em que a modéstia não era observada. Segundo ele, as religiosas trajavam de modo a ver-se a garganta e usavam brincos de ouro⁴¹¹. Não cuidavam, igualmente, de esconder o cabelo debaixo dos toucados e eram portadoras de peças de vestuário coloridas⁴¹².

⁴⁰⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 3.

⁴⁰⁷ Consulte-se LIBERATO, Marco – Trento, a Mulher e Controlo Social: o Recolhimento de S. Manços..., p. 287.

⁴⁰⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 3.

⁴⁰⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 23v.

⁴¹⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 3v.

⁴¹¹ Sobre o uso de adereços pelas religiosas leia-se ENES, Maria Fernanda – A vida conventual nos Açores..., p. 339; MATOS, Artur Teodoro de – Virtudes e pecados..., p. 162.

⁴¹² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 18.

Outras, porém, “punhão no rosto cor, e outras posturas que ainda se estranhão nas mulheres seculares em quem as obrigações são menores, e com mais cauza nas religiosas se devem reputar por mais indecentes”⁴¹³.

O uso de cosméticos foi fortemente criticado pela Igreja, pois no entender dos seus ministros eram formas de vaidade e de luxúria e mecanismos de sedução feminina, logo, de atracção do elemento masculino⁴¹⁴.

Os excessos cometidos neste particular devem ter assumido proporções alarmantes, pois o prelado referia que “os excessos dos decotados referidos, e o da grandeza, e forma dos toucados, como também o das posturas do rosto, são os de que se nos fés mayor, e mais geral queixa neste convento”⁴¹⁵.

A própria qualidade do tecido foi objecto de reparo nessa visita, sendo condenado o uso de hábitos de seda, bem como o facto de os mesmos serem pretos e não de cor parda, como mandavam as determinações anteriores⁴¹⁶.

Em 1713 as advertências foram no mesmo sentido, tendo D. Rodrigo de Moura Teles se apercebido que as freiras “andão como tais nos seus trajas trazendo cantos de maneyra nas toalhas, que lhe aparecem todos os cabellos apolvilhandoos rendalhos decotados uzando de cor no rosto, fitas regalos de cor, luvas e fitas no pescoço com cruces de ouro e diamantes”⁴¹⁷.

Apesar das recomendações e proibições, em 1719 os problemas persistiam e o mesmo prelado lamentava-se, mais uma vez, pelo facto de as religiosas usarem “sapatos indecentes de

⁴¹³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 49v.

⁴¹⁴ Confira-se BRAGA, Isabel Mendes Drumond – *Vivências no Feminino...*, p. 154 e 156.

⁴¹⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 50.

⁴¹⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 50v.

Situações houve em que as religiosas parecem acompanhar a moda da corte. Veja-se MORUJÃO, Isabel – No deserto espiritual: entre a cruz e a grade..., p. 50. Segundo Isabel Arenas Frutos, as religiosas eram adeptas do luxo, como se comprova pelo uso de determinados objectos de adorno como as pulseiras e os anéis. ARENAS FRUTOS, Isabel – El convento de Jesus Maria en el Mexico Criollo del siglo XVII. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo I. p. 144.

⁴¹⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 88v.

pellica, e saias de ceda, achamos tão pouca emenda que totalmente perdemos o conceyto que tínhamos deste nosso convento”⁴¹⁸.

As palavras do arcebispo deixavam transparecer um sentimento que dá conta do relaxamento, assim como de incumprimento das recomendações por ele e pelos seus antecessores emanadas⁴¹⁹. O século XVIII apresenta-se, portanto, como o século em que a relaxação comunitária atingiu proporções alarmantes. Nesse sentido, o prelado endureceu as penas a aplicar em tais casos, tendo determinado que se privassem as prevaricadoras de alimentos, das idas às grades, portaria e locutórios, bem como do uso de véu. Não obstante, a situação não se alterou, provando que o problema era profundo e não se resolvia com proibições deste género. Passados quatro anos, o mesmo prelado dava conta da permanência das situações de incumprimento relativas ao vestuário.

Nesta mesma visita, também o vestuário das criadas foi objecto de reparo, pois usavam alguns enfeites que o seu estado não aconselhava⁴²⁰. Os decotes, as cabeças descobertas, o uso de peças de ouro e sapatos de salto foram algumas das condenações feitas por D. Rodrigo de Moura Teles às criadas do convento de Nossa Senhora da Conceição, em 1705⁴²¹. Podemos, portanto, presumir que o incumprimento das normas perpassava toda a população conventual, independentemente do estatuto de que gozavam⁴²², demonstrando a sua ligação ao século e a alguns dos valores e comportamentos que nele se observavam.

As virtudes das freiras eram, portanto, demonstradas a vários níveis. Além das suas acções, também o modo como se apresentavam demonstrava a qualidade dos seus valores e o empenho

⁴¹⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 104.

⁴¹⁹ Sobre as vaidades femininas visíveis no trajar das religiosas leia-se BRAGA, Isabel Mendes Drumond – *Vaidades nos Conventos Femininos...*, p. 316-317.

⁴²⁰ Confira-se CASTRO, Maria de Fátima – Aspectos de vida conventual das religiosas de S. Bento da vila de Barcelos através de uma devassa de 1744. *Barcelos Revista*. N.º 6 (1995). p. 46.

⁴²¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 26.

⁴²² Além do vestuário, por vezes, as próprias celas eram ornamentadas de forma a proporcionarem conforto às religiosas. Este comportamento contrariava, igualmente, os preceitos da vida religiosa, pois as religiosas violavam o voto de pobreza. Consulte-se LOUREIRO, Olímpia Maria da Cunha – Os livros das monjas do convento de S. Bento da Avé-Maria do Porto (finais do século XVIII). In I CONGRESO INTERBACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II, p. 720.

que emprestavam à sua salvação, sendo o desrespeito pela norma do vestuário encarada como uma falta de honestidade.

3.5- O refeitório

As refeições em comunidade eram um acto a que as religiosas estavam obrigadas segundo as *Constituições* que deveriam seguir, à semelhança das mais variadas actividades que no desenrolar do seu quotidiano tinham lugar. A excepção a esta norma era apenas admitida às enfermas que, nessas situações, poderiam alimentar-se na sua cela.

O acto das refeições era dignificado com audição de leituras devotas sendo, portanto, igualmente, um momento de devoção feito através da ritualização segundo princípios devocionais⁴²³. O alimento do corpo era acompanhado pelo alimento da alma⁴²⁴. Naturalmente que se pretendia com esta prática ocupar as mentes das freiras com questões espirituais em detrimento dos prazeres terrenos que as refeições pudessem proporcionar. A frugalidade dos manjares procurava, desde logo, evitar que as refeições constituíssem momentos de satisfação sendo, em alguns casos, exacerbado com a adulteração do paladar da comida por algumas religiosas com o objectivo de a tornar desagradável. A alegria e o contentamento deveriam ser provocados, unicamente, pela dedicação ao seu esposo. A procura do prazer pelo paladar comprovava o seu apego ao mundo material, sendo, por conseguinte, desaconselhado.

Era também a capacidade de renunciar aos prazeres terrenos que evidenciava a sua capacidade para negar a vida material, demonstrando o desejo pelas vivências celestiais que seriam o coroar de um conjunto de provações sofridas na Terra.

O momento das refeições constituía, ainda, uma ocasião onde a hierarquia se manifestava de forma bem vincada e se disciplinava a comunidade, pois não só as noviças teriam de comer

⁴²³ Sobre a importância do refeitório consulte-se ALGRANTI, Leila Mezan – *À sombra dos círios...*, p. 471.

⁴²⁴ As refeições adquiriram um carácter importante em termos espirituais, na medida em que as penitências e os jejuns contribuíam para a salvação da alma. Leia-se a este propósito LORETO LÓPEZ, Rosalva – *Los conventos femeninos...*, p. 146.

separadamente, bem como as que cumpriam penas eram aí castigadas perante o grupo⁴²⁵. Quanto à hierarquia, ela era observada nas diversas dependências do cenóbio e durante as diferentes ocupações das freiras. Os castigos, por sua vez, tinham lugar naquele espaço por ser o local onde toda a comunidade se reunia e o carácter devocional não estava tão presente, podendo-se nele manifestar as culpas das religiosas prevaricadoras. A acção disciplinadora perante todas tinha uma finalidade pedagógica e procurava demover as demais freiras do desrespeito pelas normas estabelecidas. Acção que, no nosso entender não foi suficientemente eficaz, como se constata pelo conteúdo dos capítulos das visitas em que os desvios à norma são sucessivamente objecto de reprovação, demonstrando a sua reincidência.

Uma outra razão que explica o caso de o refeitório ser o local de penitência por excelência, prende-se com o facto de a maior parte dos castigos constituírem a privação da refeição ou a ingestão, apenas, de pão e água. O sustento do corpo funcionava, portanto, como mecanismo disciplinador do comportamento das religiosas. Se algumas delas eram frequentes nos jejuns, essas punições pouco efeito teriam. Porém, não seria essa fatia da população conventual que prevaricava, uma vez que, nesses casos, as mortificações denotam uma vontade de responderem aos desígnios da Igreja relativamente à vida em clausura.

Apesar da obrigatoriedade, a frequência do refeitório nem sempre se verificou⁴²⁶, como se constata pela observação que D. Sebastião Matos produziu em 1637, alegando que algumas religiosas do convento dos Remédios não o frequentavam. Em 1719 o problema persistia, pois “muitas Religiozas não vão ao refeitório em acto de comunidade, comendo pellas suas cellas com o pretexto de doentes, mostrando em tudo que não são Religiozas e que entrarão mais neste nosso Mosteyro só por terem este modo de vida”⁴²⁷. Passados quatro anos a situação não conheceu qualquer alteração, lamentando-se disso D. Rodrigo de Moura Teles, “porque aquele acto, em que nas communitades Religiozas custuma haver lição espiritual, com que se possa alimentar o spirito ao mesmo tempo em que se alimenta o corpo, e se rendem a Deos as graças

⁴²⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 5v.

⁴²⁶ Situação semelhante se verificou no mosteiro de santa Maria de Arouca. ROCHA, Manuel Moreira da – *A memória de um mosteiro...*, p. 179.

⁴²⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 102.

pello cotidiano sustento”⁴²⁸. O mesmo arcebispo constatou, em 1723, que algumas religiosas do convento de Nossa senhora da Conceição faltavam ao refeitório, alegando que estavam doentes, embora se dirigissem para as grades, a fim de estabelecerem conversas com pessoas do século⁴²⁹. Noutras circunstâncias, algumas freiras faziam as suas refeições nas próprias celas, evitando a frequência do refeitório⁴³⁰. Nesses locais tinha lugar, ainda, o fabrico de doces que posteriormente eram vendidos, nomeadamente aos seus familiares que “as ajudão a sustentar nos termos em que o convento se acha”⁴³¹. Ou seja, por diversos motivos, as freiras ausentavam-se de um importante espaço da vida em comunidade, não respeitando as regras, pouco se importando com as punições e usando subterfúgios para usufruírem de algum individualismo⁴³².

Estas ausências justificavam-se, em determinados casos, por questões de preceitos religiosos. Algumas professoras procuravam renunciar aos alimentos que a comunidade disponibilizava, quer por questões de ascese espiritual, quer devido à verdadeira religião que professavam não permitir o consumo de determinados alimentos. Incluem-se nestes casos as religiosas que seguiam a religião judaica de forma camuflada e, por essa razão, não deveriam comer, por exemplo, carne de porco⁴³³.

A ausência, por si só, era um acto condenatório, pois materializada o incumprimento pelas *Constituições*, bem como o princípio comunitária da vida em clausura, razão pela qual o prelado afirmava que as prevaricadoras não eram religiosas. A agravar esta falta, contava-se a privação da lição espiritual que a comunidade recebia através da leitura de obras com esse carácter. As faltosas apartavam-se, portanto, de um momento em que se procurava complementar a sua formação religiosa e espiritual necessária ao bom desempenho do ideal de vida que uma esposa de Cristo deveria seguir. Esta aceção resulta do disposto num capítulo da visita de 1637, em que D. Sebastião Matos afirmou que “nas quartas feiras santas, e sabados haverá refeitório para todas

⁴²⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 110v.

⁴²⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 47.

⁴³⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 49.

⁴³¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 27.

⁴³² Nesses recantos de individualismo, por vezes, as freiras cujas posses permitiam, consumiam bons petiscos, afastando-se, desse modo, do ideal de pobreza que a *Regra* impunha. Leia-se MONCADA, Luís Cabral – *Mística e racionalismo em Portugal no século XVIII*. Coimbra: Casa do Castelo, 1952. p. 32.

⁴³³ Confira-se CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes – *As Religiosas e a Inquisição...*, p. 84.

com maior infabilidade”⁴³⁴. Como se depreende do excerto transcrito, naqueles dias da Quaresma era imprescindível que o refeitório fosse frequentado, em virtude da comemoração da morte e da ressurreição de Cristo, momentos de devoção e de penitência por excelência para a Igreja Católica.

Em 1719 D. Rodrigo de Moura Teles estranhou a prática seguida no convento de Nossa Senhora dos Remédios, pois não se realizava o acto comunitário três dias na semana⁴³⁵. A negação da vida em grupo não seria, portanto, característica apenas de algumas religiosas, mas parecia ser uma prática instalada entre as mais altas patentes da hierarquia conventual, que era quem podia, de facto, determinar que a refeição em conjunto não se realizasse.

Outra das violações cometidas a este nível prendia-se com o aumento das porções de alimentos que a abadessa permitia sem a autorização do prelado, facto que foi lamentado na visita de 1713, por D. Rodrigo de Moura Teles⁴³⁶. A restituição do excesso era aconselhada pelo arcebispo, pois desse modo defraudava o convento. A sua preocupação não residia apenas, naturalmente, na delapidação material do cenóbio. Era o seu próprio poder enquanto figura cimeira na hierarquia da instituição que era posto em causa. O arcebispo procurou, portanto, repor a ordem estabelecida, que fazia depender este tipo de decisões do seu beneplácito.

O uso do tabaco pelas religiosas parece ter ocorrido na clausura, pois nesse mesmo ano (1713) o arcebispo alegou que “a Madre D. Joana de Mello tem em vasos na sua janella alguns de tabaco”⁴³⁷. Também o próprio monarca, D. João V, procurou intervir neste assunto. Em 1714, o rei endereçou uma missiva ao prelado bracarense para que este se encarregasse de expurgar dos espaços conventuais as plantações e a venda de tabaco. Este procedimento abria as portas do cenóbio ao comércio com o exterior mas, ao mesmo tempo, facultava às religiosas o uso de um produto que, não sendo necessário à sua alimentação, seria consumido por gosto ou por prazer, princípios que se deveriam afastar das vivencias das esposas de Cristo, cujo deleite proporcionado por essa ou outras práticas tinha de ser negado.

⁴³⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 22v.

⁴³⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 103v.

⁴³⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 90.

⁴³⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 92.

A regulamentação do refeitório permitia, portanto, que se disciplinasse a casa ao nível do cumprimento de algumas obrigações que o seu carácter comunitário exigia, disciplinava o corpo e as vontades associadas ao paladar, exortando à renúncia do prazer e constituía-se como um momento de complementaridade à formação religiosa.

3.6- O relacionamento entre as religiosas

As virtudes de que as religiosas deviam ser portadoras faziam da comunidade um corpo coeso em termos de actuação, de forma a alcançarem, mais facilmente, o estado de perfeição. A sua postura deveria ser orientada pelas boas relações entre os membros do cenóbio, pois o propósito que as levava à clausura, teoricamente, deveria ser um elemento de união entre todas, sendo consideradas, inclusive “irmãs espirituais”⁴³⁸.

Nem sempre as boas relações se observaram nos claustros. As razões que justificam tais comportamentos podiam ser variadas: desde origens sociais diversas; valores não coincidentes; empenho devocional distinto; razões distintas de enclausuramento; presença de núcleos familiares que se opunham entre si⁴³⁹, entre outros. A heterogeneidade da população conventual definiu, portanto, a natureza das relações estabelecidas entre as religiosas⁴⁴⁰.

A primeira notícia de desordens entre as religiosas do convento de Nossa Senhora dos Remédios referidas nos capítulos das visitas, data de 1605, aquando da visita de frei Agostinho de Jesus. Os desentendimentos ocorreram durante a festa de Nossa Senhora do Rosário sem que, no entanto, saibamos precisamente o que sucedeu. Na sequência desses desacatos, o prelado limitou as festas futuras à realização de uma missa e pregação na igreja do convento⁴⁴¹. Procurava, dessa forma, erradicar uma das origens dos desentendimentos ocorridos.

⁴³⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 4.

⁴³⁹ Confira-se CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes – *As Religiosas e a Inquisição...*, p. 94.

⁴⁴⁰ LORETO LÓPEZ, Rosalva – *Los conventos femeninos...*, p. 90.

⁴⁴¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 24, não paginado.

Na visita de 1672 foram referidos desentendimentos de outra ordem, já que as queixas do prelado davam conta da falta de obediência à prelada do cenóbio⁴⁴². A preocupação do arcebispo ficou bem expressa no capítulo que exarou, pois referia que “nem sem ella pode haver communitade bem governada”⁴⁴³. Além de se tratar da violação de um dos votos feitos na profissão pelas religiosas, a falta da sua observação punha em perigo, como referia o prelado, o bom governo da clausura⁴⁴⁴. O problema persistiu, pois em 1724 D. Rodrigo de Moura Teles voltou a referir-se a ele nos capítulos da visita efectuada naquele ano⁴⁴⁵. Já na devassa de 1604 Maria Batista referira “que algumas Religiozas mocas têm pouco respeito a madre abbadesa e lhe disião palavras descorteses”⁴⁴⁶. Portanto, o desrespeito pela autoridade terá sido um problema que perpassou longos períodos de vida desta instituição.

A este respeito, o abadessado de D. Luísa de Abreu, a primeira prelada do convento de Nossa Senhora dos Remédios, fora pródigo em conflitos internos. Foi no seguimento do desentendimento ocorrido entre o arcebispo D. frei Bartolomeu dos Mártires e a abadessa que este elegeu como regedora da comunidade, Helena da Cruz, destituindo a abadessa das suas funções. D. Luísa recorreu à justiça com o intuito de recuperar o comando da instituição, saindo vencedora da contenda. Contudo, a regedora, juntamente com 22 religiosas que a ela se associaram, constituíram-se num grupopositor às acções da prelada. A intervenção régia manifestou-se através de uma ordem enviada ao corregedor de Viana do Castelo para que fosse ao convento repor a ordem que nele faltava. Não conseguindo levar a bom porto os seus intentos, o corregedor mandou pregar as portas do convento, pois constataria que as regedoras e as religiosas do seu partido mantinham conversas frequentes com o exterior. De nada adiantou, pois

⁴⁴² Situações semelhantes foram detectadas no recolhimento da Misericórdia de Coimbra. Esta falta de obediência resultava, por vezes, da pouca observância que as responsáveis pelo governo das causas demonstravam no que respeitava à gestão dos mais variados momentos do quotidiano, como a assistência aos officios divinos, o controlo das visitas que as recolhidas recebiam, bem como a correspondência mantida com elementos exteriores à clausura. LOPOES, Maria Antónia – Repressão de comportamentos femininos..., p. 197.

⁴⁴³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 53v.

⁴⁴⁴ A falta de autoridade das abadessas encontra-se analisada em GONZÁLEZ GARCÍA, Miguel Angel – El convento de la concepción de Ponferrada..., p. 431-432.

⁴⁴⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 109v.

⁴⁴⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 23, não paginado.

as freiras despregaram-nas prontamente. Foi a vez de intervir o ouvidor de Braga, a pedido de D. Luísa de Abreu, que se encarregou de proceder a uma devassa⁴⁴⁷. Desconhecemos o desfecho deste episódio, ainda que saibamos que a prelada em questão exerceu o cargo até à sua morte, pelo que supomos que a contenda se resolveu a seu favor. Importa, no entanto, realçar o momento de divisão de uma comunidade que se pretendia unida, bem como a quebra do voto de obediência e de formação de partidos cujas tendências eram alicerçadas em determinados propósitos ou valores, ainda que, neste caso, tenham tido o suporte do poder eclesiástico na pessoa do arcebispo. As freiras apresentam-se como mulheres defensoras dos seus interesses, deixando para trás o voto de obediência, mas também a imagem de mulheres humildes, obedientes e pacatas.

Apesar de o apoio do prelado, naturalmente que a sua intenção não era a de dividir a comunidade nem criar situações de conflito. Terá sido neste contexto de oposição do arcebispo à abadessa que um grupo de religiosas terá aproveitado para fazer valer o seu modelo de vida na clausura.

O convento de Nossa Senhora da Conceição não ficou imune a estes desentendimentos. A falta de obediência à prelada foi detectada em 1705 por D. Rodrigo de Moura Teles⁴⁴⁸, persistindo, em 1718.

A procura de celas vagas no momento da morte de alguma das freiras ocasionava momentos de conflito, em virtude da disputa desses lugares⁴⁴⁹. Embora a sua ocupação devesse respeitar a antiguidade das religiosas na clausura, segundo a data da realização da profissão, as *Constituições* não eram seguidas. À morte das religiosas “se dão huas vezes as mais antigas, e outras as parentes ou discípulas das defuntas”⁴⁵⁰. Não obstante, houve situações em que os prelados admitiram excepções. Assim se processou em 1628, ano em que após a morte de uma

⁴⁴⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do Convento*, Ms. N.º 856, fls. 139v.-140v.

⁴⁴⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 24v.

⁴⁴⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 55.

⁴⁵⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 54v.

religiosa que partilhava a cela com outras três, o arcebispo permitiu que não se provesse o lugar vago, ficando apenas ocupado pelas três religiosas que já a habitavam⁴⁵¹.

Outras desavenças ocorriam pela falta de entendimento na partilha dos frutos de algumas árvores existentes na cerca do convento, altura em que certas religiosas pretendiam mostrar a posse e o domínio que detinham sobre esses bens, negando a partilha dos mesmos com as restantes freiras, como se verificou no convento dos Remédios⁴⁵². Embora as freiras não pudessem ter nada seu, devendo todos os bens pertencer à comunidade, momentos houve em que as mesmas negaram esse preceito, querendo sobrepor-se às determinações que as *Constituições* impunham.

Estes momentos de conflito chegavam a conhecer contornos de violência verbal⁴⁵³, “hevendo muitas Religiozas que conservão no seu peito para com as outras odios antigos e abominaveis sem ainda lhe darem aquella saudação costumada entre verdadeiros catholicos e chamam nomes injuriosos huas a outras”⁴⁵⁴. Um comentário do mesmo teor foi feito na visita de 1723, ao convento de Nossa Senhora da Conceição. Daqui resulta que alguns problemas detectados na clausura eram semelhantes entre as comunidades em estudo, tendo o prelado actuado da mesma forma perante estas situações, sugerindo, inclusive, um modelo estandardizado no que se refere às recomendações efectuadas nos capítulos das visitas.

Estas atitudes eram consideradas muito graves por “serem obrigadas pela perfeição do seu estado, e observância dos Divinos preceitos”⁴⁵⁵.

A violência física também ocorreria no interior do claustro, ou pelos menos assim deixam transparecer as palavras escritas do arcebispo D. Afonso Furtado de Mendonça, em 1626, altura

⁴⁵¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F-538, doc. 15, não paginado.

⁴⁵² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 81v.

⁴⁵³ A propósito da violência física e verbal leia-se CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 222; LEMOINE, Robert – *Le monde des religieux...*, p. 233-234.

⁴⁵⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 111.

Sobre a violência entre as recolhidas do recolhimento da Misericórdia de Coimbra leia-se LOPES, Maria Antónia – *Repressão de comportamentos femininos...*, p. 226-227.

⁴⁵⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 111.

em que dava conta das “descomposições e chegaremse a por mãos huas em outras, o que achamos que senão guardava antes havia neste particular excessos”⁴⁵⁶.

As agressões físicas terão conhecido momentos de maior gravidade ao ponto de justificarem a ocorrência de uma devassa ao convento dos Remédios, em 1780, motivada pela agressão que Ana Ventura foi vítima, ao ser atacada com uns objectos de barro na véspera da “Natividade de Nossa Senhora”⁴⁵⁷.

Quando a referida religiosa se recolhia à sua cela, juntamente com Isabel Maria, surgiram umas freiras na varanda com a cara tapada e atiraram-lhe “com huns cacos ou pucaros com imundícies”⁴⁵⁸. Tratando-se de um caso grave, e merecendo “hum exemplar castigo”⁴⁵⁹, instituiu-se uma devassa ao convento, a fim de averiguar os contornos da agressão, bem como identificar as suas autoras.

Os testemunhos são contraditórios, o que demonstra a existência de divisões entre as religiosas. Se umas se mostraram solidárias com a vítima e alegavam a agressão, outras referiram que aquela não merecia crédito e que os objectos lançados não a atingiram.

Importa, antes de mais, perceber a razão da agressão ou tentativa de agressão, facto que nos interessa sobremaneira para percebermos as relações que se desenhavam na clausura.

As testemunhas são unânimes em considerar que este facto terá sido motivado por umas “satiras, e libellos difamatorios”⁴⁶⁰ relativos a certas religiosas, supostamente da autoria da vítima da agressão. Este episódio revela que as inimizades no interior da clausura ocorriam e assumiam proporções preocupantes, na medida em que eram postas a descoberto as características menos consentâneas com a vida contemplativa. Embora desconheçamos o teor das sátiras, naturalmente versariam sobre aspectos que na opinião da autora ou autoras seriam menos honrosos ao ponto de serem denunciados.

⁴⁵⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 10v.

⁴⁵⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, fl. 2. A Natividade de Nossa Senhora é celebrada a 8 de Setembro. Sobre as agressões nos recolhimentos veja-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – En busca de la honra perdida: la “regeneración” de mujeres en Braga (siglos XVIII-XIX) In RUBIO PÉREZ, Laureano M. – *Pobreza, Marginación y asistencia en la Peninsula Ibérica (siglos XVI-XIX)*. León: Universidad de León, 2009. p. 153.

⁴⁵⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, fls. 2-2v.

⁴⁵⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, fl. 2v.

⁴⁶⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, fl. 3v.

Embora as agressoras estivessem com a cara tapada, a vítima não hesitou em as identificar, comunicando à abadessa, na manhã seguinte, que tinha sido agredida por Maria Clementina, Ana Alberta e Rosa Luciana⁴⁶¹. Sabemos através dos restantes testemunhos que a visada acusava igualmente Joana Teresa, Ana Bárbara, Teresa Beliza, Rosa Matilde e Gertrudes Maria. Considerando que os rostos estavam escondidos e sabendo através do testemunho de Rosa Felícia da Glória que Maria Clementina e Rosa Luciana não podiam ter participado na emboscada, porque a última estava doente na cama e a primeira estava na cela da testemunha no momento em que o episódio teve lugar⁴⁶², pensamos que a acusação terá recaído naquelas com quem a vítima não teria as melhores relações procurando, dessa forma, castigá-las sob o pretexto de agressão. As desavenças entre algumas religiosas chegou ao ponto de, segundo o testemunho de Francisca Batista, Joana Teresa, uma das acusadas, “lhe fes muyta queixa de Dona Anna Ventura dizendo que tinha metido neste convento muytas sátiras e que já em outro tempo lhe tinha feito outras e que hera bem feito inforcalla em estatura no campinho”⁴⁶³. Este testemunho elucida bem a agressividade verbal e os sentimentos de ódio existentes entre as religiosas. Por outro lado, demonstra que a vítima era reincidente no tipo de comportamentos relacionado com a divulgação de sátiras, podendo constituir um elemento de desavença na comunidade⁴⁶⁴.

Não podemos validar os testemunhos das religiosas, porém, outras testemunharam no mesmo sentido, alegando a inocência de algumas das acusadas. Teresa do Coração de Jesus confirmou que Maria Clementina e Rosa Luciana não poderiam estar envolvidas na agressão, repetindo os argumentos atrás mencionados, inocentando igualmente Gertrudes Maria, por estar com a testemunha no momento da agressão⁴⁶⁵. Também Antónia Querubina alegou que esta última tinha a cela próxima da sua e pelas dez horas, altura em que terá decorrido o episódio

⁴⁶¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, fl. 3v.

⁴⁶² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, fl. 5.

⁴⁶³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, fl. 8v.

⁴⁶⁴ A propósito dos motivos que estavam na origem de conflitos entre as religiosas leia-se MATOS, Artur Teodoro de – *Virtudes e pecados...*, p. 162-163.

⁴⁶⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, fl. 13.

retratado, ouvira-a tocar “malicorde”⁴⁶⁶. Esta mesma religiosa foi inocentada por Maria Angelina que alegou ter estado “quazi toda a noute”⁴⁶⁷ com a visada.

A única testemunha ocular do sucedido foi muito parca no seu relato. Limitou-se a dizer que a agressão “consistio em huas pedradas ou cacadas que fizerão estrondo no chão, e huas bouzearias feitas com a boca”⁴⁶⁸. Acrescentou ainda não conhecer nenhuma das agressoras e ter-se retirado para a sua cela logo após a ocorrência.

Os relatos mais elucidativos foram das que não assistiram ao episódio, ainda que neste caso possamos estar perante testemunhos distorcidos pelos comentários que entretanto se foram produzindo. Atitude prudente teve Francisca Guiomar de Santo Inácio que assumiu que “ao que tem ouvido não da credito nem se atreve a depor por pessoa certa com medo de culpar alguma inocente porque em comunidade sempre há emulações e cada hua fala conforme a sua paixão”⁴⁶⁹. Apesar de não se querer comprometer, Francisca Guiomar admitiu facções dentro do convento, adoptando uma postura equidistante entre as meliantes.

Outros testemunhos procuraram minimizar os efeitos da agressão alegando que a visada não fora atingida nem os cacos que lhe atiraram possuíam imundícies como ela quisera fazer querer à abadessa⁴⁷⁰.

A abadessa depois de se lhe fazer queixa, não tomou nenhuma atitude de imediato por desconhecer as autoras do sucedido. Terá sido na sequência da inoperância da prelada que a visada se terá queixado ao arcebispo e este determinado a devassa. Sabemos como as notícias da e para a clausura circulavam, não sendo de estranhar que o episódio tivesse chegado aos ouvidos do prelado.

Se o incumprimento das regras estabelecidas ocorria, maioritariamente, no desenvolvimento de conflitos, ele era igualmente observado nas relações de amizade e de relacionamento mais próximo. Pela devassa efectuada ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, em 1604, fomos

⁴⁶⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, fl. 13v.

⁴⁶⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, fl. 16.

⁴⁶⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, fl. 4v.

⁴⁶⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, fl. 12.

⁴⁷⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, fls. 7-7v.

informados que as criadas pernoitavam nos dormitórios das religiosas que serviam, procedimento que estava proibido pelas *Constituições*⁴⁷¹.

Embora as celas devessem ser individuais, há notícia de que em 1713 tal não se observava no convento dos Remédios, pois “na vizita passada proibimos com grande rigor e aperto, que nenhuma Rellegioza dormisse na sella de outra, o que se desprezou de tal modo, que se continua frequentemente em tanto, que athe passadissos se fazem de huas sellas para outras”⁴⁷². Esta preocupação residia, em parte, na possibilidade de ocorrência de amores ilícitos entre as religiosas que, mortificadas constantemente no que respeitava aos seus corpos e sentimentos, poderiam desenvolver afectos relativamente às companheiras de cela, como forma de extravasar o controlo apertado a que os seus sentidos estavam sujeitos⁴⁷³.

A par da disputa de benefícios materiais e da defesa de interesses individuais, o testemunho de Maria Batista, religiosa do convento de Nossa Senhora dos Remédios, recolhido na devassa de 1609, deixa adivinhar outra fonte de desentendimentos. Segundo a religiosa, “parecia bem não entrarem muitas irmaas e parentas porque se fazem em hum corpo de que se causão revoltas”⁴⁷⁴. As solidariedades familiares e as dinâmicas de grupo poderiam constituir, portanto, momentos de conflito entre as religiosas, movidas, naturalmente, pelo interesse de capitalizar benefícios para o grupo ou para um dos seus elementos⁴⁷⁵. Podemos pensar, portanto, que no interior da clausura se desenvolviam redes de solidariedade que visavam apoiar as reivindicações efectuadas por alguns dos seus elementos, satisfazendo as vontades individuais ou de grupo⁴⁷⁶.

⁴⁷¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 23, não paginado.

⁴⁷² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 88v.

⁴⁷³ Sobre os amores ilícitos entre as recolhidas leia-se LOPES, Maria ANTÓNIA – Repressão de comportamentos femininos..., p. 190.

⁴⁷⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 12v.

⁴⁷⁵ Confira-se MARQUES, João Francisco – O monacato feminino em Portugal nos séculos XVI e XVII..., p. 643.

⁴⁷⁶ Nos conventos da ilha de S. Miguel, como forma de evitar as parcialidades familiares, apenas dois elementos de cada família tinham direito de voto e de serem eleitas. LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 119.

3.7 – As criadas e as noviças

Embora não fizessem parte da comunidade de religiosas que constituía a clausura, as noviças e as criadas estavam obrigadas a respeitar os mesmos preceitos que as freiras.

Ainda que contabilizar o total desta população ao longo do período em estudo seja impossível de fazer, sabemos através do testemunho que Isabel da Visitação defendeu na devassa de 1609 realizada no convento de Nossa Senhora dos Remédios, que nessa altura havia excesso de criadas no cenóbio⁴⁷⁷. O excesso de criadas manifestava-se não pelo número em si mesmo, mas pelo facto de o seu total ser superior ao que na realidade seria necessário. Implicitamente a vigária deixou uma crítica aos membros da casa que possuíam criadas, alegando que a necessidade delas não era real. Estas constituíam um problema, sobretudo, quando eram usadas pelas religiosas como correio entre a clausura e a sociedade. Desse facto deixou uma nota Maria do Espírito Santo no testemunho à devassa referida, afirmando que “todas são fora polla cidade levar presentes amigos de suas senhoras”⁴⁷⁸. A circulação de criadas, do e para o convento, estava proibida pelas *Constituições*, que determinavam que as de dentro não podiam sair nem as de fora entrar, evitando-se, também deste modo, a violação da clausura. As informações que pudessem circular em ambos os sentidos, bem como os objectos que as mesmas transportavam, constituíam uma violação daquele voto. As mensagens ou os presentes eram a materialização da ligação das religiosas ao século, ainda que o veículo das informações fosse constituído por alguém que não professava os votos. Contudo, a sua obrigação perante as determinações que regulavam o cenóbio procurava assegurar a coesão da clausura. Porém, e como constatámos, as criadas constituíram uma outra vertente do desrespeito pelas regras claustrais conhecido no cenóbio de Nossa Senhora dos Remédios⁴⁷⁹.

Por vezes, não voltavam à clausura depois de sair. Assim terá acontecido em 1746, ano em que o prelado ordenou uma devassa à comunidade na sequência da fuga de uma criada da

⁴⁷⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 2.

⁴⁷⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 3.

⁴⁷⁹ No convento de S. Bento de Barcelos, as criadas foram acusadas na devassa de 1744 de manipularem livremente as chaves do locutório e, dessa forma, estabelecerem conversas com pessoas exteriores à instituição. Confira-se CASTRO, Maria de Fátima – Aspectos de vida conventual..., p. 54.

clausura. Pretendia o arcebispo averiguar se a fuga fora ou não auxiliada por alguma religiosa⁴⁸⁰. Estas eram, portanto, responsáveis pela manutenção do seu estado de recolhida mas, ao mesmo tempo, pelo das criadas. O auxílio de qualquer religiosa na fuga de uma criada punha em causa a sua vocação contemplativa, pois ela própria ajudara a violação da clausura. Ajudar na fuga de uma criada para, a partir do século auxiliar a fuga de uma religiosa, não seria de todo uma ideia a descartar pelo arcebispo, razão pela qual terá procurado averiguar os contornos da ocorrência. Desconhecemos, no entanto, o conteúdo da referida devassa e as respectivas conclusões elencadas.

Também o convento de Nossa Senhora da Conceição o número de criadas foi considerado excessivo por D. Luís de Sousa, em 1685. O prelado alegou, inclusive, que algumas religiosas fingiam achaques para justificar o pedido daquelas auxiliares acusando-as de mentir nas declarações que prestavam⁴⁸¹.

Outro subterfúgio usado pelas freiras foi requerer a presença das criadas em nome de outras freiras quando as que pretendiam esses favores se encontravam excomungadas⁴⁸², pois tal anátema impedia que solicitassem esse pedido ao papa⁴⁸³.

No que concerne às criadas, embora devessem auxiliar a comunidade, por vezes serviam apenas uma parte das religiosas, “Não he justo que as criadas da ordem, sendo commuas, sirvão com mais cuidado a huas religiosas, que a outras”⁴⁸⁴. Esta advertência surgiu nos capítulos das visitas dos conventos dos Remédios e da Conceição, pelo que consideramos ser um problema comum que o arcebispo procurou resolver.

A existência de tais mulheres na clausura poderia, de facto, ser um foco de conflitos e de tensões, não só pelo empenho diferenciado com que assistiam as religiosas, mas também quando ao lado desta ou daquela freira provocavam desacatos, como terá ocorrido em 1780, como deixou

⁴⁸⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 52, não paginado.

⁴⁸¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 13v.

⁴⁸² Desconhecemos em que medida a excomunhão se aplicou neste caso. Porém, e porque as freiras em questão não foram expulsas da comunidade, deduzimos tratar-se de uma punição que limitava algumas das prerrogativas que o seu estatuto permitia, nomeadamente o de solicitar a presença de criadas.

⁴⁸³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fls. 49v-50.

⁴⁸⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fls. 14, 19, 56v.

transparecer a devassa daquele ano realizada no convento de Nossa Senhora dos Remédios. Segundo alguns testemunhos, as criadas das acusadas estiveram igualmente implicadas na agressão que supostamente vitimou Ana Ventura⁴⁸⁵. O comportamento dissoluto de algumas delas deverá ter assolado as comunidades claustrais, pois em 1721 D. Rodrigo de Moura Teles proibiu que se admitisse novamente no convento de Nossa Senhora da Conceição uma das suas criadas “porque a sua assistencia não he conveniente ao serviço de Deus e ao credito do dito nosso convento”⁴⁸⁶.

As mulheres que assistiam as religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição também foram acusadas de falta de modéstia nos vestidos e de prestarem pouca obediência às religiosas⁴⁸⁷, invertendo assim a hierarquia que se desenhava dentro da clausura. Estes momentos punham em causa a orgânica da própria instituição, bem como a prossecução dos princípios que a norteavam⁴⁸⁸.

Relativamente às noviças, estas podiam, igualmente, constituir um factor de dissolução da comunidade, na medida em que o incumprimento dos seus deveres constituía um precedente que poderia ser aproveitado pelas demais noviças ou religiosas.

Há registos desde 1644 da falta de pagamento do dote ao convento de Nossa Senhora dos Remédios depois de completo o ano de noviciado, estando por essa razão as visadas impossibilitadas de professar. Recomendava-se, portanto, que se lançassem fora do convento todas as que se encontrassem nessa situação, uma vez que constituíam uma fonte de dispêndio para a comunidade⁴⁸⁹. Verdadeiramente, as culpas aqui expressas não respeitavam ao comportamento das noviças, mas sim aos seus familiares. Contudo, o dote estava-lhes adstrito, razão pela qual consideramos estes factos como aspectos que constituem uma fuga à norma por

⁴⁸⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 29, fl. 5v.

⁴⁸⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 45.

⁴⁸⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 26.

Veja-se MORGADO GARCÍA, Arturo – Los conventos de monjas concepcionistas en el Cádiz del siglo XVIII. In LA ORDEM CONCEPCIONISTA..., vol. 1. p. 308.

⁴⁸⁸ No convento da Glória da ilha do Faial, as criadas protagonizaram momentos de quebra do silêncio, aquando da organização de bailes que perturbavam o normal desenrolar do quotidiano conventual. Confira-se para este assunto MATOS, Artur Teodoro de – Virtudes e pecados..., p. 163.

⁴⁸⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 30.

parte das noviças. A ausência de pagamento do estipêndio acordado lesava, de facto, toda a instituição. A pronta resposta a esta situação era essencial para evitar que esta não se replicasse.

Na devassa de 1604 Margarida de S. Jorge, porteira do convento dos Remédios, deu conta de outros problemas relacionados com as noviças e as seculares da comunidade. Dizia a religiosa que seria útil a existência de uma mestra de noviças para as ensinar e doutrinar⁴⁹⁰. Constatámos, portanto, que nessa data o cenóbio não tinha nenhuma freira responsável pelo ensino da religião àquelas que se preparavam para professar os votos solenes. Esta situação era grave porque desrespeitava as regras instituídas pela Igreja. Por outro lado, podemos verificar que a formação religiosa e espiritual das noviças não era assegurada pondo em causa não só a sua salvação, bem como a sua formação que, naturalmente, se iria repercutir no percurso que iriam trilhar.

Embora não possamos generalizar esta situação, não podemos deixar de supor que a inobservância pelos preceitos se poderá explicar a partir de um quadro de falta de formação moral e doutrinal das esposas de Cristo. Daqui terão resultado comportamentos que naturalmente escandalizariam a comunidade, pois o seu quadro referencial de valores incutidos quer no noviciado, quer depois da profissão, constituía uma verdadeira oposição aos princípios que comungavam, podendo, no entanto, apresentar-se para as noviças como algo perfeitamente natural ou cuja gravidade não seria tão notória. A mesma testemunha deu conta, por exemplo, da ocorrência da ida frequente das noviças e das leigas à portaria e à grade, onde mantinham conversas com pessoas exteriores à clausura⁴⁹¹. Neste particular, as recomendações deixadas por D. Veríssimo de Lencastre ao convento de Nossa Senhora da Conceição, em 1672, expressam a proibição relativa à permissão de conversas entre as noviças e outras pessoas durante o ano de noviciado. As recomendações reflectiam, ainda, a necessidade de se formarem as candidatas a religiosas com “mui particular advertência, e se lhe fasão experimentar todos os rigores e mortificassois da Religião”⁴⁹².

Como já pudemos constatar, pelo menos durante algum tempo tais observações não foram atendidas no seio do cenóbio de Nossa Senhora dos Remédios, fazendo-se letra morta das recomendações exaradas pelo arcebispo.

⁴⁹⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 23, não paginado.

⁴⁹¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 23, não paginado.

⁴⁹² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 5.

A direcção do noviciado recairia numa das religiosas cujas virtudes e exemplos de vida fossem comprovados, de forma a poder ministrar esses ensinamentos às noviças cuja aprendizagem se faria à custa da reprodução de modelos de comportamento. A ausência de modelos cuja virtude norteasse o seu comportamento desvirtuaria, portanto, a formação moral das noviças. Porém, esses requisitos não atestavam, por si só, a capacidade das responsáveis por essas tarefas de as exercerem de forma eficiente. Ou seja, o conhecimento profundo da doutrina e a sua transmissão não seria, certamente, generalizado a todas as religiosas que possuíssem determinado número de anos de clausura, ainda que, naturalmente, as vivências das mais velhas dariam maior probabilidade de assim acontecer. Não será de descartar, porém, a falta de conhecimentos que algumas das responsáveis pelas noviças detinham, facto que provavelmente terá influenciado o percurso de vida dessas mulheres⁴⁹³.

Claro está que se no noviciado tais práticas eram permitidas, depois da profissão o seu referencial comportamental em nada se alteraria. Este período de aprendizagem era fundamental para a coesão futura da comunidade, sedimentada pela partilha de valores e de intenções comuns que se consubstanciavam num ideal de vida que se desejava preferencialmente partilhado por todas as religiosas. Considerava-se que só essa coesão seria capaz de manter uma comunidade organizada e disciplinada.

3.8- A organização interna / exercício dos cargos

O claustro era igualmente povoado por diversos animais que, na opinião de D. Sebastião Matos constituía uma grande indecência, pelo que proibia em 1637 a presença de “galinhas e outros animais no claustro e no interior do convento como são carneiros, cabritos perus”⁴⁹⁴ no convento dos Remédios. Os animais existentes deveriam ser mortos para satisfazer as

⁴⁹³ A mestra do recolhimento da Misericórdia de Coimbra, em 1740, foi acusada de nada ensinar por nada saber. LOPES, Maria Antónia – *Repressão de comportamentos femininos...*, p. 199. A propósito da falta de formação das mestras das noviças leia-se GONZÁLEZ GARCÍA, Miguel Angel – *El convento de la Concepción de Ponferrada ...*, p. 437.

⁴⁹⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 24.

necessidades das enfermas. Na visita seguinte, em 1644, determinava-se que as galinhas que possuíam deveriam ser doadas ao hospital da cidade.

No convento de Nossa Senhora da Conceição, a porteira de fora também se dedicava à criação de porcos, facto que contribuía para algumas dependências do cenóbio apresentarem falta de higiene⁴⁹⁵.

Na visita realizada ao convento de Nossa Senhora dos Remédios no mesmo ano, alertou-se a abadessa da necessidade de elaborar um rol das “Religiozas que inquietarem os capítulos em cousas pertencentes a comunidade e degimento della”⁴⁹⁶, devendo ser endereçado ao prelado para que aplicasse as penas que entendesse.

A preocupação como estado material do edifício foi também objecto de referência nos capítulos que resultaram das visitas.

“[...] Constounos que nos cubículos que estão iunto da igreja da varanda que fazião nelles guizados e outras couzas donde procedia haver fumos que fazião grande prejuizo a igreja e retabulos e ainda as pessoas que nella estavam [...]”⁴⁹⁷.

Em 1713 essa preocupação voltou a figurar nos capítulos das visitas endereçadas ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, porque a decoração que as religiosas faziam na igreja danificava os azulejos, devido aos pregos usados para prender os ornamentos⁴⁹⁸. Por essa razão, o prelado ordenou que a religiosa responsável por tais procedimentos pagasse os estragos. Noutro sentido, o arcebispo aproveitou para ordenar a substituição de dois retábulos da igreja por os existentes se encontrarem “indesentes”⁴⁹⁹. Reparo semelhante foi endereçado ao convento de Nossa Senhora da Conceição, em 1713⁵⁰⁰.

⁴⁹⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 32.

⁴⁹⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 33.

⁴⁹⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 33.

⁴⁹⁸ Situação semelhante ocorreu em 1717 relativamente às recomendações que D. Rodrigo de Moura Teles enviou ao convento do Salvador da mesma cidade. Confira-se QUEIRÓS, Maria Helena Cunha de Freitas – *D. Fr. Luís de Santa Teresa (O. C. D.), director espiritual e biógrafo...*, p. 83.

⁴⁹⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 92v.

⁵⁰⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 31v.

Igual preocupação foi manifestada em relação à salubridade do convento. Na data referida, D. Rodrigo de Moura Teles mencionou que em Nossa Senhora dos Remédios “algumas criadas lavavam dentro da fonte o que não he só contra a limpeza, mas também contra a saúde”⁵⁰¹. Num espaço conventual, as preocupações com a higiene e saúde eram naturalmente grandes, devido ao perigo que podia correr, em caso de se instalar uma epidemia no seu interior.

Os problemas com a limpeza do claustro voltaram a figurar em 1719, altura em que o referido arcebispo afirmava saber que as varandas ficavam sujas sempre que as religiosas faziam doces, determinando que as responsáveis pela sua confecção deviam assegurar a sua limpeza e retirar os fogareiros dela. A não observância destes procedimentos ditava o impedimento de continuarem com esta prática⁵⁰².

A atitude das religiosas na cozinha também não era a mais correcta, abeirando-se demasiado à cozinheira no momento da distribuição dos alimentos, de modo que a impossibilitavam de o fazer. Alertou D. Rodrigo de Moura Teles em 1723 para a necessidade de se respeitar a hierarquia, devendo a distribuição ser iniciada pelas mais antigas nos conventos, pelo que deveriam manter a ordem naquele momento⁵⁰³.

Uma outra falta detectada no cumprimento das obrigações das religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição prendeu-se com a ausência de algumas religiosas no momento em que a instituição recebia uma noviça. Segundo D. Rodrigo de Moura Teles, tal situação devia-se ao facto de não quererem abandonar as tarefas que se encontravam a realizar na ocasião ou, então, por protesto. O desagrado podia ser pessoal, mas significar também interesses das que com quem privavam mais de perto. A frustração das suas intenções em fazer entrar alguma candidata da sua família originava, portanto, momentos de oposição aquando da recepção de novas candidatas, marcada pela ausência durante o cerimonial prescrito⁵⁰⁴.

⁵⁰¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 92v.

⁵⁰² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 105v.

⁵⁰³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 112v.

⁵⁰⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 25v.

As abadessas também foram objecto de reparo em relação ao exercício do seu cargo. D. Luís de Sousa afirmou em 1685 que “o uso das couzas proximamente proibidas nascia principalmente do descuydo das preladas”⁵⁰⁵.

De facto, desde 1604, ano em que teve lugar a primeira devassa por nós conhecida ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, algumas testemunhas dão conta da vontade de substituir a abadessa que no momento assumia o cargo, por não ter “dever com nada que pertença a Religião”⁵⁰⁶. Era acusada, ainda, da falta de caridade com as enfermas, pois raramente as visitava, recomendando uma das testemunhas, Margarida de S. Jorge, que a prelada “encomende silencio no dormitorio”⁵⁰⁷. Esta advertência deixa adivinhar a sua inexistência. Somos informados, portanto, da falta de zelo no exercício do cargo, pelo menos segundo o ponto de vista de algumas religiosas. A exposição e as responsabilidades assumidas pelas abadessas colocavam-nas, de facto, na mira de todas as atenções, não só da comunidade, mas também dos arcebispos e demais hierarquia eclesiástica. Se a possibilidade destas mulheres não terem assumido todas as suas responsabilidades com zelo e competência é um facto, também resulta que, e considerando que não eram eleitas pelos votos de toda a comunidade, mas apenas da maioria, estava igualmente exposta aos olhares críticos do partido ou partidos opostos existentes. Por outro lado, a parcialidade com que, por vezes, as religiosas actuavam fazia crescer a oposição daquelas que não eram bafejadas pela sua complacência em relação a certos comportamentos, como a ida às grades, por exemplo⁵⁰⁸. A ocorrência destes comportamentos fazia da abadessa objecto de críticas e de reparos por parte do grupo e constituía, inclusive, um foco de tensões entre os seus elementos, sobretudo quando eram apoiadas por facções de religiosas que se constituíam com base em laços familiares ou outros⁵⁰⁹.

⁵⁰⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 50v.

⁵⁰⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 23, não paginado.

⁵⁰⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 23, não paginado.

⁵⁰⁸ A propósito da parcialidade da actuação das abadessas e da violência física e verbal entre as religiosas leia-se CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 222.

⁵⁰⁹ No convento de S. Bento de Murça, as religiosas chegam a desejar a substituição da abadessa por uma religiosa de outra comunidade que não tivesse qualquer relação de parentesco com as freiras daquela casa para poder exercer livremente o seu cargo. Veja-se SILVA, Ricardo – *Violar a clausura, romper a castidade...*, p. 192-193.

A oposição à abadessa continuava aquando da realização da segunda devassa, em 1609⁵¹⁰. Alegava-se a falta de silêncio na clausura, as permissões dadas às religiosas para irem às grades falar com quem quisessem, bem como a falta de empenho na aplicação dos castigos às infractoras. Brísida de Santo Ambrósio foi mais acutilante nas críticas, afirmando que “a madre Abbadessa não tem conta com as portas sinão comer e beber e fiar com hua roqua e não lhe lembrão chaves nas portas nem a honra desta casa, e se não fosse alguas religiosas a onra da casa pereceria”⁵¹¹. A acusação era muito grave, mas ao mesmo tempo elucidava sobre as actividades a que muitas freiras se dedicavam e como passavam parte do dia.

Também ao nível da administração da casa lhe eram feitos reparos. Alegavam algumas testemunhas que certas escrituras da comunidade não se achavam no cenóbio, mas sim em casa do feitor, António Vieira, onde igualmente se encontravam algumas somas monetárias provenientes da cobrança de determinadas rendas. Esta falta era grave, segundo as testemunhas, porque o feitor poderia falecer, ficando o convento privado dos documentos que lhes pertenciam. Os seus familiares poderiam, ainda, alegar a posse de determinados bens, bem como do dinheiro necessário ao provimento da clausura⁵¹².

A falta de cumprimento pelas determinações das visitas foi apontada como outra culpa da abadessa. Segundo Margarida de S. Jorge, na última visita que a comunidade dos Remédios conheceu, em 1724, ficou determinado que nas eleições das oficiais da casa não votassem mais do que vinte religiosas, as mais antigas. A mesma testemunha alegava que esse número não era respeitado, muito menos a antiguidade das votantes⁵¹³. Recomendações semelhantes foram dirigidas ao convento de Nossa Senhora da Conceição, em 1672, onde se dava conta da proibição do voto relativamente às religiosas que não tivessem mais de dois anos de religião⁵¹⁴.

⁵¹⁰ Recorde-se que embora o cargo de abadessa devesse ser renovado de três em três anos, só a partir de 1617 é que se impossibilitou o exercício do lugar por mais do que um triénio consecutivo.

⁵¹¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 5v.

⁵¹² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 6.

⁵¹³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 6v.

⁵¹⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 5v.

Se umas consideravam que o estado em que a comunidade se encontrava se devia ao excesso de bondade da abadessa⁵¹⁵, para outras era vista como frouxa, facto que motivava a falta de respeito e obediência por parte das restantes freiras⁵¹⁶.

Os reparos que os arcebispos fizeram às comunidades religiosas estendiam-se, por vezes, aos oficiais da casa, tal como aconteceu em 1705 em relação ao hortelão do convento de Nossa Senhora da Conceição. D. Rodrigo de Moura Teles alegou que este homem não exercia o seu cargo com o zelo que se pretendia, pois o cenóbio comprava hortaliça a maior parte do ano. O hortelão satisfazia as necessidades do seu lar a partir dos produtos que cultivava nas hortas do convento, pelo que esse comportamento ditava a carência do abastecimento das religiosas. A sua substituição foi recomendada, caso este não emendasse a sua postura⁵¹⁷.

3.9- A administração material

Uma correcta administração dos bens materiais da casa era fundamental para garantir a sobrevivência da comunidade. O zelo demonstrado pela abadessa neste particular correspondia a uma das principais responsabilidades que lhe cabia enquanto figura cimeira da instituição. A competência demonstrada permitia reforçar a confiança nela depositada pelas demais religiosas no momento das eleições.

Garantir a permanência da instituição através de uma correcta gestão dos seus bens, acautelava o futuro contemplativo das suas súbditas, dando cumprimento à consecução do ideal de virgens perfeitas que muitas das professoras procuravam seguir.

⁵¹⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 8.

⁵¹⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 12.

⁵¹⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 27v.

Não obstante, as diversas preladas que assumiram a gestão dos negócios dos cenóbios nem sempre adoptaram uma postura correcta, violando preceitos que as *Regras* e as *Constituições* determinavam, algumas delas saídas do conjunto de princípios que Trento procurou inculcar⁵¹⁸.

Embora as *Constituições* não permitissem o recebimento do dote antes de a noviça ter professado, pela visita de 1637 ficámos a saber que as preladas do convento de Nossa Senhora dos Remédios os recebiam antecipadamente, chegando mesmo a gastá-los antes da profissão.

No sentido inverso, registavam-se situações em que as noviças tinham completo o ano de noviciado e não pagavam o dote, representando uma despesa para a comunidade⁵¹⁹. Para acautelar estas situações, os capítulos das visitas determinavam o valor a receber por cada uma das noviças que ingressasse na instituição. Para o convento de Nossa Senhora da Conceição, D. Veríssimo de Lencastre estipulou em 1672 que cada noviça pagasse 400.000 réis de dote. Com o intuito de zelar pelas finanças do cenóbio, o mesmo arcebispo proibia a instituição de continuar com o costume relativo à entrega de propinas às religiosas no momento da entrada para o noviciado e aquando das profissões, pois acarretava um acréscimo das despesas que o prelado queria evitar⁵²⁰. No que toca à gestão do dinheiro, o arcebispo determinou, igualmente, que “sobre as legítimas que couberem as freiras particulares [...] se adquira para o convento e se incorporar com os mais bens da comunidade”⁵²¹. O prelado intervinha, desta forma, na gestão financeira da instituição, direccionando os investimentos que as abadessas deveriam efectuar⁵²².

Ambas as situações violavam os dispositivos que enquadravam a ocorrência destas situações, constituindo, antes de mais, uma perda financeira para o cenóbio. O recebimento antecipado do montante estipulado poderia ser uma forma de multiplicar os réditos do cenóbio através dos empréstimos de dinheiro a juro, da compra de padrões de juro ou outras soluções

⁵¹⁸ Os capítulos II e III da XXV sessão do Concílio de Trento regulavam a posse a administração dos bens dos conventos. O capítulo V da XXV sessão do mesmo concílio regulava o funcionamento da clausura. REYCENDE, João Baptista – *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento...*, p. 359-365.

⁵¹⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 30.

⁵²⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 4v.-5.

⁵²¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 6.

⁵²² Na América Espanhola, a acção dos prelados ao nível da interferência da gestão dos conventos também se fez sentir. Confira-se ARENAS FRUTOS, Isabel – *Dos arzobispos de México – Lorenzana y Núñez de Haro – ante la reforma conventual femenina...*, p. 49.

financeiras disponíveis. Porém, e como afirmámos, situações houve em que o gasto dessa quantia se verificava, pelo que fugia às redes de duplicação desses montantes.

Além da correcta gestão dos dinheiros, a saúde financeira do cenóbio também era assegurada pela adequada organização de toda a documentação, permitindo um conhecimento amplo e rigoroso das receitas e despesas, bem como das obrigações que deveriam satisfazer ou das que o convento era o destinatário. Também neste particular se constatou, por vezes, o desleixo das preladas.

Os papéis que atestavam a fazenda do convento conheceram algum descuido, pois na visita de 1637, D. Sebastião de Matos ameaçou a comunidade de Nossa Senhora dos Remédios com uma devassa, caso não entregasse esses documentos ou denunciasse quem os possuía. Ainda que a negligência tenha sido, aparentemente, a causa da indignação do prelado, este episódio merece algumas considerações relativas à intencionalidade da desorganização da documentação em causa. Ou seja, a abadessa pode ter agido deliberadamente para evitar que o arcebispo tivesse um conhecimento aprofundado dos assuntos financeiros do convento afastando, desse modo, a sua interferência na sua gestão.

Ordenava, ainda o mesmo arcebispo, que no prazo de um mês se reunissem em livro todas as escrituras pertencentes ao convento⁵²³. Essa falta de cuidado relativamente à organização da escrituração das demais operações do cenóbio também foi revelada em 1685, altura em que o prelado lamentou que os livros das contas estivessem nas celas de algumas religiosas, determinando que passassem para o cartório da instituição⁵²⁴.

Como podemos constatar, este problema atravessou o século XVII e, apesar das várias advertências, as diversas abadessas não solucionaram a questão.

Também a guarda do dinheiro proveniente das rendas não estava devidamente assegurada. Embora devesse estar “no cofre das tres chaves”⁵²⁵, ficava muitas vezes nas mãos das escritãs. Desse modo, a salvaguarda da sua correcta utilização não era assegurada, podendo contribuir para a fuga de réditos da comunidade. A transparência destes processos administrativos não era de todo mantida pela responsável máxima da instituição.

⁵²³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 24v.

⁵²⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 57v.

⁵²⁵ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 91v.

Esta desordem ao nível da administração material era justificada, em parte, pelo facto de, segundo os testemunhos recolhidos na devassa efectuada em 1609, o governo da casa ser dirigido pelo procurador António Vieira e não pela prelada⁵²⁶. Aliás, algumas testemunhas alegaram, inclusive, que documentos importantes do cenóbio, bem como alguns montantes relativos a rendas cobradas se encontravam em sua casa e não no convento⁵²⁷. Se anteriormente afirmámos que a falta de observância das regras de gestão do convento poderiam constituir uma fuga de dinheiros, essa aceção justificava-se ainda mais relativamente a esta situação, pois nem no seio da própria comunidade esses bens se encontravam, sendo o seu uso mais facilmente negligenciável.

Relativamente ao convento de Nossa Senhora da Conceição, o problema com a arca do dinheiro era outro. As três chaves que a abriam deveriam estar nas mãos da abadessa, da vigária e da escritã, pelo que a sua abertura só se podia efectuar na presença das três religiosas. Ora sucedia que as freiras “fião as cheves humas das outras”⁵²⁸, de maneira que qualquer uma delas a podia abrir.

Os cuidados com a administração das rendas do cenóbio alargavam-se às recomendações relativas à proibição de assumir encargos de legados⁵²⁹. Esta proibição, implicitamente, admite que esses encargos lesavam financeiramente a comunidade. A perpetuação desses compromissos poderia significar, a longo prazo, uma descapitalização das somas deixadas, motivada pela subida dos preços das missas que resultavam, necessariamente, em contracção de dívidas.

Neste particular, os prelados proibiam, ainda, a realização de certas obras que ultrapassassem determinado limite sem a sua autorização, tendo-se fixado esse montante em 50.000 réis, em 1685, no convento dos Remédios, pois o arcebispo afirmava que essa

⁵²⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 26, fl. 3.

⁵²⁷ A intromissão de elementos exteriores à clausura na sua gestão poderia constituir um meio de fuga dos réditos da comunidade. Assim parece ter acontecido no convento de Santo André, dos Açores, onde os padres provinciais que assumiam a jurisdição ter-se-ão apropriado das rendas daquele cenóbio em benefício próprio. ENES, Maria Fernanda – *A vida conventual nos Açores...*, p. 336.

⁵²⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 25.

⁵²⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 39v.

determinação não se observava, realizando-se obras supérfluas⁵³⁰. Aquele valor foi revisto em baixa, em 1705, tendo-se fixado em 20.000 réis⁵³¹. Esta imposição retirava à comunidade liberdade de gestão, ao mesmo tempo que testemunha a interferência do arcebispo na gestão dos dinheiros das religiosas⁵³². A necessidade de obras passava, a partir de então, a estar sujeito à sua avaliação da real indispensabilidade das mesmas.

Outra das preocupações dos arcebispos, dizia respeito à falta de zelo empregue pelas preladas na ordenação da feitura do inventário dos bens das religiosas que faleciam, problema que se detectou para os conventos dos Remédios e da Conceição⁵³³. Esse inventário era necessário para “em sua presença farão leylão delles, e os venderão a quem por elles mais der dentro do mesmo convento”⁵³⁴. A ausência do mesmo representava, desse modo, uma perda de receitas⁵³⁵. Perante esta advertência, em 1705, as religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição reagiram com espanto, pois alegaram “que nunca tal couza se obrara, que attendesse como procedia e que nasceria entre as Religiozas grande discórdias, dando cada hua sua rezão”⁵³⁶. Pensamos, portanto, que tal procedimento não era praticado, nem as freiras se mostraram receptivas a essa novidade.

O aumento dos réditos dos serventes sem a autorização do arcebispo foi outro dos reparos feito aos dois cenóbios referidos⁵³⁷. As considerações que o arcebispo faria nestas matérias dependeriam do saldo financeiro das instituições.

Outra área de intervenção dos prelados prendeu-se com a provisão de lugares condignos a todas as religiosas. A falta de espaço na clausura motivou a recomendação de D. Luís de Sousa,

⁵³⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 58v.

⁵³¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 81.

⁵³² Sobre os gastos excessivos que a comunidade do convento da Glória da ilha do Faial praticou leia-se MATOS, Artur Teodoro de – *Virtudes e pecados...*, p.160-161.

⁵³³ A propósito do fim destinado ao espólio das religiosas leia-se MATOS, Artur Teodoro de – *Virtudes e pecados...*, p. 160.

⁵³⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 88.

⁵³⁵ A propósito dos bens que as religiosas possuíam na clausura leia-se CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes – *As Religiosas e a Inquisição...*, p. 86-88.

⁵³⁶ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, 26v.

⁵³⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 106v.

em 1685, relativamente à divisão de algumas celas que anteriormente se tinham unido no convento dos Remédios⁵³⁸. A população conventual terá sofrido oscilações que, em determinados momentos permitiu a união de celas, correspondendo a um período de diminuição de religiosas, e noutra ao seu aumento, originando a falta de celas constatada em 1685.

A divisão entre os pertences das religiosas e os do convento nem sempre acontecia e, em algumas situações, essa confusão deu origem a que as religiosas se aproveitassem dos bens da comunidade em proveito próprio. Assim acontecia em 1685 com a lenha da comunidade que estava guardada juntamente com a de algumas religiosas. Porém, a que pertencia ao convento era gasta com maior brevidade, porque algumas religiosas serviam-se dela em proveito pessoal⁵³⁹.

Agindo desta forma, as religiosas contrariavam, antes de mais, as disposições das *Constituições*, pois estas determinavam que as freiras não tivessem nada seu⁵⁴⁰. Tudo deveria pertencer à comunidade, mas a existência de lenha particular representava situações de individualismo existentes na clausura, quer ao nível da realização das refeições, quer ao nível da satisfação de outras comodidades, como sendo o aquecimento das celas.

Como podemos constatar, as violações respeitantes aos preceitos que deveriam orientar a administração material dos conventos manifestaram-se em diferentes vertentes, persistindo algumas delas ao longo dos séculos, como pudemos perceber pela recorrência das recomendações que figuravam nos capítulos das visitas realizadas pelos arcebispos. Constata-se, por conseguinte, que as dificuldades financeiras que as instituições foram experimentando ao longo da sua existência se deveram, em parte, à incorrecta gestão dos réditos de que eram portadoras.

⁵³⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 55v.

⁵³⁹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 58.

⁵⁴⁰ O voto de pobreza existia desde a Idade Média, mas também nesse período nem sempre foi observado. As religiosas do mosteiro cisterciense de Santa Maria de Celas, por exemplo, possuíam propriedades e administravam-nas elas mesmas, MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa – *Um mosteiro cisterciense feminino...*, p. 39.

3.10- O incumprimento das disposições dos capítulos das visitas

A recorrência com que determinadas advertências foram mencionadas nos diversos capítulos de visitas analisados deixa transparecer o incumprimento sucessivo. Aliás, nos capítulos da visita de 1713 efectuada ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, o arcebispo assumiu estranhar “muito a Reverenda Madre Abbadeça não ter lansado no livro o nosso ultimo Decreto a respeito dos trajes, como lho ordenamos”⁵⁴¹. Ou seja, nem sempre as recomendações determinadas pelos arcebispos eram objecto de uma cuidada divulgação na comunidade. Em 1626, admitia-se que “não somente não se compria a visitação nas maes das couzas mas que havia pouca noticia della”⁵⁴². A situação no convento de Nossa Senhora da Conceição era semelhante. A primeira visita por nós conhecida, realizada em 1672, deu a conhecer a inexistência de um livro em que constassem os capítulos das visitas efectuadas⁵⁴³. E em 1705 e 1713, D. Rodrigo de Moura Teles lamentava que os capítulos das visitas anteriores não fossem respeitados pelas religiosas, acusando na primeira as próprias abadessas de se demitirem de informar as restantes freiras das advertências entretanto formuladas⁵⁴⁴.

Apesar de admitirmos que pudessem ser situações pontuais, uma vez que não temos outra notícia do género, podemos, mesmo assim, reflectir acerca do empenho das abadessas enquanto orientadoras do quotidiano conventual. Os diversos desvios comportamentais apontados anteriormente eram possíveis, em parte, devido ao pouco empenho das preladas em evitá-los⁵⁴⁵. Se considerarmos que os arcebispos determinavam os respectivos castigos mediante a culpa da religiosa prevaricadora, que recaíam, invariavelmente, sobre a proibição de ir às grades e ao

⁵⁴¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 92.

⁵⁴² ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 10.

⁵⁴³ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 2.

⁵⁴⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 24v.

⁵⁴⁵ De referir que os desvios comportamentais identificados pelas visitas realizadas aos cenóbios mencionados se assemelham aos elencados nas visitas efectuadas às paróquias, ainda que estes conhecessem outras dinâmicas, em virtude de se manifestarem num espaço distinto. COSTA, Susana Goulart – *Visitas pastorais na paróquia do Faial da Terra...*, p. 73-82.

locutório ou mirantes, bem como a privação do véu e das refeições⁵⁴⁶ e, em casos mais graves a excomunhão, podemos concluir que não eram punições suficientemente disciplinadoras ao ponto de demover as religiosas de reincidência⁵⁴⁷. Embora as infracções não fossem adstritas a qualquer religiosa em particular, facto que nos impossibilita de saber se as prevaricadoras eram sempre as mesmas ou não, podemos, no entanto, considerar que embora as infractoras fossem diferentes, a acção pedagógica dos castigos não funcionava⁵⁴⁸. Estas penas procuravam emendar a conduta das religiosas nomeadamente através do acto da humilhação, como seria o da privação do véu, pois negava temporariamente o estatuto de esposa de Cristo⁵⁴⁹, bem como a possibilidade de honrar o compromisso assumido na profissão.

Relativamente ao convento de Nossa Senhora da Conceição identificámos outros castigos. O primeiro reportou-se à reclusão de seis religiosas nas suas celas por terem mantido correspondência com pessoas exteriores à clausura⁵⁵⁰. Desconhecemos, no entanto, a existência de cárcere, dependência que terá existido noutros institutos. Uma outra punição, bem diferente daquelas até agora mencionadas, ocorreu em 1728, ano em que uma religiosa do referido cenóbio, Felícia da Esperança, prometeu “ser mais comedida em suas palavras e ser obediente as suas preladas”⁵⁵¹. Neste caso, único em todo o universo estudado, a religiosa teve de se comprometer a alterar a sua postura, pelo que supomos que as penas a aplicar pudessem, de algum modo, ser negociadas com as infractoras. A assunção da culpa demonstra o arrependimento que levaria ao perdão, à semelhança do acto da confissão dos pecados.

Como já demonstrámos, houve situações particulares em que os arcebispos acusavam as abadessas da falta de empenho na organização da comunidade. Portanto, num primeiro nível de

⁵⁴⁶ Consulte-se GRAS I CASANOVAS, M. Mercè – Cuerpo y alma en el carmelo descalzo femenino. Una aproximación a la alimentación conventual en la Cataluña moderna. *Studia Historica, Historia Moderna*. N.º 14 (1996). 212.

⁵⁴⁷ A ineficácia dos castigos aplicados às infractoras foi igualmente detectada para os conventos de clarissas da Província do Algarve. A propósito da violência física e verbal leia-se CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal...*, p. 479-484.

⁵⁴⁸ As vistas que as paróquias conheceram parecem ter tido alguma eficácia, uma vez que os acusados normalmente se emendavam. CARVALHO, Joaquim Ramos de; PAIVA, José Pedro – *Visitações...*, p. 368.

⁵⁴⁹ Confira-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 25.

⁵⁵⁰ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 44.

⁵⁵¹ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, doc. não paginado.

responsabilização estariam as abadessas⁵⁵². Importa, no entanto, questionar as razões que as levariam à inoperância. Falta de autoridade? Fariam elas próprias parte do grupo prevaricador? Falta de motivação para o exercício do cargo? Incapacidade para o exercer? Ou simplesmente desleixo?

Provavelmente, muitas razões terão, certamente, existido. Embora não conheçamos a expressão que algumas das fugas à norma conheceram, podemos, mesmo assim, pensar que se uma parte significativa da comunidade enveredasse por um determinado comportamento, a abadessa dificilmente poderia reverter a situação. Nesses momentos, a sua autoridade era questionada e a sua inoperância justificada pela impossibilidade de poder inverter a situação.

As próprias religiosas, por vezes, atribuíam as responsabilidades do estado em que a casa se encontrava à prelada, como sucedeu na devassa instituída em 1609 no convento de Nossa Senhora dos Remédios.

E as próprias religiosas, que responsabilidade teriam nesta matéria? Qual seria o seu contributo?

A falta de vocação pode ajudar a explicar alguns comportamentos, mas estamos em crer que não terá existido nenhum factor particular, antes talvez, a conjugação de vários em simultâneo.

Segundo Maria Fernandes Enes, a licenciosidade conhecida nos cenóbios radicava na base social de recrutamento das recolhidas, na medida em que a sua entrada nos conventos se devia a um desejo de honorabilidade que a religião conferia à mulher, a qual motivava os seus progenitores, na falta de meios económicos suficientes para casarem uma filha, no envio para os conventos o excedente feminino familiar⁵⁵³. A falta de instrução moral, espiritual e religiosa estaria, naturalmente, na base dos comportamentos desviantes detectados, bem como, por vezes, a falta

⁵⁵² Ainda que não se possa fazer uma comparação entre o papel das abadessas e aquele que era desempenhado pelos párcos, ambos eram responsáveis pelo doutrinação dos que estavam sob a sua responsabilidade. E, à semelhança das acusações que foram feitas às abadessas, conhecemos a atribuição de responsabilidades análogas aos párcos de Faial da Terra que, segundo Susana Costa, negligenciaram algumas das suas funções, nomeadamente na administração dos sacramentos e ao nível doutrinário. COSTA, Susana Goulart – Visitas pastorais na paróquia do Faial da Terra..., p. 73-75.

⁵⁵³ ENES, Maria Fernanda – A vida conventual nos Açores..., p. 323-351.

de vocação⁵⁵⁴. A ausência de orientação diária e a correcção dos comportamentos menos consentâneos com o estatuto permitia uma reprodução de atitudes menos correctas não esperadas no sexo devoto. O desconhecimento da *Regra* e das próprias recomendações que os preladados emanavam aos conventos após a realização das visitas, contribuía para este estado geral de laxismo⁵⁵⁵ que seria agravado quando as dificuldades económicas se faziam sentir. Nessa altura, as freiras tinham de praticar algumas tarefas para sobreviverem, como, por exemplo, o fabrico de doces para venda no exterior⁵⁵⁶.

O confinar de um elevado número de mulheres num espaço que se pretendia fechado ao mundo terá, igualmente, contribuído para a ocorrência destes desvios à norma. A partilha de um quotidiano ritualizado onde se relacionavam mulheres com idades e estratos sociais diversos ocasionou o desenvolvimento de relações de convívio mas também de conflito. A prisão física e a repressão psicológica contribuiriam para a ocorrência de momentos de conflito entre as recolhidas.

Uma percepção mais clara adquire-se quando consideramos que algumas recolhidas nem sequer partilhavam da fé católica e apenas se recolheram nos conventos como forma de camuflar as suas práticas judaizantes⁵⁵⁷. Estas situações elucidam de forma mais concreta a dificuldade que algumas mulheres terão no cumprimento das obrigações religiosas, pois contrariava os seus valores morais e religiosos, constituindo-se numa violência moral e psicológica.

O ambiente de subversão vivido em determinados momentos quebrou a imagem da mulher recolhida e submissa, sobressaindo a sua faceta rebelde e inconformada com os destinos que lhe

⁵⁵⁴ Segundo Ofelia Rey Castelao, a origem social e a fortuna eram aspectos mais importantes a ter em conta na selecção das noviças do que a sua vocação. Confira-se para esta matéria REY CASTELAO, Ofelia – La historia de las mujeres en Galicia. Un estado de la cuestión (1988-2008). *Minius*. N.º 17 (2009). 213.

⁵⁵⁵ Veja-se a este propósito GONZÁLEZ GARCÍA, Miguel Angel – El convento de la Concepción de Ponferrada..., p. 437.

⁵⁵⁶ VIFORCOS MARINAS, María Isabel – Las reformas disciplinares de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) – EL MONACATO FEMENINO..., p. 529.

⁵⁵⁷ Relativamente à presença de mulheres judias na clausura confira-se CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes – *As Religiosas e a Inquisição...*, p. 78, 112, 119-121.

traçaram⁵⁵⁸. Constituíam momentos de, segundo Maria Antónia Lopes, violência entre as mulheres, mas também de violência sobre as mulheres, encarnada nas prescrições que os prelados determinavam para regular o seu quotidiano⁵⁵⁹. Violência exterior que se repercutia no relacionamento das religiosas. Ao escamotear das suas vivências por parte da hierarquia eclesiástica responderam as religiosas com momentos de conflito interno que, em última instância, se constituíam como uma forma de negar ou questionar a autoridade dos homens da Igreja pelo sucessivo incumprimento das determinações que lhes eram impostas.

Por essa razão, existem autores que consideram que os conventos acabaram por se constituir como espaços de libertação da mulher. O acesso à cultura e à educação⁵⁶⁰, bem como ao exercício de cargos de comando e de gestão⁵⁶¹, proporcionaram-lhes experiências que o século lhes negava⁵⁶². A ausência de um matrimónio indesejado e do dever maternal que os valores sociais da época impunham estavam, igualmente, afastados da clausura, pelo que certas mulheres ganhavam mais espaço individual na clausura, já que o seu confinamento ao lar as limitavam no contacto que poderiam ter com homens ou outras mulheres⁵⁶³. Os próprios arcebispos, como vimos, deixavam transparecer nos comentários dos capítulos das visitas que os

⁵⁵⁸ Para Luís Cabral Moncada, o relaxamento dos costumes foi uma das razões que fez nascer o movimento da Jacobeia que procurava, portanto, reformar os costumes entretanto corrompidos. MONCADA, Luís Cabral – *Mística e racionalismo em Portugal no século XVIII...*, p. 24.

⁵⁵⁹ A violência entre mulheres ocorria, por vezes, no interior das instituições de reclusão. Leia-se LOPES, Maria Antónia – *Repressão de comportamentos femininos...*, p. 208.

⁵⁶⁰ No mosteiro cisterciense de Santa Maria de Cós, no século XVIII, a taxa de alfabetização atingiu os 100%, sendo este facto entendido como uma forma de autonomização e de valorização cultural e social. SOUSA, Maria Cristina André de Pina; GOMES, Saul António – *Intimidade e encanto...*, p. 121-122.

⁵⁶¹ A propósito do significado social do papel da abadessa enquanto gestora dos destinos das comunidades religiosas femininas leia-se REY CASTELAO, Ofelia – *La historia de las mujeres en Galicia...*, 219.

⁵⁶² MAIA, Fernanda Paula Sousa – *A organização feminina da memória...*, p. 177-178. ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 214; SOUSA, Maria Cristina André de Pina e GOMES, Saul António – *Intimidade e encanto...*, p. 114; JESUS, Elisabete Maria Soares de – *Poder, caridade e honra...*, p. 162-165.

⁵⁶³ Sobre o espaço individual que a mulher conquistava na clausura confira-se SANTOS, Eugénio dos – *O monacato feminino no Brasil durante a época moderna...*, p. 481.

Nos conventos venezianos do século XVIII, as religiosas viviam de forma semelhante aos demais habitantes do mundo secular. Leia-se para esta matéria RAVOUX-RALLO, Elisabeth – *Las mujeres en la Venecia del siglo XVIII...*, p. 45.

excessos cometidos na clausura não lhes seriam tolerados em suas casas. Efectivamente, o controlo masculino que as religiosas conheceram acabou por ser menos frequente e estar menos presente do que aquele que se efectuava em cada lar familiar. Embora devessem respeitar as determinações que a Igreja emanava, como vimos, esse controlo acabou por não ser suficiente para prevenir comportamentos menos consentâneos com o que era esperável para uma mulher consagrada. No convento, estavam ainda afastadas da violência que, por vezes, o matrimónio trazia, bem como da convivência com maridos indesejados⁵⁶⁴.

Porém, em última instância, estava em causa o poder dos arcebispos que, aparentemente, pouco ou nada fizeram de verdadeiramente consistente para mudar o estado do comportamento de algumas religiosas. As suas acções limitavam-se, aparentemente, às recomendações que figuravam nos capítulos das visitas, regra geral uma repetição do que constava nas *Constituições* e às ameaças de excomunhão. Porém, não conhecemos nenhum caso em que tal tenha ocorrido. A excomunhão das abadessas, bem como a sua suspensão do cargo, eram igualmente castigos apontados pelos diversos arcebispos com o intuito de assegurar um maior empenho por parte das preladadas na observância do cumprimento das disposições emanadas. Desconhecemos, também a este nível, a aplicação de qualquer uma das penas mencionadas e, em relação ao exercício do cargo de abadessa, relativamente ao convento de Nossa Senhora dos Remédios, conseguimos acompanhar a prelatura de todas as que ocupavam este lugar. Estaremos, portanto, perante uma situação em que os próprios prelados não fizeram uso dos poderes que lhes assistiam para inverterem a situação de incumprimento das regras estabelecidas⁵⁶⁵. Deve, no entanto, salientar-se a medida relativa à mudança de convento como meio de disciplinar as prevaricadoras, como ocorreu com duas religiosas do mosteiro de Nossa Senhora dos Remédios em 1610, embora esta pena tivesse sido aplicada pelo cabido, em período de Sé Vaga⁵⁶⁶.

⁵⁶⁴ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro – *O sexo devoto. Normatização e resistência feminina no Império Português XVI-XVIII*. Recife: Imprensa Universitária da UFRPE, 2005. p. 100.

⁵⁶⁵ Inversamente, e no que diz respeito ao mosteiro de Alcobça, os oficiais responsáveis por aquele cenóbio foram destituídos dos seus cargos em 1484, na sequência de uma visita, pelo que podemos concluir que a destituição de alguns personagens das responsabilidades que lhes foram atribuídas poderia funcionar como um mecanismo disciplinador da comunidade. GOMES, Saul António - *Visitações a Mosteiros Cistercienses...*, p. 31.

⁵⁶⁶ ADB, *Gaveta das religiões e dos mosteiros*, doc. 95, não paginado.

Também desconhecemos os resultados que advieram das devassas realizadas, particularmente da que teve lugar em 1780 que, como vimos, constituiu um momento de verdadeira inimizade e divisão da comunidade dos Remédios, dando conta de diversos comportamentos desviantes do ideal de vida contemplativa.

A acção dos diversos arcebispos não seguiu uma linha consistente de actuação, revelando alguma ambiguidade, sendo, em nosso entender, essa falta de coerência que terá, em parte, possibilitado o desrespeito pelas *Constituições* e pelas determinações endereçadas repetidamente aos conventos. Tal convicção resulta da inflexão feita em algumas situações relativamente às penas a aplicar. Por exemplo, em 1626, o arcebispo D. Afonso Furtado de Mendonça, alegava que “as consciências de muitas Religiozas se inquietavão e perturbavão com as excomunhões ipso facto e querendo neste caso prover de maneira que cessem escrúpulos levantamos por a presente as excommunhões ipso facto que se contem na ditta visitação no capitulo dose”⁵⁶⁷. Sob as mesmas justificações, D. Veríssimo de Lencastre, em 1672, levantou as excomunhões que tinham sido determinadas a algumas religiosas dos Remédios⁵⁶⁸. Esta posição pode também ajudar a compreender a reincidência da prevaricação. De facto, em nada ajudava na imposição dos castigos, porquanto se, por um lado, se ameaça com determinada pena, por outro, ela era posteriormente retirada. O nosso argumento ganha ainda mais força, se considerarmos tratar-se de uma pena maior como era a excomunhão. Esta conduta faz ainda prever a existência de redes junto do Paço arquiépiscopal que trabalharam no sentido de desculpabilizar certas religiosas de cumprirem a pena maior.

Um outro problema relacionado com a acção dos prelados deve-se à morosidade conhecida pelos inquéritos das devassas. Referimo-nos, em particular, à devassa ocorrida em 1780. Considerando que o episódio que o motivou ocorreu a sete de Setembro e que o início do inquérito ocorreu a 26 do mesmo mês, verificámos que um mês depois ainda não estava concluído. Estes instrumentos que visavam controlar o quotidiano das comunidades pecavam, portanto, pela falta de eficácia. Defendemos, contudo, que uma das suas vantagens foi o registo efectuado, constituindo uma importante fonte para o estudo do quotidiano dentro de muros.

⁵⁶⁷ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fl. 11.

⁵⁶⁸ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 19, fls. 41-42v.

Como deveremos interpretar as acções destas mulheres? Falta de fé? Mulheres naturalmente rebeldes? Manifestações de rebeldia provocada pela obrigatoriedade de ingressarem na clausura?

Embora não possamos dar uma resposta cabal a estas interrogações, uma vez que entrar no domínio das intenções e da consciência destas personagens se torna impossível, poderemos, no entanto, apontar algumas explicações tendo como referência o quadro mental da época.

O exacerbar das vivências religiosas, sobretudo no pós-Trento, manifestou-se, principalmente, na exteriorização do espectáculo do culto que o barroco veio auxiliar e promover. Considerando tais princípios, será de afastar a hipótese de tais comportamentos poderem significar manifestações da falta de fé, até porque as suas atitudes violavam, sobretudo, as leis dos homens e o apertado código de conduta que a Igreja impunha.

As manifestações de rebeldia surgem perante a contra-ofensiva dos prelados e não tanto em relação aos preceitos a observar. Portanto, a obstinação não estava na origem das prevaricações que detectámos, mas surge como resposta à acção fiscalizadora e punitiva que os prelados assumiam nas visitas efectuadas à clausura. A resistência a qualquer submissão, muitas vezes invocada pelos privilégios que detinham, lograram o sucesso reformador que alguns prelados pretenderam imprimir às comunidades claustrais⁵⁶⁹. O carácter coercivo e fundamentalmente controlador exercido sobre as acções das religiosas não deixava grande espaço de manobra ao seu modo de actuar, pelo que a transgressão era praticamente inevitável, uma vez que o cerco ideológico e comportamental que as assistia diariamente, asfixiava-as num ritual monótono e repetitivo das suas vivências⁵⁷⁰. O relaxamento generalizado que aparentemente se assistia no interior dos claustros foi, portanto, facilitado pelo próprio modelo de actuação que a Igreja desenhou. Se por um lado, tudo controlava, por outro, tudo punia, desde os sentimentos mais íntimos que deveriam ser eliminados pelas religiosas, até à sua consciência que deveria ter como ponto de referência as disposições da *Regra* e das *Constituições*, bem como os capítulos das visitas que os prelados exaravam⁵⁷¹.

⁵⁶⁹ Confira-se CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes – *As Religiosas e a Inquisição...*, p. 34.

⁵⁷⁰ Segundo Ivone da Paz Soares, a Igreja controlou demasiado os passos das religiosas e sublinhou excessivamente as proibições. Leia-se SOARES, Ivone da Paz – *O dever ser e o ser nas comunidades religiosas setecentistas bracarenses...*, p. 719.

⁵⁷¹ SILVA, Ricardo – *Incurções pelo quotidiano de uma comunidade religiosa feminina...*, p. 291.

Existia, portanto, uma falta de correspondência entre os valores morais e sociais da Igreja e dos seus agentes, e aqueles que as recolhidas levavam consigo para a clausura. Em última instância, estes comportamentos revelam a incapacidade de algumas religiosas se disciplinarem segundo um conjunto de preceitos exteriores à sua consciência⁵⁷².

4- Exemplos de virtudes

Os percursos de vida no interior da clausura foram variados e, por vezes, marcados por contrastes que reflectiam os diferentes modos de viver a religião e a vida claustral. Se momentos houve em que uma parte da população conventual se desviou da conduta que a Igreja considerava modelar, como constatámos, outra terá correspondido a esses princípios ou até extravasado os preceitos que a Igreja determinava como sendo ideais.

Foram esses exemplos de vidas e de virtudes que a madre Maria Benta do Céu nos legou no *Jardim do Ceo Plantado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Cidade de Braga*⁵⁷³. Nele retrata os percursos de vida de algumas religiosas daquele convento entre 1629 e 1764⁵⁷⁴.

Este manuscrito, impresso em 1766, representa os antípodas dos capítulos das visitas e devassas analisadas. Se estas tratam exclusivamente dos desvios que os comportamentos das religiosas constituíam em relação àquilo que era esperável, aquele exalta as virtudes, os modelos

⁵⁷² Apesar dos casos de fuga à norma estudados se reportarem à Época Moderna, sabemos que na Idade Média se desenvolveram situações idênticas. Leia-se ÁLVAREZ DÍAZ, Cristina – La vida conventual femenina en la Edad Media Castellana: poder, misticismo y prácticas devocionales en las cantigas de *Santa María*. In VIFORCOS MARINAS, Maria Isabel e LORETO LÓPEZ, Rosalva (coords.) – *Historias compartidas...*, p. 51-53.

⁵⁷³ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo Plantado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Cidade de Braga*. Lisboa: Oficina de Manoel Coelho Amado, 1766.

⁵⁷⁴ Este estilo de obra não era novidade na época. *Jardim de Portugal* apresentava uma estrutura semelhante, uma vez que se constituía como uma antologia de vidas resumidas de 195 mulheres cujas virtudes e fama de santidade justificaram a sua divulgação. Consulte-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – Recordar os “santos vivos”: leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português. *Via Spiritus*. N.º 1 (1994). 150.

de perfeição e a santidade que algumas religiosas daquele cenóbio representaram para a comunidade e, em particular, para a autora do mesmo⁵⁷⁵.

Justifica a autora a sua ousadia de exercitar a escrita como

“[...] motivo de escrever este Livro não foy empenho de vaidade, senão preceito de obediencia; não impulso de vangloria, senão o de fazer publicos os efeitos da vossa piedade; não a propensão da curiosidade, nem o anhelito de louvores, senão o zelo de conservar a memoria das excellencias, e raras virtudes das mais observantes filhas desta vossa sagrada Religião”⁵⁷⁶.

O dever de exaltar os modelos de perfeição, segundo a autora, justificou o acto que deu origem à compilação do manuscrito em que destaca aspectos como a caridade, pureza, mortificações e obediência de algumas religiosas⁵⁷⁷.

Lamentou-se perante o arcebispo D. Gaspar, a quem dedicou a obra, pelo facto de “que se julgue atrevimento escrever as vidas de pessoas illustres em santidade, quem, como eu, se acha tão destituída de virtudes”⁵⁷⁸.

Estes argumentos eram recorrentemente usados pelas religiosas quando tomavam a iniciativa de criarem escritos desta ou de outra natureza, como já constatámos no terceiro capítulo ao analisarmos o livro dos privilégios e regalias do convento de Nossa Senhora dos Remédios. Pretendiam as autoras legitimar a sua atitude que, segundo elas, podia ser entendida como uma manifestação de vaidade quando, na realidade, se mostrava um exercício do seu dever. A sua justificação ia mais além, argumentando que o acto visava dar a conhecer os exemplos que poderiam constituir modelos de imitação para outras religiosas.

⁵⁷⁵ A sua publicação esteve sujeita à revisão do seu conteúdo por parte das autoridades da Igreja, com vista a expurgar eventuais manifestações de heresia ou falsas visões. Leia-se a este propósito LAVRIN, Asunción; LORETO, Rosalva – *Monjas e beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*. México: Universidad de Las Américas-Puebla / Archivo General de la Nación, 2002. p. 76.

⁵⁷⁶ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, prólogo.

⁵⁷⁷ “Algumas achey, que na caridade forão roas, na pureza assucenas, na mortificação lyrios, e outras, que da obediência, e desprezo pelo mundo fizerão degraos para subir ao cume da perfeição”. CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, dedicatória.

⁵⁷⁸ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, dedicatória.

A autora procurava, portanto, com a sua obra, orientar a conduta das que a ela tivessem acesso⁵⁷⁹, cujo carácter pedagógico entendia essencial, como mecanismo modelar de atitudes e comportamentos. Servia-se de exemplos práticos, cujas graças divinas a eles associadas pretendiam constituir-se como estímulos às demais religiosas,⁵⁸⁰ na medida em que veiculavam um conjunto de mensagens sociais e projectavam valores difundidos pela Igreja⁵⁸¹. Razão pela qual, as freiras, cujo percurso de vida foi retratado, foram envoltas numa auréola de santidade atribuída pela comunidade e por todos os que conheceram o seu percurso. Procuravam associar a esses exemplos a capacidade de interceder junto de Deus na captação de benefícios espirituais para aqueles que pelo exemplo de virtudes a elas socorreram como mediadoras entre os mundos terreno e celestial⁵⁸². A par das obras que relatavam a vida e as virtudes de santos, estes escritos complementavam a formação espiritual das religiosas⁵⁸³ e, em alguns casos, eram fonte de inspiração dos seus modelos de conduta e dos exemplos de exteriorização da sua religiosidade através das visões e dos êxtases experimentados⁵⁸⁴.

Não obstante estas motivações, esse exercício era, ainda, uma manifestação da sua espiritualidade, na medida em que passava para o papel um conjunto de preceitos que entendia como dignificadores das suas autoras e do convento a que pertencia. Esta vertente espiritual estaria patente, sobretudo nas autobiografias, regra geral produzidas por sugestão dos directores

⁵⁷⁹ Confira-se MORUJÃO, Isabel – O tema do Eremitismo na literatura conventual feminina: *S. Paulo Eremita em A Preciosa* de Soror Maria do Céu: dos relatos em prosa à narrativa épica. *Via Spiritus*. N.º 9 (2002). 272-273.

⁵⁸⁰ Sobre o papel pedagógico das biografias devotas leia-se MORUJÃO, Isabel – Poesia e santidade: alguns contributos para uma percepção do conceito de santidade, a partir de duas biografias devotas de religiosas do século XVIII português. *Via Spiritus*. N.º 3 (1996). 237 e 239. FUENTE FERNANDEZ, Francisco Javier – Obras inéditas de sor Maria Jesus de Agreda: el jardin espiritual. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 225.

⁵⁸¹ Leia-se LAVRIN, Asunción; LORETO, Rosalva – *Monjas e beatas...*, p. 26.

Este género literário institucionalizou-se nos séculos XVII e XVIII, onde os leitores podiam encontrar exemplos extremos de amor a Deus. Confira-se MORUJÃO, Isabel – Poesia e santidade..., p. 259.

⁵⁸² Confira-se MORUJÃO, Isabel – Poesia e santidade..., p. 259.

⁵⁸³ MORUJÃO, Isabel – Literatura devota em Portugal no tempo dos Filipes: *O Memorial da Infância de Cristo* de Soror Maria de Mesquita Pimentel. *Via Spiritus*. N.º 5 (1998). 185.

⁵⁸⁴ Confira-se BROWN, Judith – *Soeur Benedetta, entre sainte et lesbienne. Toscane, XVII siècle*. [s. l.]: Éditions Gallimard, 1987. p. 66-67.

espirituais das religiosas, embora não seja de afastar a mesma hipótese para a produção de biografias devotas⁵⁸⁵.

O propósito que motivou a constituição destes relatos deve, portanto, ser devidamente escrutinado, na medida em que a intenção da sua autora poderá justificar a exaltação exagerada que, por vezes, os relatos parecem evidenciar como forma de persuadir as leitoras ao seguimento dos exemplos aí plasmados, ou não fosse a clausura o local privilegiado enquanto possibilidade de santificação pessoal⁵⁸⁶.

A narração destes modelos de vida inicia-se, na maior parte dos casos, na infância, altura em que estas mulheres já demonstravam comportamentos que as tornavam virtuosas e que, por essa razão, escolheram o estado religioso como forma de dar continuidade ao seu aperfeiçoamento espiritual. São apresentadas, portanto, como predestinadas à graça divina, demonstrando percursos considerados perfeitos desde tenra idade ao nível da caridade e da oração, sobretudo⁵⁸⁷. Assim sucedeu com Maria Josefa de Jesus⁵⁸⁸ que “desde o seu nascimento deo sinais de predestinada. Era muito mansa, quieta, composta, e tão honesta, que em todas as acções mostrava, que o Senhor a creava para si”⁵⁸⁹. Também Maria de S. Jerónimo “sem trabalho aprendeu a ler, e as mais habilidades próprias do seu sexo. Rezava, e assistia as Missas com tanta reverencia, e devoção, que todos se admiravão de ver em annos tão verdes tantas flores de virtudes, que annunciavão sazoados frutos”⁵⁹⁰. Desde criança que se retirava para lugares solitários da casa onde lia livros espirituais e imitava as vivências das religiosas, nomeadamente, através do uso de véus. Desde cedo traçara, portanto, o seu destino, escolhendo a vida claustral como ideal de vida.

⁵⁸⁵ Consulte-se LAVRIN, Asunción; LORETO, Rosalva – *Monjas e beatas...*, p. 14.

⁵⁸⁶ Leia-se TAVARES, Pedro Vilas Boas – Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. *Via Spiritus*. N.º 3 (1996). 165.

⁵⁸⁷ Confira-se SANCHÉZ LORA, José Luis – *Mujeres, conventos...*, p. 407-414; QUEIRÓS, Maria Helena Cunha de Freitas - *D. Fr. Luís de Santa Teresa...*, p. 117.

⁵⁸⁸ A qualidade das suas virtudes permitiu-lhe ser escolhida por D. Rodrigo de Moura Teles para exercer o cargo de vigária e mestra das noviças do convento de Nossa Senhora da Penha de França, em 1727, após a sua fundação. CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 105.

⁵⁸⁹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 94.

⁵⁹⁰ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 121.

As suas qualidades tornavam-nas mulheres alvo, merecedoras da confiança da comunidade para ocuparem cargos de responsabilidade. Ana do Salvador, que entrara no convento em 1629, sendo ainda noviça, com 26 anos de idade, “fiarão dellas as chaves da Portaria, para abrir, e fechar as portas, e isto em tempo que ainda andavão officiaes trabalhando no edificio”⁵⁹¹. A precocidade da assunção desta responsabilidade poderá justificar-se, no entanto, pelo facto de a fundação da comunidade ser recente, ainda que nesses casos, regra geral, viesse uma religiosa de outro convento com experiência de vida em clausura. No entanto, a cronista procura justificar tal escolha considerando a virtuosidade da religiosa como um factor de confiança suficientemente comprovado, ao ponto de lhe confiarem tarefas tão importantes na manutenção da clausura conventual.

A escolha destes exemplos de vida para o exercício do cargo de abadessa⁵⁹² era igualmente frequente, tal como ocorreu com a religiosa acima referida, em data por nós desconhecida, que, embora tenha pedido a remoção da eleição, acabou por aceitar “constrangida, por não resistir às disposições do Ceo, e ao Preceito do Prelado”⁵⁹³. Verdadeiro exercício de humildade e de obediência terá estado na inversão da intenção desta prelada que inicialmente procurou renunciar ao cargo alegando maior habilidade para obedecer do que para mandar⁵⁹⁴, ainda que a sua eleição tivesse sido motivada pelo “exemplo, e acertos de sua direcção plantaria no nosso Jardim flores de perpetua virtude, e religiosa observância”⁵⁹⁵. Procurava-se, deste modo, atribuir a direcção material e espiritual do cenóbio a alguém que constituísse um exemplo de perfeição e pudesse orientar as suas irmãs em termos de aperfeiçoamento espiritual. “Era hum claro espelho, a que se compunha a modéstia, e perfeição de todas; e bastava o seu raro exemplo para obrigar as menos

⁵⁹¹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 79.

⁵⁹² A atribuição da prelatura a religiosas tidas como virtuosas ocorreu noutros contextos, como por exemplo, em 1713, no convento de Nossa Senhora da Esperança, em Lisboa. Leia-se BELO, Filomena – *Relação da vida e morte da serva de Deos a venerável madre Elenna da Crus por Sórora Maria do Céu*. Lisboa: Quimera, 1993. p. 17.

⁵⁹³ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 80.

⁵⁹⁴ O desprezo pelo exercício dos cargos era outra marca comum entre estes exemplos de virtude, considerando-se incapazes de prosseguir as tarefas inerentes às funções que lhes eram destinadas. Consulte-se BELO, Filomena – *Relação da vida e morte da serva de Deos...*, p. 17-19.

⁵⁹⁵ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 80.

cuidadosas, e incitar a mayor empenho de devoção as mais diligentes”⁵⁹⁶. A excelência do exercício deste cargo manifestou-se no amor que demonstrava a todas as religiosas que cuidava como filhas, assim como no tratamento prestado a todas as enfermas, correspondendo ao ideal de abadessa que a *Regra* determinava. Eram, portanto, mulheres que respondiam aos preceitos da Igreja e, dessa forma, procuravam multiplicar os seus exemplos através da influência exercida nos conventos a que presidiam.

Prudência, modéstia, humildade, caridade, obediência, honestidade e bondade foram atestadas, invariavelmente, em cada relato, bem como o empenho na oração e nas mortificações, os quais completavam a panóplia de virtudes demonstradas pelas religiosas que constituíram a amostra deste *jardim do céu*⁵⁹⁷. A humildade sempre foi um tema central em termos hagiográficos, funcionando como elemento distintivo entre a falsa e a verdadeira santidade, uma vez que a eventual propagação das virtudes podia ser interpretada como sinais de orgulho e presunção⁵⁹⁸. A verdadeira santa era aquela que não ambicionava reconhecimento das suas qualidades por parte da comunidade, pois não pretendia com isso ser merecedora da atenção e dos cuidados que lhe poderiam ser dispensados, ao contrário da falsa santidade que usava o estatuto de santa para obter benefícios sociais, nomeadamente de reconhecimento por parte dos outros.

A frequência assídua e pontual ao coro e aos demais ofícios divinos era uma característica comum a todas elas, complementada, frequentemente, pela leitura de obras espirituais⁵⁹⁹. A oração constituía a principal ocupação do seu quotidiano, quer nos instantes destinados para o efeito, quer nos diversos momentos do dia e da noite em que as circunstâncias o permitiam. A privação do sono com o intuito de dar continuidade às suas orações conhece-se para uma parte dos casos relatados, demonstrando o empenho que algumas religiosas empregavam neste campo.

⁵⁹⁶ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 81.

⁵⁹⁷ Estas qualidades são comuns a outras biografias devotas. Veja-se QUEIRÓS, Maria Helena Cunha de Freitas - *D. Fr. Luís de Santa Teresa...*, p. 111.

⁵⁹⁸ TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, Inquisidores e Teólogos. Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2005. p. 182.

⁵⁹⁹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 85.

As mortificações, quer através dos diversos jejuns praticados, quer da alteração do sabor da comida, bem como o uso de cilícios e a ausência do uso da cama, procuravam renunciar qualquer satisfação que os mesmos pudessem provocar, constituindo o seu sofrimento um mecanismo de anulação de quaisquer vontades que fossem além do exercício da oração e da penitência⁶⁰⁰. Neste particular, não só os alimentos consumidos se restringiam ao estritamente necessário à sua sobrevivência, bem como as disciplinas que infligiam a si próprias eram praticadas com a maior discricção sendo que, normalmente, apenas se descobria a sua prática aquando da morte das religiosas, altura em que se descobriam os cilícios⁶⁰¹. Por vezes, estas mortificações chegavam ao extremo, como no caso de Jerónima de S. Bento, “nunca calçou meyas, nem concedeo a seu delicado corpo cama mais branda, que a dureza de huma cortiça em que dormia; e para tomar algum alimento era precizo, que a fossem despertar ao Coro, onde quasi sempre estava orando”⁶⁰². Também Luísa Maria da Conceição usou “sapatos sem sola, para trazer os pés pelo chão”⁶⁰³. Estes excessos poderão ser interpretados como uma manifestação da obsessão da virtude, cuja santidade se procurava como a meta a atingir e que coroava o percurso de perfeição de cada religiosa⁶⁰⁴. A estima social associada a esses estados de santificação terá, certamente, motivado as vocações destas mulheres no que diz respeito à procura desse estado de graça⁶⁰⁵. A

⁶⁰⁰ A propósito da privação do sono leia-se BELO, Filomena Valente – O mosteiro da Esperança de Lisboa (séc. XVII). Espaço de reclusão e sociabilidade. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II, p. 715.

⁶⁰¹ Uma outra forma de esconder da comunidade a prática das mortificações era alterar o sabor da comida através do acrescento de água sob o pretexto de doenças. CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 123.

⁶⁰² CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 87.

⁶⁰³ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 114.

⁶⁰⁴ Leia-se ROSA, Maria de Lurdes – Hagiografia e santidade. In MOREIRA, Carlos Azevedo (dir.) - *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, p. 331. As mortificações corporais infligidas eram entendidas como meios que permitiam oferecer a Deus o seu sofrimento. BELO, Filomena – *Relação da vida e morte da serva de Deos...*, p. 66-67.

Segundo Sánchez Lora, estes comportamentos provinham da manifestação da piedade barroca, sendo os elementos do clero aqueles que reflectiram de forma mais vincada este tipo de comportamentos tendentes a exacerbar a sua espiritualidade. Confira-se SÁNCHEZ LORA, José Luis – *Mujeres, conventos...*, p. 243-245.

⁶⁰⁵ TAVARES, Pedro Vilas Boas – Caminhos e invenções de santidade feminina..., p. 211-212.

notoriedade e o culto público que lhe era prestado, motivava a manifestação destas ocorrências, ao ponto de justificar o seu fingimento⁶⁰⁶.

As mortificações chegavam a constituir verdadeiros actos de flagelação, como ocorreu com Isabel da Conceição, em data por nós desconhecida. A religiosa “na primeira confissão geral, que fez, rasgou o peito esquerdo com hum canivete para escrever com o sangue do coração huma protestaço a seu Divino Esposo, e entregou-a ao Confessor”⁶⁰⁷, acto que voltou a repetir pouco antes de morrer. Segundo Isabel Morujão, esta prática representa os avanços da penitência das religiosas, comprometendo-se ainda mais na prossecução do seu amor a Deus através do uso do seu sangue⁶⁰⁸. O sofrimento causado às religiosas era enfatizado nestas obras bem ao gosto do barroco em que a auto-flagelação se assumia como exemplo por excelência⁶⁰⁹.

As macerações que infligiam a si mesmas procuravam acentuar o desprendimento que sentiam pelas coisas mundanas, o que facilitaria a sua união espiritual com Deus. Noutro sentido, preparava-as para um estado supremo de perfeição e de obtenção de graças que seria o Paraíso, através do disciplinamento que, entretanto, infligiram às suas vontades.

As mortificações procuravam manifestar o arrependimento dos pecados cometidos, assumindo-se como eternas pecadoras, cujo estado resultava da imperfeição do seu espírito⁶¹⁰. O sofrimento expiatório actuava, portanto, como mais uma modalidade de aperfeiçoamento das suas almas.

A humildade destas mulheres tornava-as avessas a qualquer manifestação de admiração que as restantes religiosas lhes pudessem dispensar, pois entendiam que eram demasiado pecadoras

⁶⁰⁶ Confira-se MARQUES, João Francisco – Oração e devoções In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal...*, vol. 2. p. 644.

Tomemos como exemplo de falsas manifestações místicas o caso de Arcângela do Sacramento, regente fundadora do recolhimento de Midões, em 1694, que aparentou suar sangue no coro. Na verdade, a recolhida tinha pintado o seu rosto com sangue de sangrias. Leia-se TAVARES, Pedro Vilas Boas – Camilo perante a repressão inquisitorial do embuste e da falsa santidade. O caso de O Santo de Midões. LITERATURA e HISTÓRIA – COLÓQUIO INTERNACIONAL - *Actas*. Porto, 2004. vol. II. p. 273.

⁶⁰⁷ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 162.

⁶⁰⁸ Confira-se MORUJÃO, Isabel – Poesia e santidade..., p. 245.

⁶⁰⁹ QUEIRÓS, Maria Helena Cunha de Freitas - *D. Fr. Luís de Santa Teresa...*, p. 124.

⁶¹⁰ Leia-se QUEIRÓS, Maria Helena Cunha de Freitas - *D. Fr. Luís de Santa Teresa...*, p. 120-123.

para merecerem tal honra⁶¹¹. O sentimento de imperfeição acompanhava o seu percurso terreno, o que atesta não só um sentido de humildade como uma vontade incessante na busca da perfeição, que poderia ser comprometida por qualquer sentimento de satisfação que as suas práticas lhes pudessem causar. Ana de Santiago, por exemplo, que entrara no convento em 1689, “se reputava pela mayor peccadora”⁶¹². Era este estado de consciência permanente que as fazia tão observantes no cumprimento das orações, penitências e demais actos que regulavam o seu quotidiano.

Noutro sentido, a recusa da admiração que, por vezes, lhes era votada demonstra, igualmente, o desprezo pela adoração de que eram objecto, acto que deveria ser unicamente demonstrado em relação ao seu esposo. Embora fossem considerados exemplos a seguir, pelo menos por uma parte da comunidade, rejeitavam tal prerrogativa.

O desprezo de si mesmas bem como do mundo e o “respeito às cousas sagradas”⁶¹³ materializava a sua dedicação a Deus. A observância deste preceito afastava as religiosas dos “faustos, e pompas do seculo, estimando mais a pobreza e a humildade Evangelica, do que a opulencia em que o mundo a sublimara”⁶¹⁴. A dedicação a Deus, no caso de Jerónima de S. Bento, iniciou-se ainda na infância, altura em que “todo o seu contentamento era ouvir falar de Deos, e assim que soube escrever as primeiras letras, se applicou logo a compor cantigas ao Minino Jesus, e a alguns Santos”⁶¹⁵.

Nestes casos, a devoção manifestara-se precocemente, para a qual contribuiu o domínio da escrita e da leitura que esteve ao serviço da expressão da fé destas mulheres. O exercício destas competências ter-lhes-á facilitado o acesso a exemplos de vida de santos, onde se inspirou e seguiu como exemplos.

O dever de apaziguar qualquer altercação que se conhecia no convento caracterizava a sua postura na comunidade e a relação que estabelecia com as demais religiosas. Qualidades que, associadas ao silêncio e ao recolhimento, as afastava dessas situações mais turbulentas, mas das

⁶¹¹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 126.

⁶¹² CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 140.

⁶¹³ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 85.

⁶¹⁴ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 86.

⁶¹⁵ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 86.

quais não se podiam apartar uma vez que as mesmas tinham lugar em alguns espaços que todas frequentavam. Catarina Evangelista, por exemplo, “no recolhimento foi insigne, a cella, ou o Coro erão sempre os lugares da sua mais certa assistencia: nunca era vista em mirante, nem em partes em que fora da Clausura a vissem. Nunca fallou com pessoas seculares de fora, e com as Religiosas era também tão pouca a communicação, que quasi sempre guardava silencio, mostrando, que só sabia fallar com Deos, de quem foy esposa toda a vida”⁶¹⁶. O recolhimento era igualmente observado no rigoroso respeito pelo uso do véu que cobria o rosto sempre que recebiam as visitas, ainda que fossem dos seus familiares⁶¹⁷. Cumpridoras, portanto, de algumas das obrigações do estado religioso, nomeadamente a clausura e o silêncio. Noutras situações, este último preceito era atestado com a referência às conversas estritamente necessárias mantidas em comunidade⁶¹⁸, demonstrando que a disciplina da palavra procurou refrear eventuais murmúrios menos respeitosos ou menos apropriados à sua condição, bem como a restrição das conversas mantidas quase exclusivamente com o confessor⁶¹⁹. O respeito pelo silêncio permitir-lhes-ia, igualmente, dedicarem-se à contemplação mais frequentemente, afastando-as dos bulícios que, por vezes, ocorriam na clausura.

A doença bafejava estes exemplos de vida de uma auréola de santidade, pois o seu sofrimento era entendido como uma provação⁶²⁰. Maria Josefa de Jesus, recolheu-se no convento em 1681, com dez anos de idade, “passou quatorze annos enferma, padecendo de violentos accidentes, e lançando sangue pela boca, moléstias com que o Senhor a quis purificar”⁶²¹. Nesses

⁶¹⁶ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 89-90.

⁶¹⁷ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 96.

⁶¹⁸ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 114.

⁶¹⁹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 96.

⁶²⁰ A doença era encarada como um meio de auto-aperfeiçoamento na medida em que relembra os fiéis das suas obrigações sobrenaturais. Confira-se SANTOS, Eugénio dos – O homem português perante a doença no século XVIII. *Atitudes e receituário. Revista da Faculdade de Letras. História. 2.ª série. N.º 1 (1984). 191.*

Na Catalunha, na Época Moderna, a doença foi igualmente um traço comum entre as monjas que registaram experiências místicas. Confira-se AMELANG, James, S. – Los usos de la autobiografía: monjas y betas en la Cataluña moderna. In AMELANG, James, S. – *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Afons El Magnanim, 1990. p. 201.

⁶²¹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 95.

momentos, a procura do cumprimento escrupuloso dos preceitos da vida claustral não esmorecia. A religiosa acima mencionada, mesmo estando proibida pelos médicos e confesores de frequentar o coro, desobedecia e prostrava-se no chão à sua porta, de modo a que as restantes freiras lhes passassem por cima⁶²². Noutras situações, eram as próprias religiosas que rogavam a Deus que as fizessem sofrer de maleitas, como ocorreu com Isabel da Conceição que pediu ao divino esposo dores de cabeça no período da Quaresma⁶²³, em data por nós desconhecida. Esta súplica procurava, naturalmente, melhor penitenciar os seus pecados, num período que convidava à penitência. Estes comportamentos correspondiam, ainda, à matriz mental da época em que a demonstração da crueldade e o gosto pelo sofrimento eram característicos da cultura do barroco⁶²⁴.

O sofrimento facilitava a renúncia aos prazeres terrenos, pelo que contribuía para a purificação da sua alma. Estes momentos aproximavam-nas de Cristo, também ele sofredor das sevícias a que foi sujeito no momento da crucificação. A adopção destas práticas tornava-as suas imitadoras.

As formas de humilhação eram frequentes, nomeadamente quando outros elementos da comunidade se mostravam hostis ao comportamento daquelas que demonstravam ser mais devotas.

“[...] Estando em certa ocasião á porta da Cozinha lavando a louça dos pobres, em cujo ministério, por sua grande humildade, recebia especial consolação, lhe lançarão em cima, por desprezo, agua immunda, desatenção insolente, que a serva de Deos soffreo com igual paciência que alegria [...]”⁶²⁵.

A humilhação que estes exemplos de vida, por vezes, sofriam, em virtude de constituírem modelos comportamentais cujas atitudes seriam excepções, procuravam exaltar as virtudes das suas autoras. Era o acto de aviltamento que as fazia emergir como seres únicos. A capacidade de

⁶²² CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 107.

⁶²³ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 164.

⁶²⁴ Veja-se CUNHA, Mafalda Ferin – Autobiografias das religiosas redigidas em português entre o século XVII e a primeira metade do século XVIII: breve apresentação. *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*. N.º 37 (1998). 496.

⁶²⁵ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 107.

suportar as provações a que eram sujeitas, bem como o perdão atribuído às infractoras, procuravam testemunhar a sua união com Deus, que tudo perdoa, e a sua força de espírito que lhes permitia suportar tais crueldades. Estes momentos demonstram, no entanto, as divergências relativas à religiosidade conhecida na clausura.

A procura da união com Deus chegava a ser materializada através da imitação de alguns episódios conhecidos da vida de Cristo.

“[...] Em algumas sextas feiras do anno, e Quaresma as fazia atar com huma corda, que lhe lançavão ao pescoço, e apertar as mão para traz, e com coroa de espinhos, e huma Cruz ás costas corria a Via-sacra”⁶²⁶.

Os êxtases experimentados em momentos de devoção de especial valor, como a comunhão, também eram atestados nos relatos⁶²⁷. A religiosa que temos vindo a referir, quando comungava, ficava como morta⁶²⁸, embora obedecesse às ordens da abadessa que, quando ordenava que se levantasse, cumpria prontamente⁶²⁹. Estes arrebatamentos chegaram a constituir preocupação, nomeadamente por parte do arcebispo bracarense que enviou o seu confessor ao convento, a fim de a examinar. Este exame, que atestou a virtude da religiosa, ocorreu na sequência dos “temores, affliçoens, e lágrimas”⁶³⁰ que se manifestaram numa ocasião em que não havia confessor na comunidade para ouvir a sua confissão. A união mística com Deus, proporcionada

⁶²⁶ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 97.

⁶²⁷ A comunhão, ocasião em que recebiam o corpo de Cristo, era um dos momentos em que os êxtases mais se manifestavam. Veja-se TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Caminhos e invenções de santidade feminina...*, p. 168.

⁶²⁸ Comportamento idêntico foi identificado em Isabel de Miranda, a pretensa santa dos Açores nos finais do século XVI. Confira-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *A construção da santidade nos finais do século XVI. O caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e “santa” (C. 1539-1610)*. In COLÓQUIO INTERNACIONAL. PIEDADE POPULAR. SOCIABILIDADE, REPRESENTAÇÕES E ESPIRITUALIDADES – *Actas*. Lisboa: Terramar, 1999. p. 253.

⁶²⁹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 98.

⁶³⁰ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 103. O desconhecimento da data do sucedido impede-nos de identificar o prelado que terá solicitado o exame à religiosa.

em determinados momentos do seu quotidiano, como a comunhão, por exemplo, constituía uma oportunidade de manifestação de êxtases que as autobiografias exploravam de forma assídua⁶³¹.

A desconfiança do prelado terá residido no exagero conhecido em algumas situações de arrebatamento, estando as autoridades alertadas para os exemplos de falsas místicas⁶³² que, por vezes, encobriam práticas que se desviavam da doutrina da Igreja⁶³³, levando, inclusive, à condenação de algumas religiosas que fingiram a santidade⁶³⁴, através de falsos êxtases e falsas revelações, sendo acusadas de molinismo⁶³⁵. A falsa santidade, sobretudo entre as beatas, ocorria, principalmente, por questões de afirmação social, pelo prestígio que daí adquiriam e pela facilidade que a partir de então conseguiam o seu sustento⁶³⁶. Essa preocupação justificava-se não só pela falsidade da manifestação dos desígnios divinos, mas também por alguma autonomia que a mulher granjeava, que de outro modo lhe era negada⁶³⁷. Essa desconfiança residia, ainda, na natureza do sexo das suas protagonistas, as mulheres. Considerando que não possuíam as mesmas faculdades racionais que os homens, acreditava-se que mais facilmente eram enganadas⁶³⁸. Eram estas as premissas em que a sociedade europeia da Época Moderna acreditava, as quais condicionaram o olhar da Igreja relativamente às manifestações místicas femininas.

⁶³¹ Confira-se QUEIRÓS, Maria Helena Cunha de Freitas - *D. Fr. Luís de Santa Teresa...*, p. 121.

⁶³² A propósito do fenómeno das falsas místicas veja-se BETHENCOURT, Francisco – Rejeições e polémicas. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal...*, p. 80.

⁶³³ Para esta matéria consulte-se TAVARES, Pedro Vilas Boas – Caminhos e invenções de santidade feminina..., p. 189-190.

⁶³⁴ A ocorrência de situações em que as religiosas eram acusadas de molinismo foi analisada em TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, inquisidores e teólogos...*, p. 306-309.

⁶³⁵ Sobre as acusações de molinismo dirigidas às religiosas leia-se QUEIRÓS, Maria Helena Cunha de Freitas - *D. Fr. Luís de Santa Teresa...*, p. 97-98.

⁶³⁶ As razões que motivavam os falsos êxtases foram analisadas por TAVARES, Pedro Vilas Boas – Vícios privados, públicas virtudes. Quietismo e ética. *Península. Revista de Estudos Ibéricos*. N.º 3 (2006). 204.

⁶³⁷ CALDEIRA, Arlindo Manuel – Os pecados da virtude. Caminhos da religiosidade barroca numa aldeia de Trás-os-Montes. *Faces de Eva*. N.º 1-2 (1999). 153-154.

⁶³⁸ Sobre a propensão das mulheres relativamente aos êxtases e visões veja-se BROWN, Judith – *Soeur Benedetta, entre sainte et lesbienne...*, p. 73.

A manifestação destes exemplos de virtude ocorriam sob a orientação espiritual levada a cabo por directores de consciência, que orientavam as suas práticas no sentido da perfeição e da melhor forma de agradar a Deus. A escolha do director espiritual era feita segundo critérios de comprovadas virtudes e de sapiência demonstrada⁶³⁹. Assim ocorreu com a eleição do director espiritual de Maria de S. Jerónimo, que entrara neste cenóbio em 1691. Fora o seu confessor que, estando perante uma alma em “auge tão subido, receando fiar de si só hum thesouro de tanta virtude”⁶⁴⁰, a persuadiu a escolher para director espiritual uma pessoa mais capaz, já que o mesmo se sentia limitado no auxílio espiritual que lhe poderia fornecer. “Escolheo a serva de Deos ao Padre Manoel Nogueira, varão doutíssimo, formado na Faculdade dos sagrados Canones, o qual a dirigio toda a vida”⁶⁴¹.

As qualidades espirituais da religiosa exigiram, portanto, a presença de alguém cujos conhecimentos em matéria de religião melhor a pudessem aconselhar quanto à orientação ascética. O confessor apresentava-se, portanto, como alguém cuja formação já não era suficiente para acompanhar a evolução da Maria de S. Jerónimo nesse percurso de ascese mística.

Apesar do caminho de perfeição traçado para quase todas estas religiosas, surgem alguns casos, ainda que muito reduzidos, em que a cronista relata o desvio das práticas devocionais mas que, por intercessão divina, se arrependeram dos seus actos e reformaram as suas vivências, no sentido de um maior seguimento das virtudes tidas como essenciais às esposas de Cristo.

Assim sucedeu com Susana do Salvador que entrara no convento em 1695. A cronista alega que, por tentação do diabo⁶⁴², a religiosa se perverteu “dando-se por alguns tempos a levianos divertimentos”⁶⁴³. Terá sido durante uma representação teatral sobre D. Beatriz da Silva, fundadora da Ordem que professava, que Nossa Senhora “lhe falou, entrou a considerar nos enredos, e farsas que se representão no theatro deste mundo, e resolveo-se a seguir as verdades

⁶³⁹ Em relação à necessidade da existência de um director espiritual leia-se QUEIRÓS, Maria Helena Cunha de Freitas - *D. Fr. Luís de Santa Teresa...*, p. 112. A propósito do papel orientador dos directores espirituais confira-se GONÇALVES, Margareth de Almeida – *Império da fé. Andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005. p. 21.

⁶⁴⁰ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 124.

⁶⁴¹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 124.

⁶⁴² Sobre a presença do diabo na vida das religiosas leia-se Margareth de Almeida – *Império da fé...*, p. 78, 137..

⁶⁴³ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 148.

Evangelicas”⁶⁴⁴. Tornou-se, desde então, uma freira virtuosa cujas virtudes lhe valeram a eleição para abadessa fundadora do convento de Nossa Senhora da Conceição de Chaves, pelo arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles⁶⁴⁵.

Estes exemplos procuravam demonstrar que as servas de Deus estavam sempre a tempo de alcançar as graças divinas, desde que se entregassem aos exercícios espirituais, abandonando quaisquer práticas que pudessem ofender a Deus. Qual exemplo de Maria Madalena, a prostitua arrependia, como forma de garantir a esperança dos fiéis no que à sua salvação dizia respeito.

A perfeição e a dedicação a Deus destas mulheres manifestavam-se desde crianças, bem como o desejo de ingressar na clausura, como já anteriormente referimos. Se, efectivamente, algumas entraram ainda durante a infância, outras, porém, recolheram-se ao convento tardiamente. Tomemos como exemplo o percurso de Maria Teresa de Jesus que chegou ao convento de Nossa Senhora da Conceição em 1711, quando completara 32 anos⁶⁴⁶.

Embora demonstrasse desde muito cedo a sua inclinação para os actos devocionais e tivesse manifestado a vontade de viver na clausura, tal só se efectuou tardiamente. Esta entrada tardia justifica-se, em parte, pelos projectos de matrimónio que foram sendo desenhados pelos seus familiares.

“[...] Pedirão-na em casamento a seus irmãos, hum Reitor, e outro Auditor em Vianna, que tinha sido Juiz de Fóra em Viseu, e Estremoz, e por mais que estes a persuadirão a aceitar o estado de casada, resolutamente disse, que queria o de Religiosa neste Convento, onde já tinha huma irmã [...]”⁶⁴⁷.

Como podemos constatar, os projectos de vida da religiosa diferiam dos traçados pelos irmãos. Tendo já uma irmã no convento, os elementos da família procurariam o matrimónio como estratégia de alianças das quais resultariam benefícios de outra ordem.

⁶⁴⁴ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 148.

⁶⁴⁵ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 149.

⁶⁴⁶ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 156.

⁶⁴⁷ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 156.

A manifestação das suas virtudes não terão sido, portanto, suficientes para demover os familiares dos seus intentos, ainda que, aparentemente, desse mostras de ser melhor esposa de Cristo do que esposa terrena.

Embora o relato seja parco relativamente a informações sobre o desenrolar deste desconcerto de intenções, pensamos que poderá ter constituído momentos de discórdia entre os irmãos, facto que terá atrasado o seu ingresso na clausura. Terá sido a recusa constante por parte da religiosa em contrair matrimónio que protelou a respectiva consumação que, a longo prazo, inviabilizaria a concretização dos seus intentos, tendo em conta a idade com que se recolheu ao cenóbio.

O ónus da perfeição que recaía sobre as esposas de Cristo terá sido entendido por algumas delas como uma obrigação a cumprir, de forma a corresponder às expectativas que incidiam sobre elas por parte da comunidade, das autoridades religiosas, da família e de toda a sociedade.

Conhecedoras de obras espirituais⁶⁴⁸, como ficou patente em alguns relatos, bem como de exemplos de virtudes que, por exemplo, a mestra das noviças deveria divulgar como forma de as educar para o estado de perfeição, associado aos conselhos dos directores espirituais, constituíram as matrizes comportamentais seguidas por algumas destas mulheres de forma quase obsessiva.

4.1- Modelo de santidade

O aperfeiçoamento espiritual, objectivo último dos servos de Deus, exigia uma prática continuada de virtudes que favorecia o estado de perfeição e constituía o símbolo da obediência e da comunhão dos princípios cristãos.

A busca de tal estado denunciava o desejo de pertencer a um grupo privilegiado que procurava obter a graça divina no momento em que comparecia junto do Criador.

⁶⁴⁸ A propósito das leituras nos claustros confira-se ALGRANTI, Leila Mezan – Os livros de devoção e a religiosa perfeita. (Normatização e práticas religiosas nos recolhimentos feminino do Brasil colonial). In SILVA, Maria Betriz Nizza (coord.) – *Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p. 109 e 120-121.

O amor a Deus parece, assim, encerrar uma relação de troca. À exaltação e aperfeiçoamento das virtudes pessoais correspondia a obtenção de um estado de graça que só estava ao alcance dos que se mostrassem merecedores. Ser premiado com tal estado pressupunha ascender na escala espiritual, não só por ser merecedor de uma especial atenção divina, mas também por poder exercer papéis de mediação entre o terreno e o celestial, desempenhando funções de verdadeiros ministros de Deus, a quem aqueles que ainda não atingiram esse patamar de aperfeiçoamento recorriam para obter favores divinos.

Esta capacidade de intersecção delimitava e enquadrava as esferas de actuação dos fiéis. Os pecadores recorriam a estes intermediários, através dos quais pediam a Deus algum favor, como se se mostrassem indignos de o fazerem directamente a Ele, que era quem detinha, de facto, a capacidade de satisfazer os benefícios pretendidos. O martírio, a santidade e o heroísmo dos santos, modelos de virtudes, fortaleciam a fé e a devoção, exortando os fiéis à sua imitação, para que pudessem ser merecedores do auxílio da sua intercessão junto de Deus, capazes de mover a vontade divina e assegurar a distribuição de mercês.⁶⁴⁹

No entanto, o estado de aperfeiçoamento espiritual nunca era considerado suficiente por quem o procurava, até porque este não se podia medir segundo uma escala precisa e rigorosa, provocando um sentimento de insatisfação em relação à capacidade de amar e servir a Deus. Aliás, esta insatisfação resultava de um sentimento de humildade e de obediência, valores importantes na prática da ascese espiritual, assegurando, por outro lado, que a procura do aperfeiçoamento não cessasse em momento algum.

Assim pensava a madre Custódia Maria do Sacramento, religiosa do convento de Nossa Senhora da Conceição de Braga que, durante uma das suas confissões a frei Marçal da Ressurreição, manifestou o desagrado por não saber amar melhor a Deus, “nas suas confissões não constavam mais que de hum pezar de não saber amar bem a Deos”.⁶⁵⁰

Custódia Maria do Sacramento nascera a vinte de Junho de 1706. Era filha de Manuel Ribeiro Veiga e de Catarina do Couto, moradores na freguesia de Santo Estêvão de Penso, termo de Braga.⁶⁵¹

⁶⁴⁹ Veja-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos..., p. 37.

⁶⁵⁰ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 49.

⁶⁵¹ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 39.

Segundo as religiosas daquele convento, desde criança que o amor a Deus e o fervor com que o manifestava se consubstanciavam na grande devoção e no sacrifício demonstrados. A adoração do Divino era patenteada nas revelações de sucessivas fugas que esta serva de Deus fazia de casa, sendo, mais tarde, encontrada na igreja, de joelhos, a orar fervorosamente⁶⁵².

A assistência aos ofícios divinos e às vias-sacras eram, apenas, interrompidas pelas tarefas domésticas, como o varrer, lavar e amassar. Não obstante a casa abastada em que vivia possuir criados que eram responsáveis pelo arranjo da mesma, esta serva de Deus, desde criança, desempenhava algumas dessas tarefas. Desde essa altura desenhava-se, já, o modelo de virtudes como a humildade, o sentido do dever e do trabalho que pautaram a sua conduta.

A caridade, sobretudo com os pobres, que tudo lhes dava, não só os alimentos como as roupas⁶⁵³, surge como outra das virtudes, associada à mansidão, ou seja, o dever de obediência e do silêncio.

Foi neste contexto que tomou como director espiritual frei Manuel de Santiago, em data por nós desconhecida, numa clara manifestação de desejo de aperfeiçoamento espiritual⁶⁵⁴. Eram estes directores que orientavam espiritualmente estas mulheres, inculcando-lhe valores e virtudes superiores embora, por vezes, fossem eles os promotores da falsa santidade, pois daí advinha prestígio social pelo facto de tal estado se manifestar pela sua intercessão enquanto director da alma em questão⁶⁵⁵.

Em 1733, com 27 anos de idade, pediu aos seus pais para ingressar no convento de Nossa Senhora da Conceição. Seu irmão e os seus tios abades foram à instituição propor a sua entrada. Foi aceite pela comunidade, pois o seu director espiritual dera a conhecer a qualidade das suas virtudes. Tomou o hábito no dia dois de Outubro, do ano de 1734⁶⁵⁶.

⁶⁵² CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 39

⁶⁵³ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 39. Sobre o desprendimento material como via de ascese espiritual e santificação pessoal consulte-se CASANOVAS, M. Mercé - *Cuerpo y alma en el Carmelo Descalzo feminino. Una aproximación a la alimentación conventual en la Cataluña moderna. *Studia Historica*, Historia Moderna. N.º 14 (1996). 219.*

⁶⁵⁴ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 40.

⁶⁵⁵ Leia-se TAVARES, Pedro Vilas Boas - *Camilo perante a repressão inquisitorial...*, p. 270.

⁶⁵⁶ ADB, Colecção Cronológica, doc. 2962, não paginado.

A vontade manifestada por madre Custódia Maria do Sacramento em ingressar no convento pode ser interpretada como uma necessidade de aceder a um espaço onde melhor pudesse servir a Deus, o convento. Enclausurada entre os muros do cenóbio, afastada dos pecados do século, que tanto a afligiam, como chegou a declarar durante uma confissão⁶⁵⁷, envolvida por um ambiente que convidava ao recolhimento e à oração, proporcionar-lhe-iam, sem dúvida, uma atmosfera mais conforme ao propósito que pretendia imprimir à sua vida terrena⁶⁵⁸. A clausura tinha como objectivo proteger as religiosas dos perigos do mundo, guardá-las das tentações e dos pecados mundanos, procurando assegurar a sua honra, preservando a castidade, disciplinando o corpo, pois este era fonte de tentação e de desejo, privando-o de qualquer tipo de emoções que pudessem manifestar paixões⁶⁵⁹, que as desviassem da total entrega a Deus. A clausura era considerada importante para preservar a pureza da alma através do silêncio e do recolhimento⁶⁶⁰. Por outro lado, esse espaço, partilhado por uma comunidade que perfilava os mesmos fins, convidava as religiosas à reflexão, à oração, consolando e alimentando a sua alma, dedicando-se exclusivamente ao “seu esposo”. Ali dentro, as tentações eram menores, e os ataques do Inferno menos frutíferos. Era, portanto, um espaço de excelência para o caminho da santificação pessoal⁶⁶¹. Pelo menos assim era entendido.

⁶⁵⁷ “[...] pois suas confissões não constavam mais que de hum pezar de não saber amar bem a Deos, e da pena que lhe davão as creaturas recionaes no apego que tinham às cousas deste mundo [...]”. CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 49.

⁶⁵⁸ Nem as que aspiravam uma vida de contemplação longe dos perigos do mundo podiam ingressar nos conventos, devido aos avultados dotes exigidos por estas casas. Poucas eram as que tinham possibilidade de os satisfazer. A criação dos recolhimentos, embora procurassem satisfazer outros fins, acabaram por ser sucedâneos dos conventos também ao nível da santificação pessoal. Veja-se sobre este assunto TAVARES, Pedro Vilas Boas - *Caminhos e invenções de santidade feminina...*, p. 164.

⁶⁵⁹ Sobre os rigores da clausura consulte-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos - *O Mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 17; MÁRIO, Rosa - A religiosa. In *O homem do Barroco*. Lisboa: Ed. Presença, 1994. p. 1758-180; SOARES, Ivone da Paz - *Rótulas conventuais ...*, p. 89.

⁶⁶⁰ JESUS, Elisabete M. Soares de - *Poder, caridade e honra...*, p. 93.

⁶⁶¹ Leia-se sobre a necessidade da clausura MAIA, Fernanda Paula Sousa - *Uma comunidade religiosa feminina...*, p. 167.

De facto, desde o século XVI que se desenvolveu a noção de recolhimento, abandono e meditação como forma de desenvolver o amor a Deus. Esta nova postura perante as vivências religiosas terá elevado o valor da clausura como local ideal de união mística com Deus, potenciando esse espaço relativamente à manifestação da santidade⁶⁶².

Considerando a superioridade das suas virtudes antes de a religiosa entrar no convento, a escolha desta instituição materializava o reconhecimento da superioridade espiritual desta casa, por ser considerada portadora de qualidades superiores que motivaram esta mulher a escolhê-lo para aí melhor servir a Deus e aperfeiçoar o seu espírito. Funcionaria como um atestado de qualidade ao cenóbio. No entanto, a procura destes sinais de santidade são feitos após a sua morte e depois de a comunidade ter visto indícios que manifestavam, segundo o seu entendimento, o valor particular daquela irmã. Parece, pois, que foi uma tentativa de elevação da qualidade deste convento a um patamar superior que a comunidade encetou, com o intuito de a dignificar.

A disponibilidade total para entregar a alma ao Criador, parece, assim, uma prerrogativa essencial, para atestar a sua devoção e o seu estado de perfeição e santificação⁶⁶³.

O casamento com Cristo, “seu esposo”, foi um acto que proporcionou uma grande alegria a madre Custódia Maria do Sacramento, assim como a toda a comunidade. Foi considerada uma noviça exemplar, cumprindo sempre as suas obrigações, destacando-se das demais neste aspecto. Os sacrifícios eram compensados pelo estado de pureza da alma, necessária para obter as graças divinas que almejava, mas também pela paz interior, pela alegria, pelos exercícios religiosos e pela inocência de vida. Privava-se, assim, dos prazeres do mundo, em troca dos prazeres espirituais.

A sua frequência na oração, penitência, disciplinas, cilícios e jejuns, todas as sextas e sábados, eram práticas que a distinguiam. Os sacrifícios físicos eram completados pelo uso de “huma camiza de grossos tormentos sobre a carne; e por evitar todo o ocio até se ocupava em remendar pelo amor de Deos as mossas do Convento”⁶⁶⁴. Esta busca incessante da perfeição,

⁶⁶² Confira-se BETHENCOURT, Francisco – Rejeições e polémicas..., p. 75.

⁶⁶³ CABIBBO, Sara - Una santa en familia. Modelos de santidade y experiencias de vida (Italia, siglos XVII-XIX). *Studia Historica, Historia Moderna*. N.º 19 (1998). 39.

⁶⁶⁴ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 41.

através dos sacrifícios a ela infligidos e da oração, atestam a vontade da religiosa de servir a Deus⁶⁶⁵.

Sempre que algum desentendimento assolava a comunidade, encomendava-se a Deus e rezava para que Este restabelecesse a paz e a harmonia, nem que fosse à custa do sacrifício da sua vida, actuando à semelhança de Cristo que ofereceu a sua para garantir a salvação do homem. Esta atitude manifesta a total entrega na defesa do bem comum, assim como a sua capacidade de sacrifício em prol do bem-estar de todas, sendo os valores da harmonia e do amor ao próximo elevados a um patamar supremo e necessário numa casa de Deus. A religiosa fazia uso das armas que dispunha: a oração.

Considerada bafejada pela graça divina, em menos de seis meses aprendeu a ler latim com perfeição. Assimilava com facilidade as lições que recebia e era excelente no canto.

Procurou imitar as demais religiosas, empenhando-se em aperfeiçoar a sua virtude interior em detrimento da exterior, revelando, assim, o verdadeiro e sincero sentido de humildade.

Humildade, modéstia, sisudez, paciência eram outras tantas virtudes exaltadas⁶⁶⁶. Demonstrava paz interior e singeleza no ânimo. A frequência dos sacramentos e os votos de silêncio, pois não falava mais do que o era preciso, completavam o seu perfil⁶⁶⁷.

O reconhecimento de todas estas virtudes, que segundo as religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição caracterizavam esta professa, contribuiu, portanto, para criar uma imagem de religiosa perfeita à semelhança da Virgem.

A sociedade pós-Tridentina valorizou o perfil de mulher segundo o modelo da Virgem, cuja santidade a libertou da mácula do pecado, aspiração de qualquer crente da Época Moderna. O alcance da maternidade sem quebra da virgindade demonstrou a possibilidade de conciliação da

⁶⁶⁵ Acerca das mortificações que as religiosas praticavam leia-se MÁRIO, Rosa - A religiosa..., p. 180.

⁶⁶⁶ A propósito dos valores morais e as virtudes femininas no pós-Trento consulte-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de - Os recolhimentos femininos de Braga na Época Moderna..., p. 293-294.

⁶⁶⁷ A moderação da palavra das mulheres era defendida no seguimento do modelo da Virgem que no Evangelho só fala sete vezes. Sobre este assunto leia-se MORUJÃO, Isabel - O papel das religiosas portuguesas no universo cultural feminino. In HOMENS E MULHERES UM CAMINHO COMUM..., p. 83.

preservação da integridade física e da total entrega e dedicação a Deus⁶⁶⁸. Em simultâneo, o esforço que a Igreja empreendeu após a realização do Concílio de Trento no sentido de controlar de forma mais eficaz as práticas religiosas e espirituais dos fiéis, favoreceu a multiplicação destes exemplos de virtudes. Para o efeito contribuíram os novos estilos de pregação, a maior preocupação com a direcção espiritual e as formas de devoção mais exigentes, nomeadamente através da oração mental, mas também a exigência da confissão e da comunhão frequentes⁶⁶⁹.

Parece, portanto, que o convento foi um local onde a religiosa encontrou um ambiente favorável à manifestação e ao aperfeiçoamento das suas virtudes, quer através do culto e da oração, quer através da defesa do bem comum, mostrando-se uma fiel cumpridora dos deveres da clausura. Essas virtudes concorreram para criar uma auréola de santidade em torno de si, facto exaltado pela sua comunidade.

A debilidade crescente que o seu copo sofreu em virtude do definhamento da sua saúde⁶⁷⁰, que ocorrera já muito próximo da sua morte, em 1739, não fez diminuir o fervor com que cumpria as suas devoções, nem foi impeditivo da frequência dos ofícios. Aliás, foi o convento que a impediu de continuar o ritmo da prática quotidiana dos ofícios, vendo que a sua debilidade era cada vez maior.

A doença parece ter surgido como um acto de provação, através da qual a religiosa demonstrou a capacidade do sofrimento que a mesma lhe infligiu, suportada pela esperança da obtenção das graças divinas. Esta terá sido motivada pelo estilo de vida que levava. Os jejuns frequentes bem como as mortificações que infligia a si mesma terão contribuído para tão precocemente se debilitar ao ponto de deixar o mundo terreno.

Sentindo que o encontro com o “seu esposo” estava próximo, requereu a extrema-unção e pediu perdão a todas as religiosas do cenóbio.

Este último acto denota que a freira se preparava para deixar a vida terrena, procurando fazê-lo de acordo com os preceitos religiosos, cumprindo, assim, um último acto que dignificaria a sua

⁶⁶⁸ Consulte-se AZEVEDO, Carlos Moreira – Mariologia Portuguesa. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) *Dicionário de História religiosa de Portugal...*, p. 445-457.

⁶⁶⁹ Veja-se CALDEIRA, Arlindo Manuel – Os pecados da virtude..., p. 139.

⁶⁷⁰ A debilidade da sua saúde poderá justificar-se pela prática constante de jejuns e de mortificações a que se sujeitava. Para esta matéria confira-se LAVRIN, Asunción - Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica..., p. 688.

presença perante o esposo divino. Trento reafirmou a importância dos sacramentos como sinais de salvação e como únicos meios de a conseguir⁶⁷¹. Por outro lado, o perdão solicitado à comunidade, define a consciência de eterna pecadora embora, como já foi referido, tivesse pautado a sua conduta pelos rigores da clausura e do aperfeiçoamento das virtudes cristãs. Estas atitudes, comuns a todos os fiéis católicos que viam aproximar a hora da morte, completaram o quadro comportamental que a religiosa demonstrou ao longo dos seus 33 anos de vida. Coadunavam-se, ainda, com os preceitos que a Igreja determinava que se observassem aquando da morte.

Acabada de receber os sacramentos, e tendo pedido um crucifixo, abraçou-se a ele para se despedir do Pai, entregando a sua alma ao seu “Divino Esposo” na manhã de 22 de Junho de 1739⁶⁷².

Traça-se, assim, um quadro de total obediência e entrega à vontade de Deus, a quem se abraçou quando a sua alma incorruptível caminhou para o seu derradeiro destino. A religiosa prosseguiu um ideal de vida, cujos trilhos procuraram imitar o seu esposo funcionando, certamente, como estratégia de salvação⁶⁷³.

Esta curta passagem pela clausura, cerca de seis anos, marcou profundamente as demais religiosas daquela instituição que, impressionadas pelas qualidades das suas virtudes, procuram, depois da sua morte, sinais que atestassem a sua santidade. A divulgação desse exemplo de perfeição afirmava a importância da instituição no meio envolvente, facto que não seria do desconhecimento das demais religiosas e cujos benefícios procuraram garantir⁶⁷⁴. Os milagres, poderes taumaturgicos, estigmas, martírios, dons proféticos, êxtases, levitações, visões e aparições eram os traços de santidade comumente identificados aos quais se juntavam os aspectos físicos do cadáver santo em que a incorruptibilidade e mortificação do corpo, a sua

⁶⁷¹ ENES, Maria Fernanda Dinis Teixeira - *A Reforma Tridentina e a Religião vivida nos Açores (1580-1750)*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1985. p. 201. Provas de aptidão pedagógica e científica.

⁶⁷² CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 43.

⁶⁷³ Leia-se SANTOS, Zulmira – *Emblemática, memória e esquecimento: a geografia da salvação e da condenação nos caminhos do «prodesse ac delectare» na História do Predestinado Peregrino e seu Irmão Precito (1682) de Alexandre de Gusmão SJ [1629-1724]*. Porto: Universidade do Porto, 2004. p. 581-599.

⁶⁷⁴ Leia-se MORUJÃO, Isabel – *Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa. Via Spiritus*. N.º 15 (2008). 168.

transfiguração, o cheiro a santidade e a flores, a existência de doenças, entre outros, identificavam a santidade de alguém⁶⁷⁵. A beleza física do seu corpo era um símbolo da sua glória e perfeição, por oposição ao corpo do pecador, que rapidamente se corrompia⁶⁷⁶.

Os relatos desses sinais ganham contornos algo fantasiosos aos olhos do presente. Não obstante, devem ser lidos e interpretados como ocorrências que se enquadram num contexto social e religioso, cujo quotidiano era marcado pela procura incessante da perfeição espiritual, uma vez que a salvação pessoal assombrava a mente do homem moderno, cujo destino após a morte se mostrava incerto⁶⁷⁷.

Os relatos aferiam que, depois de morta, o seu rosto conservou as mesmas características, ficando, no entanto, mais formoso, mudando de cor algumas vezes. O seu corpo manteve-se flexível e, sentando-a a comunidade no seu esquife, manteve os braços em forma de cruz. Procurou-se, desta forma, evidenciar a incorruptibilidade do corpo da religiosa, o que se explica pela existência da crença de que o corpo santo não se corrompe⁶⁷⁸, atestando-se, assim, a santidade que se queria provar.

Fizeram-lhe o sinal da cruz com a sua própria mão, apenas acompanhando-lhe o braço. Com a mão direita pegou numa rosa branca e tirando-lha, pegou logo noutra da mesma cor, embora ali existissem outras de outras cores. Esta rosa branca simboliza a pureza, qualidade que ela sempre guardou. Abrindo-lhe os olhos, por sua vontade os fechava à vista da madre abadessa e das restantes religiosas⁶⁷⁹.

⁶⁷⁵ MORUJÃO, Isabel – Poesia e santidade..., p. 245.

⁶⁷⁶ Leia-se MOREL D'ARLEUX, Antonia – Arte de bien morir en los conventos femeninos del siglo XVII. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II. p. 97.

⁶⁷⁷ A interpretação de sinais de santidade proliferou ao longo do século XVIII, fruto de uma renovação espiritual que visava imprimir uma presença efectiva de Deus na alma dos cristãos. Para este assunto leia-se MORUJÃO, Isabel - Poesia e santidade..., p. 236.

⁶⁷⁸ A propósito da crença relativa ao aviso da morte leia-se ARIÈS, Philippe – *O Homem perante a morte*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1988. vol. I. p. 23.

⁶⁷⁹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 44.

Acerca dos sinais que comumente atestam a santidade leia-se MORUJÃO, Isabel - Poesia e santidade..., p. 245.

Feita uma sangria, o seu braço esquerdo jorrou sangue tão líquido como se estivesse viva⁶⁸⁰. Médicos, cirurgiões e padres missionários fizeram várias experiências afirmando que poderia estar três dias sem se enterrar, pois o seu corpo não sofrera qualquer corrupção e exalava um cheiro agradável ao ponto de algumas pessoas do povo perguntarem se não haviam queimado perfumes na igreja⁶⁸¹. Os pormenores que procuram assinalar a santidade da religiosa cumprem a relação de fenómenos que se observavam sempre que a virtude de um cadáver era procurado pelos que o rodeavam, respeitando, portanto, um padrão estereotipado conhecido na Época Moderna.

Neste ambiente de admiração e júbilo da comunidade perante os sinais demonstrados, e num exercício de procura e interpretação de elementos que pudessem anunciar a santidade da sua irmã, lembraram-se as religiosas que dias antes dela morrer, tinham avistado um raio de luz muito clara e transparente sobre a sua cela, pouco antes do sol se pôr, o qual foi subindo, fixando-se no ar durante algum tempo desenhando a forma de um S. No momento não reflectiram sobre o caso, tendo-o feito após a morte daquela irmã e depois de assistirem aos prodígios já relatados, interpretando este sinal como um prenúncio da sua santidade. Este exercício de procura de manifestações divinas por intermédio da religiosa defunta *a posteriori*, conferem um carácter de excepcionalidade aos gestos e ocorrências mais comuns, cuja leitura foi influenciada pelo carácter divino que se atribuiu às ocorrências posteriores ao seu falecimento. A leitura retrospectiva do percurso da religiosa estava, portanto, imbuída de uma clara intenção de busca de indícios de santidade. Símbolos que outrora não mereceram qualquer atenção nem qualquer leitura que ultrapassasse a mera ocorrência diária de uma comunidade humana reunida no mesmo claustro, eram agora considerados para reforçar este fenómeno de santidade.

As religiosas constataram que a quantidade de sangue jorrado era maior quando esta rezava, comungava ou se lhe pedia que intercedesse em favor do povo, e logo por ele foi aclamada de santa.

⁶⁸⁰ A abundância de sangue a partir do qual se criavam relíquias com a sua absorção em panos que depois se distribuíam em pequenos bocados à população foi igualmente verificada aquando da morte de Isabel de Miranda, em 1610, nos Açores. Também esta mulher estava envolta numa auréola de santidade, pelo que a notícia da sua morte fez acorrer a sua casa um elevado número de pessoas em busca de relíquias. Leia-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – A construção da santidade..., p. 271.

⁶⁸¹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 46.

O relato que as religiosas fizeram dos sinais que atestam a condição especial desta religiosa, procuram testemunhar o estado de santidade alcançado pela madre Custódia Maria do Sacramento. O carácter alegórico desta linguagem procurou atingir um propósito específico: dignificar o convento onde esta religiosa viveu e as religiosas nele inseridas. Atrair o povo junto do cenóbio, convencê-lo e envolvê-lo em toda esta campanha asseguraria, certamente, a divulgação do culto desta santa que, desde já a comunidade assumira como tal, mesmo antes da Igreja se pronunciar. Neste sentido, a leitura que as religiosas fizeram das diversas ocorrências que tiveram lugar após a sua morte influenciou a atitude daqueles que, do lado de fora, tinham acorrido ao convento, motivados pela possibilidade de, pela proximidade física, beneficiarem da sua intercessão junto de Deus.

As angústias de muitas mulheres que ingressavam nos conventos, a repressão dos seus desejos e anseios, assim como o desmoronamento de eventuais projectos de vida que se tornaram frustrados após a clausura, poderão ter motivado estados de alucinação. Para tal, em muito contribuiria, certamente, o medo obsessivo do pecado que os pregadores e as obras ascéticas da época tanto procuravam enfatizar. Todos estes aspectos terão concorrido e viabilizado situações que corresponderiam mais àquilo que as religiosas desejavam do que ao que realmente acontecia⁶⁸².

Com a Reforma, a difusão espiritual assentava numa nova imagem de Deus, soberano distante e inacessível. Por oposição, e na sequência da Reforma da Igreja Católica, os santos tornaram-se mais humanos, assumindo um carácter protector que, de certa forma, compensava o afastamento de Deus dos seus fiéis. É neste contexto que prolifera o culto local dos santos, numa procura constante de protecção e consolo⁶⁸³.

⁶⁸² Os exemplos de vida que algumas religiosas procuravam imitar conduziam a episódios, ainda que ilusórios, que davam sentido à vida de contemplação que procuravam seguir. Leia-se para este assunto SÁNCHEZ LORA, José Luis - *Mujeres en religión...*, p. 141-142.

⁶⁸³ No pós-Trento, a multiplicidade de devoções potencializou a canonização dos santos locais. Sobre este assunto consulte-se KESSEL, Elisja Schulte van – *Virgens e mães entre o céu e a terra*. In DUBY, Georges e PEROT, Michelle (dir.) – *História das Mulheres no Ocidente...*, p. 196. LOUPÈS, Philippe - *Bordeaux, métropole des dévotions tridentines*. In EM TORNO DOS ESPAÇOS RELIGIOSOS: MONÁSTICOS E ECLESIAÍSTICOS - *Actas*. Porto: Instituto de História Moderna da Universidade do Porto, 2004. p. 7-16.

A notícia da morte desta religiosa e das qualidades das suas virtudes terão sido rapidamente divulgadas. Só assim se explica a afluência dos populares junto do convento, a quem atribuem, de imediato, a qualidade de santa e o poder milagroso, desejando alcançar parte dos seus pertences. Os populares antecederam, assim, o reconhecimento da sua santidade, muito antes da Igreja se ter manifestado. No entanto, convém lembrar que a fama de santidade desta religiosa envolvia-a já durante a sua vida e, por essa razão, seria desde logo amplamente reconhecida pela comunidade, como veremos posteriormente.

A população da época, profundamente crente no poder curativo dos santos e na sua capacidade de intersecção junto de Deus, certamente receberia com muito agrado a notícia de um santo que junto deles tivesse vivido, podendo assim beneficiar da sua proximidade como favor que facilitaria a obtenção dos benefícios pretendidos.

A reafirmação no Concílio de Trento da importância do culto dos santos potenciou as canonizações, assim como a emergência dos “santos vivos”, que influenciaram as práticas religiosas e os cultos. Estes exemplos de perfeição suscitavam a admiração e a imitação. Proliferaram as hagiografias, as obras de vidas dos santos, dos seus exemplos e virtudes. Surgiu, então, uma espiritualidade privada, multiplicando-se as devoções, vivendo-se uma piedade cada vez mais interiorizada, despojando as manifestações religiosas de todo o aparato público da divulgação das novenas. Estes exemplos favoreceram a oração mental e proporcionaram modelos de conduta espiritual e religiosa⁶⁸⁴. A oração mental ganhou espaço em relação à oração vocal, sendo esta última considerada mais como um espectáculo exterior de manifestação da fé, pela oposição ao verdadeiro sentido de encontro, e de diálogo com Deus e de exame das suas consciências proporcionado pela oração mental. Esta promovia a meditação dos mistérios da Paixão de Cristo não tendo Deus necessidade de ouvir as vozes que reproduziam mecanicamente as ladainhas aprendidas, mas sim o verdadeiro sentido da fé manifestado pela oração⁶⁸⁵.

A quantidade de populares que acorreu ao convento foi considerada tão grande que causava inquietação. Por essa razão, a comunidade pediu ao provisor que lhe desse sepultura, o que sucedeu no dia 24 de Junho, quando “ainda o corpo vertia sangue”⁶⁸⁶.

⁶⁸⁴ Confira-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos..., p. 37.

⁶⁸⁵ Veja-se MARQUES, João Francisco - Oração e devoções..., p. 603.

⁶⁸⁶ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 47.

Muitos dos que aí compareceram procuravam obter alguns dos pertences da religiosa. Repartiram-se então bocadinhos do véu, hábito, camisa, lençol, e de outros objectos do seu uso pessoal, não sendo possível satisfazer toda a gente, mas os que a elas tiveram direito reagiram com grande satisfação⁶⁸⁷. A assunção por parte da comunidade e dos populares do poder curativo que os pertences da religiosa possuíam esteve na origem da procura dos seus bens que se prolongou anos a fio. O fim dos seus bens materiais deu lugar à distribuição da terra da sua sepultura que funcionava, igualmente, como elemento taumatúrgico de que muitos doentes se valeram em momentos de maior aflição⁶⁸⁸. A postura dos que procuravam esses pertences da religiosa assumiu, desde logo, uma manifestação da sua crença na santidade da freira defunta, estabelecendo com eles uma relação devocional que os tornava em relíquias, cujos poderes procuravam capitalizar⁶⁸⁹.

O poder curativo destas relíquias manifestava-se a partir da sua aplicação sobre a parte do corpo em que se encerrava o mal, no caso de relíquias materiais ou do próprio sangue da serva de Deus, ou na ingestão de água em que fora desfeita terra da sepultura da religiosa. Neste caso, a água também podia servir para limpar o corpo dos males físicos de que sofria, através do seu uso no banho. A utilização das porções produzidas a partir do seu hábito fazia-se através da sua cozedura em água sendo, posteriormente, ingerida ou aplicada na maleita de que cada um sofria. A aplicação do sangue da serva, absorvido em panos e depois distribuído à população, seguia o mesmo processo.

Dos testemunhos a que tivemos acesso relativamente ao uso das relíquias pertencentes a esta religiosa, a terra da sepultura assume proporções significativas em relação às restantes, o que se

⁶⁸⁷ “[...] O Concurso de gente era tanto, que foy preciso poremse na grade, e na Portaria Religiosas para repartirem bocadinhos do habito, do véo, da camiza, lençol, e de outras cousas do seu uso, para assim satisfazer á ansia com que todos pedião reliquias da serva de Deos, e nem assim se pode contentar a todos, e os que as alcançavão, hião tão contentes, como se levassem joyas de grande preço [...]”. CÉU, Maria Benta - *Jardim do Ceo...*, p. 46.

⁶⁸⁸ O contacto com os elementos que tinham estado próximos daqueles a quem se atribuíu o estado de santidade facilitava a cura das enfermidades segundo a crença dos fiéis. Confira-se PENTEADO, Pedro – *Peregrinações e santuários*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal...*, vol. 2. p. 347.

⁶⁸⁹ A propósito da definição de relíquias leia-se BARANDA, Nieves – *Materia para el espíritu*. Tierra Santa, Gran reliquia de las Peregrinaciones (siglo XVI). *Via Spiritus*. N.º 8 (2001). 7.

compreende se considerarmos que os seus pertences, bem como o seu sangue, constituíam porções diminutas para satisfazerem a procura que se conheceu⁶⁹⁰.

Várias foram as doenças que afligiram a população e que, por essa razão, recorreram ao uso de relíquias. A mais comum reportava-se a problemas surgidos nos diversos membros do corpo que, paralisados ou com inchaços, causavam dores ou impediam mesmo a locomoção. Cegueira, inflamações diversas, dores de dentes e nas diversas partes do corpo, febres, foram outras tantas maleitas referenciadas⁶⁹¹.

Não obstante a referência ao uso dos remédios, estes nunca produziam os efeitos pretendidos, sendo o recurso às relíquias feito num estado de quase desespero, causado pelo evoluir da doença.

As relíquias, representações dos santos⁶⁹², auxiliavam e favoreciam a expansão do seu culto, divulgando e aumentando a devoção. Estas funcionavam como elementos catalisadores das atenções daqueles que em horas de aflição recorriam, permitindo, assim, estabelecer contactos com o santo protector. Acreditava-se que a presença das relíquias poderia, portanto, tornar o santo mais próximo do suplicante. Por outro lado, a relíquia parecia exercer o papel de protectora dos malefícios a que cada um estava sujeito e funcionava como elemento curativo⁶⁹³. A sua procura marcava, ainda, a impotência do homem face às adversidades do corpo. O recurso aos santos sempre que o homem se via impossibilitado de, por si só, conseguir a resolução dos seus problemas atestava essa incapacidade que apenas assistia aos entes divinos⁶⁹⁴.

Assistiu-se, assim, a uma familiarização do sagrado, através do contacto directo e da manipulação das relíquias, conferindo-lhe um poder taumatúrgico. O santo deixou de ser um intermediário de Deus, atribuindo-se-lhe a si próprio a capacidade de concessão de benesses,

⁶⁹⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, F- 112, documento não paginado.

⁶⁹¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, F- 112, documento não paginado.

⁶⁹² Sobre este assunto leia-se ROSA, Maria de Lurdes – Hagiografia e santidade..., p. 337.

⁶⁹³ A propósito do papel protector das relíquias confira-se BRAGA, Isabel Drumond - *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal. Séculos XIV-XVIII. Contribuição para o Estudo da Religiosidade Peninsular*. Lisboa: JNICT, 1994. p. 115.

⁶⁹⁴ Em relação ao recurso aos intercessores celestes e terrestres nos momentos de doença veja-se SANTOS, Eugénio dos – O homem português perante a doença..., p. 188.

perdurando no tempo a sua capacidade de actuação, mesmo para além da morte. A relação dos fiéis com o santo tornava-se tanto mais forte, quanto mais contacto com as relíquias tivessem.

O Concílio de Trento declarou as relíquias como sendo dignas de serem veneradas. No entanto, e a fim de evitar a proliferação de superstições, cabia ao bispo reconhecer a validade da relíquia, à qual se recorria para obter o efeito pretendido⁶⁹⁵. A sua “manipulação” estava reservada aos clérigos que deviam cuidar da sua protecção, em relicários devidamente lacrados, e o fomento do seu culto através da exposição desses relicários nas igrejas em datas festivas. Institucionalizou-se, deste modo, o culto das relíquias. A sua profanação era evitada ao ser-lhe reservado num espaço sacralizado.⁶⁹⁶ As autoridades eclesiásticas procuravam, deste modo, assegurar-se do efectivo poder taumatúrgico da relíquia, reduzindo a possibilidade da ocorrência de uma proliferação de exemplos de santidade que, de acordo com vários interesses se poderiam multiplicar.

A posse destes elementos sagrados contribuía para o aumento do prestígio e da fama das instituições que as possuíam e até mesmo da localidade onde se encontravam, actuando como um pólo de atracção dos fiéis que rumavam em busca dos seus poderes curativos⁶⁹⁷. A piedade dos fiéis, que os levava junto destas instituições, promovia um intenso meio de atribuição de esmolas que contribuía para o sustento de enriquecimento da casa⁶⁹⁸. Esta preocupação materializa-se nas Constituições Sinodais de Braga, de 1639, em que se prevê a proibição da venda de relíquias por parte de particulares. Aos visitantes das igrejas recomendava-se que se

⁶⁹⁵ Relativamente ao papel dos arcebispos na certificação das relíquias confira-se MARQUES, João Francisco – Os itinerários da santidade: milagres, relíquias e devoções. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal...*, vol. 2. p. 359.

⁶⁹⁶ Leia-se GOUVEIA, António Camões – Relíquias. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, p. 120-125.

⁶⁹⁷ A atracção dos fiéis aos locais possuidores de relíquias foi analisada por GELABERTÓ VILAGRAN, Martín - Culto de los santos y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen. *Historia Social*. N.º 13 (1992). 5.

⁶⁹⁸ Consulte-se MARQUES, João Francisco – Os itinerários da santidade..., p. 360; COFIÑO FERNÁNDEZ, Isabel - La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia postridentina: el traslado de la reliquia de San Julián a Burgos. *Studia Historica, Historia Moderna*. N.º 25 (2003). 353.

assegurassem da autenticidade das relíquias que as igrejas possuíam, através da análise dos documentos que para o efeito deveriam existir⁶⁹⁹.

Pio V, a 8 de Março de 1566, emitiu a bula de *Motu Proprio* que determinava que os médicos que fossem chamados junto dos enfermos lhes aconselhassem a confissão, pois acreditava-se que a doença tinha origem no pecado e não no corpo⁷⁰⁰. Nesta aceção, a mácula do pecado deverá ter sido uma presença constante na mente dos cristãos, numa época em que as doenças e as mortes eram frequentes, devido à falta de cuidados médicos, de higiene e ocorrência de fomes. A espiritualidade e a religiosidade eram assim favorecidas devido à incapacidade de as autoridades sanitárias responderem prontamente às necessidades das populações, procurando estas a sua cura por intermédio das entidades divinas. Sendo acessíveis a todos, estas entidades estavam ao alcance de qualquer um, aumentando, assim, as expectativas de cura e de salvação: primeiramente da vida e num segundo momento da alma. Entende-se assim que o recurso às relíquias pudesse ser feito numa lógica de penitência, como sinal de submissão e de súplica ao divino, na esperança do perdão e da cura.

A procura das relíquias ganhou particular importância porque demonstra a incapacidade e a inoperância dos actos humanos na resolução dos problemas terrenos. Os fiéis encontravam-se, portanto, limitados na sua capacidade de acção, recorrendo, em última instância, ao poder divino, ao qual atribuíam a sua supremacia⁷⁰¹. Eram dificuldades como estas que faziam lembrar aos fiéis a necessidade de temer a Deus e, por essa via, pautar o seu procedimento pelos princípios cristãos.

Os favores curativos potenciados pelas relíquias da madre Custódia Maria do Sacramento foram concedidos a seculares, a elementos do convento e a religiosos que procuravam estas relíquias na esperança de verem as suas maleitas curadas. A proveniência destes fiéis não se

⁶⁹⁹ *CONSTITUIÇÕES synodales do arcebispado de Braga, ordenadas no ano de 1639 Pelo Illustrissimo Senhor Arcebispo D. Sebastião de Matos e Noronha: E mandado imprimir a primeira vez pelo Illustrissimo D. João de Sousa Arcebispo, & Senhor de Braga, Primaz das Espanhas, do Conselho de Sua Magestade, & seu Sumilher da Cortina.* Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1697. p. 338 e 479.

Consulte-se MARQUES, João Francisco - Os itinerários da santidade..., p. 364.

⁷⁰⁰Veja-se ENES, Maria Fernanda Dinis Teixeira - *A Reforma Tridentina e a Religião vivida nos Açores...*, p. 230.

⁷⁰¹ Confira-se BRAGA, Isabel Mendes Drumond – *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal...*, p. 124.

restringia à cidade de Braga. Lisboa, Valença, Coimbra, Barcelos e Vila Real foram as localidades referidas quanto à procedência dos que obtiveram a graça divina por intermédio daquela religiosa. Estas benesses eram concedidas através do uso das relíquias, mas a promessa da realização de uma missa pela alma da religiosa, por vezes, não se excluía⁷⁰². Em forma de agradecimento chegavam ao convento, remetidos pelos fiéis beneficiados, rolos de cera, velas e cera que assumia as mais diversas formas, replicando as do corpo, cuja doença justificara o apelo divino⁷⁰³.

Uma outra tipologia de graças divinas conseguidas por intermédio desta religiosa prende-se com as condições climatéricas. A necessidade de chuva, quando a seca se fazia sentir, ou de tempo sereno, quando as tempestades e a chuva assolavam, motivou esta comunidade na prática de rezas para que a religiosa intercedesse junto de Deus⁷⁰⁴.

Estes sinais de santidade que o convento atribuía à religiosa defunta, perpetuaram o exemplo de virtudes de que fora outrora, dando continuidade à manifestação e aperfeiçoamento da sua excelência moral, mesmo para além da morte física. Esta religiosa atingiu, portanto, um estado que lhe permitia actuar no mundo terreno, contribuindo para aligeirar o fardo e as dificuldades dos pecadores, capacidade que adquiriu pela sua santidade.

Apesar da simbologia de que o convento se revestia, permitiu, no entanto, à mulher religiosa operar num outro plano. Ela ganhou a capacidade, em determinados casos de, a partir da clausura, estruturar as relações familiares e sociais externas⁷⁰⁵.

A madre Custódia Maria do Sacramento, cujo exemplo de virtudes a elevaram a um plano de intervenção que estava para além da capacidade do comum dos mortais, contribuiu, certamente, para favorecer a escolha deste cenóbio por parte de muitas mulheres que pretendiam ser religiosas, ou cujos parentes o desejavam por elas.

A proximidade e a partilha do espaço em que outrora um modelo de santidade praticou o seu aperfeiçoamento espiritual, poderá ter provocado o desejo de outras mulheres seguirem o seu

⁷⁰² CÉU Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 61.

⁷⁰³ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 65.

⁷⁰⁴ A este propósito leia-se CASTRO, Maria de Fátima - *A Irmandade e Santa Casa da Misericórdia de Braga*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2001. p. 222-229.

⁷⁰⁵ Sobre a interpretação da santidade como fenómeno de autonomia consulte-se CALDEIRA, Arlindo Manuel – *Os pecados da virtude...*, p. 153-154.

exemplo. A associação das instituições religiosas e dos recolhimentos a determinados santos, os santos patronos, tinha uma finalidade pedagógica. Ou seja, essa associação procurava fazer passar a mensagem dos exemplos de virtudes que se deveriam seguir⁷⁰⁶.

Também os pais das futuras religiosas certamente não ficaram alheios a este facto no momento da escolha da casa religiosa em que as suas filhas professariam, segundo o modelo de religiosidade proposto, ainda que, por vezes, os motivos religiosos não tenham sido aqueles que mais pesavam nessa decisão⁷⁰⁷. Não obstante, a escolha poderia funcionar como um estratégia de promoção ou manutenção de determinado estatuto social para a família e até um elemento catalisador de favores divinos⁷⁰⁸.

Após a morte desta serva de Deus, a sua sepultura fez-se na sala do capítulo. Entretanto, a comunidade tratou de a trasladar para o coro. Para o efeito encomendara um caixão dourado, no qual mandou gravar as armas dos seus ascendentes, considerados os principais do reino: Sosas, Abreus, Magalhães e Vasconcelos⁷⁰⁹. O elemento familiar contribuía para a manifestação de determinados sinais que se coadunavam com a santidade, pelo que a linhagem dos seus progenitores constituía uma premissa essencial, nomeadamente no que à canonização dizia respeito⁷¹⁰. Exigia-se, portanto, um conjunto de pré-requisitos sem os quais o reconhecimento das virtudes de uma mulher era comprometido. Nesse sentido, a validação do valor moral e ascético dependia não só do percurso terreno mas também da sua a envolvimento social, a qual contribuía para a sua manifestação⁷¹¹.

A perpetuação da linhagem desta religiosa fez-se com o recurso ao exemplo de virtudes de que ela fora portadora. Embora este facto tivesse ocorrido dentro da clausura, certamente que o

⁷⁰⁶Leia-se JESUS, Elisabete Maria Soares de - *Poder, caridade e honra...*, p. 68.

⁷⁰⁷ Sobre este assunto veja-se ALGRANTI, Leila Mezan - *Honradas e devotas...*, p. 45-47; LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira - *A admissão aos mosteiros de clarissas ...*, p. 123-138.

⁷⁰⁸ OLIVAL, Fernanda e MONTEIRO, Nuno Gonçalo - Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise Social*. N.º 37 (2003). 1219.

⁷⁰⁹ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 47.

⁷¹⁰ URBANO, Luís - Na vida e na morte. Políticas familiares nos conventos femininos de Vila Viçosa. *Momentos*. N.º 27 (2007). 105.

⁷¹¹ Leia-se EGIDO, Teófanos - Hagiografia y estereótipos de santidad contrarreformista. (La manipulación de san Juan de la Cruz). *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 25 (2000). 61-85.

prestígio desta família se fez sentir extramuros, contribuindo, deste modo, para (re)definir as relações sociais dos seus elementos⁷¹².

Tendo inicialmente beneficiado de uma sepultura semelhante às demais religiosas, a comunidade, depois de conhecer vários episódios que demonstravam a sua santidade, procurou dar-lhe uma jazida diferente, que dignificasse a sua qualidade de santa que todas assumiam como verdadeira. A excepcionalidade da sua sepultura parece ter sido motivada por esse facto mas, igualmente, pelo culto que parecia que se queria promover, ou não fosse a mesma transferida para o coro de baixo, mais próxima dos frequentadores da igreja conventual. Ainda que justificada por motivos de merecimento pelas qualidades excepcionais, a mudança do sepulcro da religiosa teria outros fins, de dignificação da comunidade, atraindo ao seu seio um maior número de fiéis, movidos pela vontade de também eles beneficiarem dos prodígios que a religiosa obrava.

O acesso ao espaço sagrado dignificava o papel da mulher e permitia-lhe actuar numa escala superior que o homem não controlava. Embora encerradas nestes locais, cujo quotidiano era desenhado através das regras que os barões eclesiásticos definiam, a mulher religiosa santificada suplantava esse controlo, ganhando um poder, ainda que simbólico, que lhe permitia actuar em domínios que lhe estavam interditos no século. Através da moral, a mulher podia igualar ou até mesmo ultrapassar o homem, ao contrário do que noutras esferas da sociedade sucedia. No entanto, na Época Moderna, as dificuldades enfrentadas pelas mulheres no acto de acederem à categoria de santas tornaram-se mais frequentes, e essa possibilidade foi olhada cada vez mais com alguma desconfiança. Se estas podiam ser inspiradas por Deus, também o podiam ser pelo Diabo. A humanização dos santos inspirou maiores cuidados por parte das autoridades eclesiásticas, no sentido de evitar um proliferar desmedido de falsas virtudes. Como consequência dessa atitude, os exemplos de virtudes e os factos testemunhados da ocorrência de milagres, passaram a ser objecto de análise por parte dos teólogos, com o objectivo de certificar a intervenção divina e a possibilidade desta ter sido potenciada pela mediação humana⁷¹³.

⁷¹² São conhecidos alguns exemplos em que as religiosas, a partir da clausura, exerciam influências fora daquele espaço, nomeadamente ao nível do aconselhamento político e assuntos de consciência. Este privilégio era-lhes possível a partir da autoridade que conquistavam quando a fama de santidade as envolvia. MORUJÃO, Isabel - O papel das religiosas portuguesas no universo cultural feminino..., p. 84.

⁷¹³ Confira-se KESSEL, Elisja Schulte van – Virgens e mães entre o céu e a terra ..., p. 198.

Embora a madre Custódia Maria do Sacramento tenha sido a única santa assumida pela comunidade conventual e pela sociedade envolvente, outros exemplos se poderiam descrever relativamente a “milagres” que ocorreram pela intercessão de outras freiras que habitaram o convento de Nossa Senhora da Conceição.

Maria Josefa de Jesus, que ingressara no convento em 1681, também esteve envolvida pela auréola de santidade, tendo obrado “maravilhas” através do empréstimo de pertences seus que, quando tocados por pessoas doentes, logo se curavam. Assim sucedeu com a imagem do “Padre Eterno” que enviava a mulheres grávidas e a outras pessoas doentes, nomeadamente a alguns familiares seus, como ocorreu com “Alvaro Lourenço seu sobrinho, que estando á morte, apenas lhe tocou a imagem, se assentou na cama, e ficou sem queixa”⁷¹⁴. Idênticos sucessos foram obtidos através do contacto com uma camisa que Rosa de S. Jerónimo usava nas suas penitências, pois “sendo enviada esta camiza a certo Religioso enfermo, cobrou imediatamente saúde”⁷¹⁵.

Não obstante a intercessão divina ocorrer em situações de doença, outras se conhecem que procuravam acudir a necessidades materiais, ainda que o seu propósito visasse o culto divino. Assim sucedeu com os poderes sobrenaturais de Teresa de Jesus, em data por nós desconhecida. Sendo esta religiosa a juíza da festa de Nossa Senhora da Conceição, em quem recaía o pagamento da cera que se gastava na festividade, as freiras viram que a mesma crescera, ao contrário do que era previsto. Situação idêntica aconteceu durante as missas que se celebraram pela sua alma, altura em que as velas que ardiam viram o seu tamanho aumentar⁷¹⁶.

Os relatos sobre estes últimos casos são bem mais parcos do que aqueles que são conhecidos para Custódia Maria do Sacramento, quer em pormenores relacionados com os “milagres” que ocorreram, quer no que se refere à qualidade das suas virtudes. A santidade foi apenas reclamada para esta, tendo a comunidade requerido e iniciado o processo de beatificação e canonização da mesma.

⁷¹⁴ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 109.

⁷¹⁵ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 132.

⁷¹⁶ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 146.

4.2- Beatificação e canonização

A comunidade de Nossa Senhora da Conceição desde cedo se convenceu da santidade da sua irmã Custódia Maria do Sacramento. A autora do manuscrito intitulado *Jardim do Ceo Plantado no Convento de Nossa Senhora da Conceição* assumia essa santidade, ainda que ressaltasse a distinção entre santos vivos e santos canonizados⁷¹⁷

“[...] quando a algumas servas de Deos dou o titulo de Santas, sem estarem canonizadas, e tambem quando fallo, e reputo por milagres os que não tem a devida approvação, não he minha intenção exceder os termos da credulidade, que se costuma dar a huma pura relação, nem quero se entendão no seu rigoroso significado, como eu assim os não entendo, e neste sentido he que fallo, e escrevo; pello que, como obediente filha da Igreja, repito, que todos se devem comprehender os limites da fé humana [...]”⁷¹⁸.

Embora especifique os termos em que apreende a santidade e os milagres relatados, no que concerne à religiosa que temos vindo a referir, o entendimento parecia ser diferente. Esta nossa aceção resulta do empenho demonstrado ao longo de vários anos relativamente à sua beatificação e canonização, bem como a todas as acções desenvolvidas ao nível da distribuição de pertences da religiosa.

Embora desconheçamos o momento em que a comunidade deu início aos trâmites da beatificação⁷¹⁹, sabemos que em 1740, um ano após a morte de Custódia Maria do Sacramento, se diligenciaram interrogatórios no sentido de averiguar as virtudes e os milagres da religiosa, sendo que em 1784 esses interrogatórios ainda continuavam.

A demora poder-se-á explicar pelos elevados gastos que tal processo implicava, como veremos mais adiante, mas também pelas diversas diligências necessárias para conduzir o

⁷¹⁷ Consulte-se a este propósito MORUJÃO, Isabel – Poesia e santidade..., p. 241-242.

⁷¹⁸ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 1.

⁷¹⁹ A beatificação era a fase preparatória para a canonização, sendo este último acto necessário para declarar uma pessoa digna do culto público e universal. Consulte-se a este propósito ALGRANTI, Leila Meza – *Livros de devoção, atos de censura. Ensaio de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: HUCITEC, 2004. p. 94.

processo. Numa carta enviada pela abadessa ao prelado bracarense, em data por nós desconhecida, alegava que

“[...] na supplica que com ordem de Vossa Alteza apresentarão a curia Romana para a viatificação e canonozação da sua veneravel Custodia Maria do Sacramento da qual mandarão que nesta cidade se fizessem huas diligencias, e se remetessem para lá se defirir a dita supplica; está esta ordem nesta cidade vai em quatro annos sem se dispidir para a Sé Appostoloca, da qual pedem a brevidade [...]”⁷²⁰.

Como podemos constatar, a delonga deste processo iniciava-se desde logo no seu ponto de partida, ou seja, em Braga. Também em Roma as diligências seriam demoradas, quer pelo percurso burocrático que estas matérias exigiam, quer pela própria intenção dos oficiais da cúria romana.

“[...] pois consta pellos Authores, que tratão algua couza, desta materia, que os summos Pontifeces dilatão muitos e muitos annos, o deferir a isto, muito de propozito, para fazerem experiencia, se continuação ainda mais Milagres, ou se tem afrouxado a Successiva Devação dos Fieys; e neste meio tempo, he que são neccesarias as instantes, e repetidas intercessoens de algum grande Princepe, ou Bispo, ou outra Pessoa de distincto carather, e Dignidade que faça lembrado ao sumo Pastor neste negocio, inculcandolhe, que será muito do agrado de Deos, e esplendor da Igreja universal a Beatificação e cannonização pretendida”⁷²¹.

A demora no despacho destes processos era intencional e tinha por objectivo avaliar a ocorrência de hipotéticos milagres de forma continuada ou não, bem como a persistência do culto popular da santa. Não deixa de ser curioso, no entanto, que estes processos estivessem dependentes da pressão exercida sobre os pontífices, bem como de todo o trabalho diplomático em torno da questão. Pensamos que o “atestado” de santidade dependia, entre outras razões, naturalmente, da forte pressão exercida na cúria romana para o efeito, tratando-se de um

⁷²⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, F- 112, doc. 428, não paginado.

⁷²¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, F- 112, doc. 432, não paginado.

processo no qual as intenções subjacentes à sua concretização equiparavam-se aos fenómenos comprovados que levantavam a suspeita da santidade⁷²². Decorre deste facto que, se o corpo diplomático escolhido para orientar o seguimento do processo em Roma não fosse suficientemente habilitado, a beatificação ou canonização do pretense santo poderia sair frustrada. Importa realçar neste particular, que o empenho de Portugal na canonização dos seus santos não era o mais eficaz, como deixou transparecer Jorge Cardoso, o autor do *Agiologio Lusitano*⁷²³.

A criação da Congregação de Ritos em 1588 centralizou em Roma os processos de beatificação e canonização que eram requeridos. Este deveu-se a um maior cuidado por parte da Igreja na criação de novos cultos a partir da veneração dos santos entretanto canonizados, no contexto da Reforma Católica, e da própria mutabilidade que o conceito e as condições de santidade ao longo do tempo sofreram, ditados por alterações espirituais, religiosas ou outras⁷²⁴. A supervisão deste organismo tornava mais exigentes as manifestações de santidade. Por sua vez, fez multiplicar os esforços dos que queriam provar aquele estado através dos milagres operados e dos relatos de experiências místicas cada vez mais arrebatadas⁷²⁵.

O primeiro passo a enveredar seria da competência do arcebispo de Braga, a quem cabia instituir uma inquirição geral sobre “a fama da Santidade e milagres em vida e ao dipois da morte do servo ou serva de Deos”⁷²⁶. Seguidamente, as informações resultantes do inquérito seguiriam para Roma onde os procuradores delegados para o efeito requereriam ao Papa o seguimento do

⁷²² As questões políticas, por exemplo, constituíam motivos suficientes para pressionar a cúria Romana a propósito da atribuição do estatuto de santo. Leia-se VICENT-CASSY, Cécile – Quand les reines étaient saints. La canonisation de saint Elisabeth de Portugal (1271-1336) et la monarchie espagnole au XVIIIe siècle. *Faces de Eva*. N.º 7 (2002). 130.

⁷²³ Confira-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – História, santidade e identidade. O *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso e o seu contexto. *Via Spiritus*. N.º 3 (1996). 27.

⁷²⁴ Confira-se EGIDO, Teófanos – Hagiografia y estereótipos..., p. 66-67.

⁷²⁵ Leia-se MARQUES, João Francisco – Oração e devoções..., p. 642.

⁷²⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, F- 112, doc. 432, não paginado.

processo⁷²⁷. Dando-se andamento aos trâmites processuais, era a Comissão Apostólica que requeria uma segunda inquirição, desta feita sobre “as virtudes Heroicas do Cannonizado, obradas em sua vida, e sobre cada hum dos Milagres”⁷²⁸. Era após esta diligência que a demora se estenderia, de acordo com os objectivos já enunciados.

Depois de concluída esta primeira fase, dar-se-ia início a uma segunda em que se procurava averiguar

“[...] entre outras couzas, se ao servo de Deos, em algum tempo, dentro do destas dilaçoens, lhe foi dado algum culto publico, com a santo, tendo sua Immagem, ou Pintura em lugares publicos irradiado o rosto della; ou com Diadema de resplendores, ou Coroa na cabeça; ou se lhe hão composto antifonas, e versos, que se intrometão, ou rezem entre os officios divinos, ou outro qualquer culto publico por outro qualquer modo [...]”.

Só então o pontífice se decidira pela beatificação⁷²⁹, sendo a canonização um processo mais moroso, pelo que poderia demorar alguns séculos, tal como ocorrera com D. frei Bartolomeu dos Mártires que “falescido ha perto de dous seculos, e havendo sido instantemente proseguida, ainda a não vemos concluhida e finalizada”⁷³⁰.

Embora conheçamos algumas etapas deste processo, nomeadamente os inquéritos que foram sendo feitos, desconhecemos o desfecho do mesmo. Porém, a comunidade conventual e a sociedade civil agiam como se a sua santidade fosse um dado adquirido, a avaliar pelo que ficou expresso no conteúdo dos inquéritos efectuados.

⁷²⁷ A condução dos inquéritos necessários para averiguar a veracidade dos milagres operados por Isabel de Miranda caiu, igualmente, no esquecimento, pelo que o seu processo de beatificação não se chegou a concretizar. Confira-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – A construção da santidade..., p. 271-272.

⁷²⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, F- 112, doc. 432, não paginado.

⁷²⁹ Sobre os trâmites da beatificação leia-se ARTOLA, A. M. – Sor Maria de Jesus de Agreda y la clausura concepcionista. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO..., tomo II, p. 213.

⁷³⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, F- 112, doc. 432, não paginado.

A primeira inquirição conhecida data de 1740⁷³¹ e decorreu no convento de Nossa Senhora da Conceição. Nesse momento foram inquiridas as religiosas e algumas criadas da comunidade que confirmaram as virtudes e os respectivos milagres já relatados, pelo que ficamos a saber que os próprios membros do cenóbio foram bafejados pelas graças que resultavam da intercessão da madre Custódia Maria do Sacramento.

O cenóbio foi objecto de novas inquirições em 1769 e em 1771, através das quais as religiosas pormenorizaram o percurso da religiosa na clausura, dando indicações desde o seu ingresso até ao momento da sua morte.

Estes inquéritos procuravam aferir não só as qualidades da religiosa em questão, mas também dos seus pais. Ou seja, procurava-se saber se eram “catholicos e pios pays, conjuntos de legitimo matrimónio [...] luzidos em honestidade, e piedade”⁷³². Os sacramentos do baptismo e do crisma eram igualmente objecto de escrutínio, bem como o percurso da religiosa enquanto criança, no sentido de se averiguar se “a dicta Serva de Deos desde sua infância deo signaes evidentes da futura santidade”⁷³³.

Deste facto resulta que o reconhecimento da santidade não se limitava às virtudes, acções e intercepções que a religiosa pudesse ter realizado, mas carecia, igualmente, da constatação de virtudes semelhantes em relação aos seus progenitores. Desta feita, a santidade não se restringia ao sujeito, mas estendia-se ao seu passado, nomeadamente, ao percurso de vida dos seus pais. Esta vinculação ao passado pretendia justificar o exercício das capacidades da religiosa através da persecução de um longo percurso de aperfeiçoamento espiritual e não apenas como uma obra do acaso que no presente se manifestara. Exigia, por isso, um investimento na sua formação espiritual, cuja perseverança era congratulada com a obtenção das graças divinas.

As religiosas inquiridas pronunciaram-se, ainda, sobre o respeito pela madre Custódia Maria do Sacramento em relação às virtudes teologais: Fé, Esperança e Caridade.

⁷³¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, F- 112, doc. 432, não paginado.

⁷³² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Requerimento da Abadessa do Convento relativo à beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, Ms. N.º 889, fl. 1.

⁷³³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Requerimento da Abadessa do Convento relativo à beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, Ms. N.º 889, fl. 1v.

A Fé era objecto de inquirição ao nível da dedicação a Deus da religiosa, procurando-se saber se em “nada pensava, nem obrava, que não dirigisse para deos”, e se demonstrava “hum amor efficax com as cousas espirituaes”⁷³⁴. Procurava-se, também, atestar da veracidade com que “venerava o Sanctissimo Sacramento da Eucaristia com profundo respeito, e devoção; e quando o havia de receber o que repetidas vezes costumava fazer se dispunha com tantos actos incendidos de amor, e fervor, para com o seu amado, que vertia copiozas lagrimas”.

Estes procedimentos, embora se destinassem a certificar os testemunhos das religiosas, evidenciavam ao mesmo tempo não só o empenho da freira na oração e na assistência dos demais ofícios divinos, mas ainda a exteriorização da sua fé, através da manifestação e exacerbamento dos seus sentimentos, como verter lágrimas no momento da comunhão. Se por um lado, este acto contrariava a modéstia que as religiosas deveriam observar, por outro, só a ocorrência da exteriorização destes comportamentos poderia servir de prova da sua fé.

A Esperança seria demonstrada pela perseverança da sua fé, mesmo nos momentos em que era posta à prova, quer pelas tentações que eram atribuídas ao demónio, como os diversos actos que, por vezes, a comunidade expressava, os quais dificultavam os seus exercícios espirituais. Era nesses momentos que “por mais árduas e difficultozas couzas lhe acontecessem, nunca a poderão apartar daquella grande confiança que possuía em os merecimentos de Jesus Christo nosso Senhor; em cujo favor esperava conseguir a eterna Vemaventurança”⁷³⁵.

A caridade desta religiosa procurou ser escrutinada em duas vertentes: a caridade com Deus e com o próximo.

Relativamente à primeira, manifestava-se pelo empenho na realização dos exercícios espirituais, na devoção a Deus, à Virgem e aos Santos, através da qual manifestava a fé e obediência ao seu esposo, que se consubstanciava na assistência à missa e restantes momentos de oração. A caridade para com os outros era aferida não só pelos favores materiais, através de

⁷³⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Requerimento da Abadessa do Convento relativo à beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, Ms. N.º 889, fl. 4v.

⁷³⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Requerimento da Abadessa do Convento relativo à beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, Ms. N.º 889, fl. 5v.

dádivas como os alimentos e vestuário, mas também espirituais, como os bons conselhos na perseverança da fé que endereçava a todos os elementos do convento⁷³⁶.

As virtudes cardeais observadas pela religiosa também foram motivo de escrutínio no inquérito. Relativamente à prudência, intimamente relacionada com a modéstia, aferiu-se da subtileza com que Custódia Maria do Sacramento agia no seu quotidiano, bem como no empenho que demonstrava no seu aperfeiçoamento espiritual, nomeadamente através do recurso a guias espirituais⁷³⁷.

A Justiça foi medida através do seu empenho no culto divino a Deus, à Virgem e aos santos, nomeadamente pela veneração das relíquias e das imagens perante as quais orava, do respeito pelos mandamentos de Deus, pela *Regra e Constituições* e os votos professados, mas também pela rectidão dos seus actos para com o próximo⁷³⁸.

A perseverança no sofrimento infligido pelas injúrias da comunidade mas também as doenças de que padeceu atestavam a virtude da Fortaleza. Associada à Temperança, manifestando-se pelos jejuns e mortificações corporais que infligia a si mesma⁷³⁹, bem como a rejeição de qualquer sentimento de veneração e de reconhecimento das suas virtudes, completava o quadro de perfeição em que viveu durante os seus 33 anos de vida⁷⁴⁰.

A procura dos seus dons sobrenaturais que pudessem atestar a santidade foram igualmente testemunhados pela comunidade, referindo-se os êxtases, as visões e os factos prognosticados, nomeadamente o dia da sua morte, bem como a capacidade de, em pouco tempo, aprender a ler,

⁷³⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Requerimento da Abadessa do Convento relativo à beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, Ms. N.º 889, fl. 8.

⁷³⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Requerimento da Abadessa do Convento relativo à beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, Ms. N.º 889, fls. 8v.-9.

⁷³⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Requerimento da Abadessa do Convento relativo à beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, Ms. N.º 889, fl. 9v.

⁷³⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Requerimento da Abadessa do Convento relativo à beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, Ms. N.º 889, fls. 10-10v.

⁷⁴⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Requerimento da Abadessa do Convento relativo à beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, Ms. N.º 889, fl. 11v.

pois ignorava o alfabeto⁷⁴¹. Não eram, portanto, apenas as suas virtudes que a particularizavam em relação às restantes profetas, mas também a superior inteligência sem a qual seria impossível aos 27 anos aprender a ler tão rapidamente. Acreditavam as religiosas, portanto, que tinha sido a vontade de “Sua Magestade Divina assistida com Dons de Sciencia, e Sabedoria”⁷⁴² que a fizera tão douta.

A sua fama de santidade no século e na clausura, assim como os diversos sinais manifestados após a sua morte, nomeadamente ao nível do aspecto que o seu corpo assumiu, bem como os milagres que protagonizou depois da partida terrena, completavam este exame cuja santidade se pretendia aferir.

No seguimento do processo, naquele último ano, os inquiridos estenderam-se à população civil da freguesia de onde a religiosa era natural. Aí foram ouvidas oito testemunhas através das quais se confirmou a sua naturalidade e filiação, e as virtudes manifestadas durante o seu percurso secular. A opinião que os vizinhos tinham dela dava conta da sua virtuosidade e do seu empenho na frequência dos ofícios divinos. Foi atestada a sua veneração pelas imagens de Cristo, de Nossa Senhora e dos demais santos. Foi confirmada a sua propensão para a caridade, demonstrando muita humildade e obediência em todos os seus actos. A sua castidade foi objecto de particular atenção, pelo que foi atestada pelo afastamento que sempre demonstrou a “ajuntamentos de gente, principalmente Homens, e conversas com estes, de festins, Bayles, e outros divertimentos licenciosos, em que podia perigar a castidade, sahindo sempre acompanhada com sua May por onde quer que fosse”⁷⁴³.

As testemunhas deram conta que mesmo antes da sua morte, e ainda durante a sua permanência no século, ocorreram situações que faziam lembrar verdadeiros milagres. Sendo a religiosa muito assídua aos ofícios religiosos, logo que ouvia tocar o sino para os mesmos, largava tudo e corria para a igreja. Momentos houve em que deixou a tarefa de amassar o pão a meio e,

⁷⁴¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Requerimento da Abadessa do Convento relativo à beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, Ms. N.º 889, fl. 11v.

⁷⁴² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Requerimento da Abadessa do Convento relativo à beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, Ms. N.º 889, fl. 12.

⁷⁴³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento* F- 112, doc. 432, não paginado.

depois de voltar da igreja, a massa estava levedada e pronta para ser introduzida no forno. Os populares atribuíam estes acontecimentos à intercessão de Deus, que se justificava pelo facto de a religiosa ser muito devota e de não se lhe conhecer nenhuma acção ou atitude que ofendesse a Cristo.

Foi a partir de 1780 que o processo conheceu um seguimento mais célere, altura em que se inquiriam os que beneficiaram dos “milagres” da religiosa, prolongando-se pelo ano seguinte, tendo terminado em 1784. Estes inquéritos procuram averiguar as qualidades morais e religiosas dos inquiridos, bem como conhecer ao pormenor as doenças de que sofreram, desde os sintomas, a frequência dos mesmos, assim como os remédios que para o efeito foram aplicados. Desta feita, as autoridades procuravam atestar a veracidade dos relatos, pretendendo explicar se a cura entretanto conhecida se devia aos tratamentos médicos ou à intercessão divina.

A idoneidade destas testemunhas foi objecto de atenção nas primeiras questões previstas no inquérito. Essa idoneidade era aferida através da constatação da sua identidade, naturalidade, residência e filiação, bem como pelas suas qualidades de fiéis católicos. A este propósito, os inquiridores questionavam as testemunhas sobre a sua frequência na confissão e comunhão, bem como o local em que esses momentos tinham lugar e o respectivo pároco que os ministrava. As suas qualidades enquanto membro civil de uma sociedade também foram objecto de escrutínio. Assim, procurava-se saber se alguma vez tiveram problemas com a justiça de forma a atestar a sua responsabilidade enquanto cidadãos. Estes elementos confeririam maior credibilidade aos seus testemunhos proferidos por pessoas cuja idoneidade estivesse ferida de falta de integridade.

A relação entre as testemunhas e a religiosa, através do conhecimento pessoal ou pela devoção, mereciam igual atenção. E, neste particular, desejava-se confirmar a fonte desse conhecimento. Na ausência de contactos pessoais, queriam os inquiridores saber se a notícia relativa a esta freira teve como veículo o livro ou a crónica⁷⁴⁴. Ou seja, pretendia-se conhecer o âmbito da fama de santidade da madre Custódia Maria do Sacramento, nomeadamente se a sua reputação fora objecto de divulgação por este meio privilegiado de propagação das suas virtudes: a obra impressa. Estas questões influenciariam, naturalmente, a decisão de Roma. A instituição do culto em sua honra pretendia-se que fosse institucionalizada, de forma a respeitar as

⁷⁴⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Requerimento da Abadessa do Convento relativo à beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento* Ms. N.º 889, fl. 1v.

determinações da Santa Sé. Reconhecer a santidade de uma religiosa cujo culto estivesse expandido seria, com certeza, um mecanismo de o controlar e imprimir um cunho institucional que evitasse a adulação de figuras cuja ausência de reconhecimento por Roma as tornava pagãs. O mesmo cuidado estendia-se ao uso das relíquias que só deveriam assumir o carácter devocional enquanto representações das obras milagrosas entretanto operadas. Essa veneração deveria, portanto, ser controlada pela Igreja, de modo a evitar os abusos que os novos cultos surgidos espontaneamente pudessem representar, sobretudo em casos que determinadas imagens ou relíquias não representavam uma divindade por ausência de carácter sagrado que as suas obras lhe poderiam atribuir⁷⁴⁵. O maior controlo da santidade justificava-se pelo reforço que Trento procurou instituir ao nível da verificação dos que eram venerados como santos. É necessário atender às fortes críticas lançadas pelas igrejas protestantes⁷⁴⁶.

A preocupação relacionava com todos estes testemunhos exigiu, ainda, um conjunto de comprovativos por parte dos médicos e cirurgiões que atestaram a veracidade dos factos relatados no momento da morte desta religiosa, ao nível de manifestações físicas demonstradas pela realização das sangrias que já foram descritas⁷⁴⁷, mas também de religiosos que comprovaram as doenças e respectivos milagres de que alguns fiéis beneficiaram⁷⁴⁸.

⁷⁴⁵ Confira-se SERAFIM, João Carlos – Relíquias e propaganda religiosa no Portugal pós-tridentino. *Via Spiritus*. N.º 8 (2001). 159.

⁷⁴⁶ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – História, santidade e identidade..., p. 35.

⁷⁴⁷ “Certifico eu o Doutor Manoel Campello de Miranda, Medico nesta Cidade de Braga, que a Madre Soror Custodia Maria do Sacramento, Religiosa no Convento de nossa Senhora da Conceição da mesma Cidade, faleceo segunda feira de manhã, 22, do presente mez de Junho de 1739, e esteve exposta até quarta feira de tarde, sempre flexível, e sendo sangrada na terça feira de manhã, lançou sangue em copia, e o esteve lançando até a hora que a sepultarão; o que eu vi, e juro pelo juramento do meu grão. Braga 25 de Junho de 1739”. CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 50.

⁷⁴⁸ “Certifico eu Fr. Amaro da Trindade, Guardião deste Convento de Santo Antonio de Ponte de Lima, que estando Marianna Brigida, sobrinha de Antonio Jacome da Costa, enferma por espaço de quatro mezes, com dores intrínsecas por todo o corpo, e muito mal dos olhos, com tanto excesso, que se via mais próxima á morte, do que a conservar a vida, em razão da que os remédios da medicina de nada lhe aproveitavão para a sua melhora, foy Deos servido, que dandolhe a beber huma pouca de agua, que foy benta com huma relíquia do habito da Madre Custodia Maria do Sacramento, falecida no Convento da Conceição de Braga, e lavando-lhe os olhos com a mesma agua, logo Deos Senhor nosso a alliviou das suas moléstias, com tão bom successo, que em tres, ou quatro dias começou a andar por

O conteúdo das inquirições deixa perceber que em 1780 ainda se distribuíam relíquias associadas à religiosa, sobretudo pedaços do seu hábito e terra da sua sepultura⁷⁴⁹.

Outra das acepções que fica expressa era o culto que alguns fiéis demonstravam à madre Custódia Maria do Sacramento, assumindo alguns dos inquiridos que rezavam e se encomendavam à religiosa quando pretendiam obter favores divinos. Uma das testemunhas admitiu que “lhe reza todas as vezes que ouve Missa entre a elevação de hostia e calix hua salve Rainha”⁷⁵⁰. Este culto parece, portanto, assemelhar-se ao que era prestado a Cristo, à virgem e aos santos consagrados⁷⁵¹.

Era opinião geral, entre os inquiridos, leigos, eclesiásticos, e religiosas do mesmo convento, que desde a sua morte acorreram vários milagres que atribuíam à madre Custódia Maria do Sacramento. Considerando que a beatificação e a canonização estavam dependentes da prova da santidade, seria necessário atestar as qualidades do que se pretendia elevar ao patamar sagrado e, essa necessidade, poderia aumentar a fama das suas virtudes, dos milagres operados e o próprio culto entretanto instituído⁷⁵².

Neste particular, já em 1773 a abadessa da comunidade tinha sido alertada para o perigo do culto público desta religiosa sem ordem da Sé Apostólica, bem como para a distribuição das pretensas relíquias associadas à religiosa. No entanto, pelo que fica expresso através dos testemunhos, esse culto ocorria desde há vários anos, assim como o recurso às relíquias. A estes

seu pé, restituída á sua inteira saúde, attribuindose este prodígio á virtude, e intercessão desta serva do Senhor; e por assim passar na verdade, fiz esta, que afirmo in verbo Sacerdotis, sendo necessário. Convento de Santo Antonio de Ponte de Lima, 30 de Janeiro de 1759”. Céu, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 76-77.

⁷⁴⁹ A procura e distribuição de relíquias era um fenómeno que se prolongava no tempo e, portanto, não se circunscrevia ao momento em que a suposta santidade era manifestada. A propósito de Senhorinha de Basto, que viveu no século X, verifica-se que ainda no século XVII se procuravam relíquias daquela santa. TAVARES, Pedro Vilas Boas – Senhorinha de Basto: memórias literárias da vida e milagres de uma santa medieval. *Via Spiritus*. N.º 10 (2003). 13.

⁷⁵⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento*, F- 112, doc. 433, não paginado.

⁷⁵¹ Não obstante, Roma proibiu qualquer culto que se pudesse manifestar a entidades que não tivessem sido canonizadas. Confira-se ROSA, Maria de Lurdes – Hagiografia e santidade..., p. 345; EGIDO, Teófanos – Hagiografia y estereótipos..., p. 67.

⁷⁵² Veja-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – História, santidade e identidade..., p. 41.

factos veio juntar-se a publicação do *Jardim do Ceo Plantado no Convento de Nossa Senhora da Conceição*, obra onde se relata o percurso de vida e de santidade da referida freira. De facto, estas publicações pretendiam pressionar a beatificação e a canonização dos pretensos santos⁷⁵³ tendo, no entanto, a partir de 1625, de ser aprovadas pelos prelados, no caso das obras que se referissem a gente que não tivesse sido beatificada nem canonizada. Relativamente à obra a que nos temos referido, ela foi aprovada por, D. Gaspar de Bragança, a quem era dedicada. Deste modo, preservava-se a memória da santidade e evitava-se o esquecimento que a demora conhecida relativamente a estes processos podia provocar⁷⁵⁴.

Considerando os inquéritos realizados e os trâmites legais a seguir, podemos concluir que as diversas fases do processo foram realizadas, faltando, no entanto, o veredicto final de Roma, que desconhecemos.

Todo este processo era bastante oneroso e acarretava despesas. Entre 1772 e 1784 gastaram-se 305.454 réis, pagos, na totalidade, pelo irmão da madre Custódia Maria do Sacramento⁷⁵⁵. Estas despesas justificavam-se pelos gastos que representavam os procuradores que tratavam do processo em Roma, as respectivas viagens e alojamentos, e demais oficiais envolvidos nos inquéritos efectuados, bem como em um retrato da religiosa que se enviou para Roma. Os gastos associados às testemunhas entravam, igualmente, no rol das despesas, sobretudo quando se tratava de algum beneficiado pela intercessão da pretensa santa que vivia longe de Braga, pelo que foi necessário pagar a sua deslocação à cidade para testemunhar os milagres de que beneficiou. Assim ocorreu em 1788 com Manuel Gonçalves Coura, da Serra da Estrela, com quem a comunidade despendeu 7.800 réis⁷⁵⁶.

Não deixa de ser elucidativo o facto de ser o irmão da religiosa a suportar as despesas. Ainda que a primeira interessada, aparentemente, fosse a comunidade, já que foi ela que requereu ao

⁷⁵³ MARQUES, João Francisco – Oração e devoções..., p. 643.

⁷⁵⁴ Leia-se CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Vida, e Mercês que Deus fez ao veneravel D. Leão de Noronha: do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal*. *Via spiritus*. N.º 3 (1996). 143-144.

⁷⁵⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, Beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento, F- 112, doc. 434, não paginado.

⁷⁵⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Apontamentos achados nos espólios sobre os negócios da beatificação da Venerável Madre Custódia Maria do Sacramento*, Ms. N.º 702, fl. 4v.

arcebispo o desencadear de todos os trâmites, e seria a mais beneficiada, na medida em que a beatificação ou até mesmo a canonização de uma religiosa daquela comunidade lhe traria vários benefícios. Desde logo o seu reconhecimento social, mas também, eventualmente, um maior fluxo de candidatas à clausura ou até um aumento das esmolas que os fiéis pudessem disponibilizar como forma de agradecimento das benesses obtidas.

Porém, também a família da religiosa poderia colher benefícios se a madre Custódia Maria do Sacramento fosse beatificada por Roma. O reconhecimento social do grupo familiar seria o primeiro benefício. A este facto não é alheio o passo dado aquando da mudança da sua sepultura, altura em que encomendaram um caixão onde figuravam as armas da sua família⁷⁵⁷.

5- Sair da clausura

A entrada na clausura não se revestia de um carácter perpétuo sem retorno. O noviciado, enquanto período de formação das noviças, poderia ser interrompido se a vocação da candidata a freira não se manifestasse ou não fosse atestada pela mestra que deveria orientar as noviças durante esse tempo, pelo menos em teoria.

Quanto à profissão, esse acto poderia, igualmente, ser interrompido, ainda que com maiores dificuldades, pois pressupunha-se que esse procedimento fora tomado em consciência depois de um ano de provações que procuravam certificar a vocação e os desejos de vida contemplativa das futuras religiosas.

Efectivamente, as freiras podiam sair do cenóbio sem quebrar o voto de clausura em caso de protagonizar a fundação de outra comunidade, por sofrer alguma doença contagiosa ou em caso de acidente, como, por exemplo, a ocorrência de incêndios, embora dependessem da autorização dos prelados⁷⁵⁸. Não obstante, Maria Eugénia Fernandes identificou outros personagens com capacidade legal para permitir tais saídas relativamente às religiosas de Santa Clara do Porto: a Cúria Romana, o Vigário Capitular da diocese, o Governador do bispado, o Ordinário da diocese e

⁷⁵⁷ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 47.

⁷⁵⁸ Leia-se ARENAS FRUTOS, Isabel – *El convento de Jesus Maria en el Mexico criollo...*, p. 146; GOMES, Eduarda Maria de Sousa – *O Convento de Encarnação do Funchal...*, p. 22.

o próprio rei⁷⁵⁹. Também Águeda Teresa da Natividade, religiosa professa no convento de Nossa Senhora dos Remédios, envolveu a congregação de bispos e regulares, a Secretaria de Estado dos Negócios do Reino e o rei de forma a obter permissão para ir a banhos⁷⁶⁰. Estes factos demonstram que as religiosas não se poupavam a esforços quando se tratava da possibilidade de deixarem o convento, ainda que temporariamente.

O Concílio de Trento fixara um período de cinco anos durante os quais era possível anular os votos. A entrada na profissão realizada antes da idade definida pelo concílio, 16 anos, bem como a profissão forçada, eram os argumentos que as religiosas podiam usar para anular os votos⁷⁶¹. Não obstante, essas provas eram difíceis de obter, pois se a obrigação tivesse ocorrido, ter-se-ia concretizado por vontade da família que, por diversas razões tomara essa decisão. Nesse sentido, os familiares das religiosas que pretendiam abandonar a clausura não iriam assumir essa culpa, pois frustrava as expectativas que estiveram na origem do enclausuramento das suas familiares. A sua condição de enclausuradas dificultava o acesso a homens conhecedores de leis para mover o processo de desistência dos votos em seu nome⁷⁶². Prova essa dificuldade o caso de D. Maria Xavier de S. José que em 1763 fugiu do convento de Vale de Pereiras, em Ponte de Lima e, depois de ter sido aprisionada pelas autoridades eclesiásticas galegas, argumentou no sentido de anular os seus votos, usando as possibilidades legalmente previstas, ou seja, a idade precoce da realização da profissão e a coacção a que foi sujeita no momento da tomada dessa decisão. A religiosa conservou o seu estado, vendo-se impossibilitada de voltar ao século⁷⁶³.

Num e noutro caso, são conhecidas situações em que o percurso religioso foi interrompido, ainda que sejam situações pontuais, impossibilitando-nos, portanto, de considerar que a saída da clausura era acessível em qualquer circunstância. Embora fosse esperável que as saídas do convento fossem mais numerosas durante o noviciado do que depois da profissão, as fontes

⁷⁵⁹ FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 61.

⁷⁶⁰ SOARES, Maria Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo...*, p. 266.

⁷⁶¹ O Concílio de Trento tanto condenou as entradas forçadas nos cenóbios como o impedimento da entrada de uma mulher na clausura. Confira-se DELUMEAU, Jean – *Le catholicisme entre Luther et Voltaire...*, p. 71.

⁷⁶² Confira-se REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes...*, p. 44-45.

⁷⁶³ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – Uma religiosa em fuga: a opção de D. Maria Xavier de regressar ao *Século*. HOMENS E MULHERES UM CAMINHO COMUM. PROJECTOS CAMINHOS PARA A IGUALDADE – *Actas*. Porto: APIHM, 2006. p. 202, 204 e 208.

revelam exactamente o contrário. Foi durante o longo período de permanência nos cenóbios que as religiosas, por sua vontade ou obedecendo a determinações dos prelados, abandonavam a clausura, ainda que a maior parte dessas ausências tenha conhecido um carácter temporário.

O primeiro caso que conhecemos relativo ao abandono do cenóbio de forma definitiva reporta-se a 1645, altura em que a noviça Justa do Vale, filha de Pedro Alves Monteiro, abandonou o convento de Nossa Senhora dos Remédios “por justas causas que para isso alegou”⁷⁶⁴ o seu pai. Desconhecemos, portanto, as razões que motivaram a inversão dos projectos traçados para esta noviça, uma vez que a fonte não as explicita⁷⁶⁵. Porém, e considerando as opções que às mulheres da Época Moderna se abriam, a saída da clausura ter-se-á operado em virtude da concertação de um matrimónio mais vantajoso para a família. Do mesmo modo que a entrada tardia num convento poderia significar uma longa espera por um matrimónio que não se concretizara por razões sociais e financeiras⁷⁶⁶, também a saída da clausura para casar poderia corresponder a uma melhoria da situação económica da família da noviça. Nessa situação, poderia custear o dote exigido pela família do futuro marido, assim como poderia haver a disponibilidade de um marido socialmente aceite em virtude da mudança do curso que a vida, por vezes, conhecia.

Outro dos casos que conhecemos de abandono da clausura reporta-se a 1789, ano em que Rosa Luciana de S. José deixou o convento de Nossa Senhora dos Remédios para se casar⁷⁶⁷.

⁷⁶⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão das Freiras*, F- 132, fl. 24.

⁷⁶⁵ Embora não conheçamos nenhum caso em que as noviças saíssem da clausura por incapacidade de satisfazer o dote, essa realidade foi detectada, por exemplo, no convento da Encarnação, em Málaga. Leia-se GÓMEZ GARCÍA, María del Carmen – Introducción al estudio de las religiosas del Convento de la Encarnación de Málaga en el siglo XVIII. In *LA MUJER EN ANDALUCIA. I ENCUENTRO INTERDISCIPLINAR DE ESTUDIOS DE LA MUJER – Actas*. Granada: Universidad de Granada, 1990. vol. 1. p. 258.

⁷⁶⁶ Recorde-se a este propósito o ponto 1 deste capítulo.

⁷⁶⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão das Freiras*, F- 132, fls. 159-160. Recorde-se a este propósito o ponto 1 deste capítulo.

Robert Lemoine identificou, em França, uma situação em que o abandono da clausura por questões relacionadas com o matrimónio atingiu a mais alta hierarquia dos conventos, neste caso uma abadessa. LEMOINE, Robert – *Le monde des religieuses...*, p. 72.

Caso único por nós estudado na vida desta instituição ao longo da Época Moderna, constituiria uma excepção que confirmava a regra: a entrada na clausura significava a morte para o mundo, não mais regressando a ele, nem para morrer.

A sua saída do convento só se efectivou, como revela a fonte, após “grande demanda”⁷⁶⁸. Embora desconheçamos os contornos da mesma, pressupomos que tenha sido uma batalha bastante difícil e demorada não só pelo que a fonte revela mas também porque noutros casos cuja anulação da profissão se pretendeu, a Sé Apostólica moveu todos os esforços para o impedir, como ficou expresso aquando da referência ao abandono da clausura por D. Maria Xavier de S. José.

Ao deixar o estado religioso, o mais considerado entre uma sociedade profundamente católica, a religiosa negava as graças espirituais que poderia alcançar do seu esposo. Recusava os votos que jurara prometer no acto da profissão e, desse modo, o seu aperfeiçoamento espiritual necessário à sua salvação, fim último de qualquer crente. Por todas estas razões, naturalmente que a Igreja reagiria de forma a dificultar a anulação da profissão e o regresso ao século, pois constituía um grave precedente que se poderia repercutir por toda a comunidade conventual.

Este acto denotava, ainda, o retroceder em termos de práticas cristãs, pois o estado religioso era considerado como o que melhor contribuía para a salvação individual, em virtude do ideal de vida preconizado, bem como de todo o ambiente favorável à oração e à dedicação a Deus.

Ignoramos, no entanto, quem tomou a iniciativa da anulação da profissão, se a religiosa, se os seus pais ou outro qualquer familiar. A avaliar pela reduzida capacidade de iniciativa que a mulher deste tempo possuía, admitimos que tal decisão tivesse partido do exterior da clausura, por algum familiar seu que, entretanto, tecera projectos mais proficuos para a família, através da concretização desse casamento. Esta convicção sai reforçada se compararmos a situação descrita com aquela que mencionámos relativamente ao abandono da clausura. Ou seja, neste último caso, a anulação dos votos não foi possível, em nosso entender, por faltar o apoio familiar e por incapacidade financeira⁷⁶⁹. Quando a anuência da família não se concretizava, a saída da clausura

⁷⁶⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão das Freiras*, F- 132, fl. 160.

⁷⁶⁹ Os litígios que se desenrolavam neste contexto eram consumidores de grandes somas monetárias. Confira-se LORENZO PINAR, Francisco Javier – *Conventos femeninos y vida religiosa...*, p. 73.

afigurava-se como sendo perigosa para a mulher, dada a ausência de protecção que aquela instituição lhe conferia. Não só o seu sustento era inviável, como a manutenção da sua honra. As saídas da clausura estavam, portanto, institucionalmente enquadradas, verificando-se apenas quando o matrimónio se afigurava como uma solução.

Estamos, por conseguinte, perante uma família que não nega admitir e mostrar à sociedade que, de momento, procura alcançar os benefícios materiais que este acto lhe pode trazer em detrimento das benesses espirituais que a pertença de um elemento dos membros da família a uma comunidade religiosa poderia capitalizar.

Não será de estranhar, no entanto, tal procedimento, uma vez que o mesmo parece estar instituído na sociedade de forma enraizada. Se considerarmos os legados pios instituídos nos conventos, confrarias e demais instituições que satisfaziam as últimas vontades dos fiéis, deparamo-nos, não raras vezes, com somas financeiras avultadas empenhadas na hora da morte para salvar a sua alma. Ou seja, este comportamento, que procura demonstrar o desprendimento dos bens materiais, toca a mente do crente apenas quando sente próxima a hora da morte. Não obstante, a vida de alguns crentes foi pautada pelo amealhar financeiro, contrariando o princípio da pobreza que pretendiam demonstrar no momento da sua partida.

A par do abandono definitivo da clausura, existiam as ausências temporárias do cenóbio com ou sem autorização do prelado, figura institucional que detinha o poder de aceder ou negar tais pedidos.

Exemplo significativo da ausência temporária do convento sem autorização foi o caso relacionado com a saída da comunidade do convento de Nossa Senhora dos Remédios daquele espaço físico em 1570, na sequência do surto de peste que se conheceu na cidade e das religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição, em 1674⁷⁷⁰.

Outras situações resultaram, porém, do perigo causado pelo fogo que grassou no convento de Nossa Senhora da Conceição em 1761 que, para segurança das religiosas, se procedeu ao envio das religiosas para o convento dos Remédios⁷⁷¹.

⁷⁷⁰ Recorde-se este assunto no ponto 3.2.1, do capítulo 3.

⁷⁷¹ FREITAS, Sena de – *Memórias de Braga...*, vol. I, p. 328. Em 1754 também se recolheram ao convento de Nossa Senhora dos Remédios 24 religiosas, três conversas e algumas criadas da comunidade do convento do Bom Jesus de

A mudança de instituição pelas professoras constituía outro dos momentos que, por breves instantes, a fazia passar pelo século. Facto exemplificativo de situações deste género ocorreu em 1797, ano em que Rosa Maria da Encarnação, religiosa professa no convento de Nossa Senhora da Conceição de Chaves, se mudou para o convento de Nossa Senhora dos Remédios⁷⁷². Desconhecemos as razões que motivaram a sua transferência, pois as fontes são omissas a esse respeito. Sabemos, apenas, que pelo facto de se transferir de convento após a profissão teve de deixar o dote entretanto satisfeito em Chaves e contribuir com 50.000 réis anuais para a comunidade de Nossa Senhora dos Remédios que preferiu essa modalidade em detrimento de um novo dote. Foi através deste procedimento que ficámos a saber que a sua mãe contribuiria anualmente com 20.000 réis, sendo os restantes 30.000 réis satisfeitos pela comunidade de Chaves.

Seria o valor do dote que determinara o ingresso no convento de Chaves? Embora esta questão pudesse estar na base da mudança de instituição, desconhecemos o valor dos dotes exigidos naquela instituição para, com base nele, estabelecermos uma comparação e aferirmos a sua inferioridade ou superioridade em relação ao montante exigido em Nossa Senhora dos Remédios. A hierarquia que se estabelecia entre as diversas instituições em termos do valor exigido, poderia determinar a escolha da instituição. Porém, o convento mais acessível não seria, necessariamente, o que corresponderia às motivações devocionais da clausura ou às motivações de ordem social, como o prestígio da instituição ou da sua população. Razão pela qual a transferência de institutos poderia ser uma estratégia que procurava contornar as dificuldades financeiras de determinadas famílias no momento em que a decisão de enclausurar um elemento da sua família foi tomada. Neste particular, será ainda de conjecturar a melhoria da situação económica familiar que, dessa forma, poderia facilitar o ingresso no instituto pretendido.

A aplicação de castigos às religiosas transgressoras das regras constituíam outros motivos que justificavam a sua saída da clausura, ainda que o seu ingresso noutra convento fosse uma medida imediata. Em 1610 as religiosas Inês de S. Paulo e Inês da Trindade, freiras do convento dos Remédios, viram essa medida punitiva ser-lhes aplicada, em virtude de “desobediências

Valença, onde permaneceram até 1757. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos privilégios e memórias*, Ms. N.º 856, fls. 202v. e 205v.

⁷⁷² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 90, não paginado.

comittidas contra ella supplicante sua abbadessa e contra algumas relligiosas das discretas e antiguas do dito mosteiro e por excessos que cometerão e por se atalhar a maiores malles e inquietasoins do convento fosem levadas ao mosteiro das relligiosas da villa de Guimarães”⁷⁷³.

Esta medida correctiva que os prelados accionavam contava com o auxilio das autoridades civis para a sua concretização, como ficou patente numa provisão real, datada de 1559 em que o monarca obrigava os “corregedores das comarcas senhores Juizes e Justiçasde todas as vilas e lugares do arcebispado de braga”⁷⁷⁴ a auxiliarem os prelados nas transferências de conventos de religiosos ou religiosas, sempre que estes o determinassem nas suas visitações. O ingresso numa comunidade desconhecida demoveria, pelo menos temporariamente, as prevaricadoras de repetirem as desordens que motivaram a sua transferência, por se encontrarem num espaço e no seio de uma comunidade desconhecida. Pretendia-se que a adaptação a um novo convento fosse suficientemente dissuasora e não houvesse lugar à repetição de comportamentos menos conformes à vida em clausura.

Ainda que não significassem o abandono da clausura, consideramos, no entanto, que estas situações constituíam quebras na rotina diária da comunidade. Ainda que por breves instantes, as religiosas contactavam com o século, embora estivessem rodeadas de toda a segurança, em virtude da sua maior exposição aos perigos mundanos.

Medidas de especial segurança, mas também de representação simbólica, eram tomadas nos momentos em que a saída de determinadas religiosas do convento de origem as levava para novas instituições onde iriam desempenhar papéis de direcção material e espiritual. Foram estas situações que contribuíram para uma maior frequência das saídas da clausura, depois das saídas por doença.

Em data por nós desconhecida, mas seguramente próxima de 1608, saíram do convento de Nossa Senhora dos Remédios duas religiosas para fundar o convento de Vila Real⁷⁷⁵. Presumimos tratar-se do convento de Santa Clara daquela vila, por ser o único do ramo feminino naquela localidade na Idade Moderna.

⁷⁷³ ADB, *Gaveta das religiões e dos mosteiros*, doc. 95, não paginado.

⁷⁷⁴ ADB, *Colecção Cronológica*, doc. 1812, não paginado.

⁷⁷⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do Convento*, Ms. N.º 856, fl. 151.

Embora pudesse constituir um acto de reconhecimento das suas virtudes, qualidades e capacidades, uma vez que se procurava escolher as mais capazes para orientarem espiritual e materialmente uma nova instituição, as religiosas eleitas seguiram esse caminho contra sua vontade. As escolhidas “forão por violencia por as fazer ir o cabido da se vaga pondo este convento de cerco”⁷⁷⁶.

Conhecidas as regalias deste cenóbio em Sé Vaga, bem como os conflitos que opuseram estas duas instituições, interpretamos esta contrariedade das religiosas mais como uma forma de se oporem àquela dignidade eclesiástica, procurando fazer valer a ausência de jurisdição dos seus membros em relação ao cenóbio na ausência do prelado. Este facto ajuda-nos, porém, a determinar a sua ocorrência, pois o período de Sé Vaga conhecido no período próximo à fundação do convento de Vila Real situa-se entre 1609 e 1612, existindo, para o ano de 1611, a dois de Agosto, um procedimento movido pelo colector apostólico contra os membros do cabido, por terem tomado aquela resolução sem terem jurisdição para o efeito⁷⁷⁷. Assim sendo, este facto terá ocorrido entre 1609 e aquela data.

Do convento dos Remédios saíram outras religiosas para fundarem novas comunidades, como sucedeu com Marta de Santa Ana que, segundo D. Rodrigo da Cunha, “por as boas informaçois que temos houvemos de pessoas Religiosas e dignas de credito da virtude prudencia e nobreza e outras boas calidades da madre Marta de Santa Anna religioza profeça do mosteiro de Nossa Senhora dos Remedios que já nelle foi Abbadeça”⁷⁷⁸, a escolheu para primeira abadessa do convento de Nossa Senhora da Conceição.

Deste último convento partiram igualmente algumas religiosas para fundarem o convento de Nossa Senhora da Conceição de Chaves e o convento de Nossa Senhora da Penha de França, em Braga.

Para abadessa do primeiro dos cenóbios referidos foi escolhida Susana Grácia do Salvador. Foi a excelência das suas virtudes que determinou a sua escolha pelo arcebispo D. Rodrigo de

⁷⁷⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do Convento*, Ms. N.º 856, fl. 151.

⁷⁷⁷ ADB, *Gaveta dos mosteiros e religiões*, 93D, documento não paginado.

⁷⁷⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Escrituras da Revogação e Distância que fez dos lugares do Reverendo Fundador Cónego Geraldo Gomes e António Pinto Portocarrero e sua mulher*, F- 74, fl. 17.

Moura Teles, em 1716⁷⁷⁹. Importa determo-nos um pouco no percurso que a viagem daquela religiosa conheceu para entendermos não só o protocolo que envolvia tais actos, mas também o espectáculo proporcionado às religiosas, que por breves momentos saíam da clausura e eram envoltas num cerimonial que quebrava a rotina diária das orações e das tarefas que se lhes exigiam⁷⁸⁰. Constituíam ocasiões em que existia contacto com pessoas do século, ainda que vigiado e contextualizado num ambiente de devoção rigorosamente planeado. Ainda que fugazes, os momentos eram de convívio e de confraternização.

Depois de ter deixado o convento bracarense, “foy acompanhada do Illustrissimo Bispo de Anel, e dos seus parentes, fazendo a jornada por Santa Clara de Vila Real, para dalli levar consigo outra Religiosa nomeada para Porteira do novo Convento”⁷⁸¹. Como se depreende deste excerto, a sua breve viagem pelo século foi devidamente acompanhada por personalidades de reconhecida autoridade, o caso do bispo de Anel, assim como dos seus familiares que não desdenhavam de se juntar a este acto protocolar que, naturalmente, dignificaria a família que se via, necessariamente, associada ao acto fundacional, nomeadamente através da sua presença física em todo o processo de “entronização” da abadessa.

Chegada a Chaves, a comitiva foi recebida pelo arcebispo que já lá se encontrava, assim como pela clerezia convocada para assistir à fundação. Juntaram-se os militares e demais populares, a quem se reuniu uma religiosa vinda do convento de Santa Clara de Bragança, escolhida para mestra das noviças. Após o recolhimento na capela de Santa Maria Madalena, formou-se a procissão em direcção à igreja do convento onde se instituiu a clausura. As orações e a música acompanharam todo o processo desde a capela até ao convento, dignificando o acto fundacional com louvores dirigidos ao seu esposo⁷⁸².

“[...] se recolherão a huma Capella de Santa Maria Magdalena, e por elle forão entregues às principais matronas daquela Villa. Formou-se a soldadesca em duas alas, e ordenada a Procissão com outras

⁷⁷⁹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 149.

⁷⁸⁰ A fundação dos recolhimentos seguia comportamentos idênticos. Consulte-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *En busca de la honra perdida: la “regeneración” de mujeres en Braga (siglos XVIII-XIX)...*, p. 146.

⁷⁸¹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 149.

⁷⁸² CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 149-150.

duas fileiras de Sacerdotes, que com tochas e sobrepellizes hião cantando o *Te Deum laudamus*, fechava a procissão o Illustrissimo Arcebispo com todos os principais moradores da Villa, e o mais povo que concorreo. Nesta ordem passou a Procissão o rio Tamega, e atravessando a Praça, se recolheu na Igreja do novo Convento. O Illustrissimo Prelado, os seus Musicos, e todo o Povo cantarão em acção de graças a Ladainha de Nossa Senhora, e começouse o Triduo. Acabado este se fez a clausura [...]⁷⁸³.

A religiosa regressou a Braga em 1732, juntamente com Grácia Josefa Maria do Lado que com ela tinha ido para Chaves para exercer o cargo de escritã.

Maria da Trindade, religiosa professa no convento de Nossa Senhora da Conceição, também saiu desse cenóbio para integrar o corpo directivo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, em 1727. A curta viagem empreendida entre as duas instituições foi acompanhada pelos “oficiais que para isso forem deputados, ate a capella de Santa Anna donde ade sair a proçião te o novo convento”⁷⁸⁴.

Como se depreende, mais uma vez, do excerto transcrito, a mudança de instituto deveria ser acompanhada pelas autoridades que para o efeito eram destacadas, assegurando todos os procedimentos necessários para manter incólume o estado de graça das religiosas, nomeadamente no que se refere à preservação da sua honra.

Estes momentos eram sacralizados, como vimos, através da realização de procissões que, dessa forma, aglutinariam a comunidade na partilha de valores cristãos, mas também de carácter social, uma vez que a clausura destas mulheres encerrava estas duas vertentes.

Mais numerosas e mais prolongadas foram as saídas da clausura por questões de saúde. As queixas que as religiosas apontavam, juntamente com o argumento de que na clausura não achavam cura para os seus males, constituíram um pretexto que terá sido usado, ora por razões de verdadeira falta de saúde, ora por outros motivos menos dignos que justificavam a sua ausência.

Estes procedimentos estavam dependentes da autorização dos arcebispos que desde o Concílio de Trento desempenhavam tal papel por não poderem “sahir da clausura, sem legitima

⁷⁸³ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 149-150.

⁷⁸⁴ ADB, *Visitas e devassas*, Livro 18, fl. 56.

causa aprovada pello Prelado”⁷⁸⁵. Além dos casos de doença comprovada, os prelados estavam autorizados a permitir a saída da clausura quando a maleita fosse contagiosa e pusesse em perigo a saúde de toda a comunidade⁷⁸⁶.

Para a obtenção do consentimento pretendido, as enfermas dirigiam ao arcebispo uma petição em que expunham a sua situação, chegando mesmo a anexar pareceres dos médicos que as assistiam, naturalmente para conferir uma maior credibilidade à rogatória. Estes atestados médicos eram passados pelo clínico que assistia a família das religiosas no caso das freiras do convento da Soledade em Salvador, no século XVIII⁷⁸⁷. Desconhecemos tal prática relativamente às instituições por nós estudadas. No entanto, tal ocorrência deixa transparecer que as famílias poderiam estar na retaguarda das saídas temporárias da clausura para as quais os médicos da sua confiança eram chamados a conferir a necessidade do abandono daquele espaço. Desde logo se levanta, portanto, a questão relacionada com a veracidade dos atestados conferidos.

A necessidade de apresentar esses pareceres poderia derivar da ocorrência do abuso dessa prerrogativa ou da falsidade que algumas situações poderiam representar, pelo que as suplicantes que verdadeiramente padeciam de determinadas doenças e cuja necessidade de se ausentarem da clausura era maior, socorriam-se desses mecanismos, ou usaram-nos para conferir validade ao seu pedido. Por outro lado, essa necessidade também se justificava pelo avançar das políticas regalistas de que os prelados deveriam ser agentes⁷⁸⁸.

Caso paradigmático do que expusemos anteriormente ocorreu a 28 de Agosto de 1657, ano em que duas irmãs professoras no convento de Nossa Senhora dos Remédios se queixaram ao cabido, em virtude de se viver um período de vacância da sé, da doença de tísica, pelo que pediam autorização para sair da clausura para serem “curadas em caza de seus pays”⁷⁸⁹. Numa primeira análise, o argumento que as religiosas usaram parece pouco crível para justificar a

⁷⁸⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 20, não paginado.

⁷⁸⁶ Os riscos de contágio na clausura encontram-se analisados em TORRES SÁNCHEZ, Concha – *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII...*, p. 60.

⁷⁸⁷ Confira-se FERREIRA, Adínia Santana – *A reclusão feminina no convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador – Século XVIII)*. Brasília: Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Humanas, 2006, p. 105. Dissertação de mestrado policopiada.

⁷⁸⁸ SOARES, Ivone da Paz – *e a sombra se fez verbo...*, p. 266.

⁷⁸⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 20, não paginado.

anuência do prelado, pois a casa dos seus pais não reuniria melhores condições de convalescença do que o convento. Contudo, na mesma petição, alegavam que a doença de que padeciam era contagiosa, chegando mesmo a justificar a sua contracção pelo facto de uma delas ter assistido uma freira na clausura com o mesmo problema, tendo depois transmitido à irmã⁷⁹⁰. O ostracismo a que a duas irmãs foram sujeitas deveu-se, precisamente, ao medo do contágio que a restante comunidade sentia, pelo que o perigo deveria ter sido conhecido por todas as religiosas.

Na petição em causa, lembravam as religiosas que no tempo de D. Rodrigo da Cunha semelhante licença fora aprovada para que Catarina da Cruz se fosse curar a casa de seus pais. Procuravam, portanto, por analogia das situações, obter parecer favorável à sua causa.

Os atestados que os médicos remeteram ao cabido confirmavam a doença e acrescentavam que se encontravam enfermas há um ano sem que obtivessem melhoras, alertando ainda aquelas dignidades para o facto de ser impossível evitar o contágio entre a restante população conventual, uma vez que todas partilhavam o mesmo espaço, por sinal, segundo a sua opinião, bastante exíguo, o que facilitaria a propagação da tuberculose⁷⁹¹.

As impetrantes estariam conscientes das implicações que a sua saída da clausura implicava, pois alegavam que seriam “acompanhadas de seus parentes no primeiro grão e nella podem estar durante a infirmitade, e irão com toda a decência e recolhimento necessário e se tornarão a recolher pela mesma via”⁷⁹². O cabido anuiu ao pedido dois dias depois, a 30 de Agosto, embora tenha acertado que as religiosas ficavam obrigadas a ser “acompanhadas somente de seus parentes de 1.º grao e irão via recta sem se desviarem a parte alguma com pena de excomunhão ipso facto e cessando a infirmitade contagiosa recolherão logo ao ditto seu convento”⁷⁹³, tendo de observar, no regresso, os mesmos procedimentos que adoptariam aquando da saída.

No entanto, nem todas as maleitas ameaçavam com o perigo de contágio, ainda que as religiosas, nesses casos, tenham usado outra argumentação, relacionada com a indisponibilidade dos meios necessários no cenóbio para uma cura mais rápida e eficaz, como sendo, por exemplo, o uso das termas. Esse foi o argumento usado por “Dona Francisca Getrudes de Souza e Ataide,

⁷⁹⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 20, não paginado.

⁷⁹¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 21, não paginado.

⁷⁹² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 21, não paginado.

⁷⁹³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Admissões*, F- 538, doc. 21, não paginado.

Religiosa no convento de Nossa Senhora dos Remedios, Piedade e Madre de Deos dessa cidade de Braga, que pelas graves molestias que padece, se acha na precisa urgencia de uzar das caldas, cujo remedio não pode tomar dentro da Clauzura⁷⁹⁴, em 1765.

Dos oito pedidos efectuados pelas religiosas do convento de Nossa Senhora dos Remédios no século XVIII, entre 1765 e 1773, seis referem-se ao uso dos banhos nas caldas como remédio a aplicar⁷⁹⁵. Algumas religiosas eram reincidentes nas súplicas endereçadas ao prelado. D. Francisca Gertrudes de Sousa Ataíde solicitou o uso dos banhos por três vezes, em 1765, 1771 e 1772. Quanto a Antónia Delfina da Conceição, socorreu-se das termas duas vezes, em 1771 e 1772. A mesma recorrência foi detectada para o convento de Nossa Senhora da Conceição, para o qual conhecemos apenas dois pedidos deste género, um em 1772 e o outro no ano seguinte⁷⁹⁶. Ambos os pedidos foram efectuados pela mesma religiosa, Rosa Gertrudes de Santa Clara⁷⁹⁷.

A recorrência com que estas duas religiosas procuram as águas termais pode atestar a sua verdadeira necessidade que, pela persistência dos problemas de saúde, necessitavam desses cuidados. Porém, podiam funcionar, igualmente, como estratégias utilizadas para oportunamente se aliviarem da rotina diária que a clausura representava, procurando quebrar a monotonia das suas vidas com a permanência no século. Ignoramos a dimensão temporal dessas ausências, pelo que nos fica impossibilitada a avaliação da verdadeira necessidade do recuo àqueles tratamentos⁷⁹⁸. Nos finais do século XVIII, as recolhidas do recolhimento de Santa Bárbara, em Ponta Delgada, obtinham licença dos prelados para, por motivos de saúde, deixarem a instituição

⁷⁹⁴ ADB, *Gaveta das Cartas*, doc. 545, não paginado.

³⁴ Os banhos de mar e os ares campestres eram outros remédios que as religiosas de Santa Clara do Porto reclamavam. Porém, os argumentos relativos à necessidade de visitar as famílias também eram evocados. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 61.

⁷⁹⁶ No convento de Santa Clara do Porto, em meados do século XIX, num universo de 25 religiosas que saíram temporariamente da clausura, apenas cinco não reincidiram. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *Século e clausura...*, p. 158.

⁷⁹⁷ ADB, *Gaveta das Cartas*, docs. 825 e 1025, não paginados.

⁷⁹⁸ No convento de Santa Clara do Porto, em meados do século XIX, o período de permanência no século oscilava entre um mínimo de 30 dias e um máximo de 18 meses. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *Século e clausura...*, p. 159.

para saírem diariamente a passear⁷⁹⁹. Como se depreende, estas licenças terão funcionado como mecanismo que as recolhidas granjearam para quebrarem os rigores que a clausura impunha, nomeadamente em termos físicos, pois os contactos com o exterior estavam proibidos⁸⁰⁰. Contornando as brechas que a legislação eclesiástica possuía, algumas mulheres terão usado subterfúgios para se ausentarem dos espaços que constituíam um modelo de vida ao qual nunca se tinham adaptado.

Embora no total conheçamos apenas dez petições, oito do convento de Nossa Senhora dos Remédios e duas do de Nossa Senhora da Conceição em que os pedidos de saída da clausura por motivos de doença se tenham efectuado, é de supor que a sua expressão tenha sido superior⁸⁰¹. Esta situação encontrava-se generalizada em todo o arcebispado de Braga. Tal acepção resulta de uma missiva enviada por D. João V ao cabido bracarense, em 1738, em virtude da Sé Vaga, dando conta das inúmeras religiosas que se encontravam fora da clausura.

“Sendo a Sua Magestade presentes as desordens que se tem seguido nesse Arcebispado, de sahirem muitas Freiras dos seus Mosteiros com o motivo, ou pretexto de uzarem de alguns remedios; manda recomendar a vossa senhoria que faça logo recolher todas as que estiverem fora; e quando vossa senhoria entenda, que tem justa cauza para não obrigar alguas dará conta por esta secretaria de Estado dos negocios do Reyno, declarandolhe os nomes, e aonde assistem para Sua Magestade determinar o que for servido. Tambem foi presente ao mesmo Senhor, que se admittem para a execução das graças da Sé Apostolica justificaçoens de causas notoriamente falças, e que sem se verificarem as clauzulas, com que são concedidas as ditas graças, se permite o egresso das Freiras, e

⁷⁹⁹ Confira-se MATOS, Artur Teodoro de – *Vivências, comportamentos e percursos...*, p. 149.

⁸⁰⁰ No convento de Santa Clara do Porto, em meados do século XIX, duas religiosas permaneceram na clausura entre um mínimo de onze meses e um máximo de cinco anos, tendo pertencido à instituição 33 anos. A frequência das suas saídas e o período que permaneciam no século faz acreditar que uma grande parte desse tempo foi passado fora do convento. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *Século e clausura...*, p. 161.

⁸⁰¹ Através do testamento de Rosa Maria de S. Francisco, datado de 1730, sabemos que a religiosa professa no convento de Nossa Senhora da Conceição se encontrava em casa de seus pais por estar doente. Porém, não achámos em toda a documentação compulsada o pedido que a mesma fez ao prelado no sentido de obter a licença. Situações análogas a esta poderão ter ocorrido com maior frequência, pelo que o seu desconhecimento nos impossibilita de avaliar com todo o rigor a dimensão desta problemática. ADB, *Testamentos*, doc. 1025, não paginado.

por essa cauza se achão nessa Dioceze muitas fora da Clauzura, e pelo contrario em outros Bispados nenhua; e he o mesmo senhor servido mandar advertir a vossa senhoria que ponha na dita desordem prompto e efficaz remedio. Deus goarde a vossa senhoria Lisboa Occidental a 31 de Dezembro de 1738”⁸⁰².

Como se depreende do conteúdo da missiva transcrita, o rei queixava-se da situação vivida no arcebispado bracarense no que respeitava à observância da clausura. Essa situação, como o mesmo monarca afirmava, resultava da falsidade dos motivos que algumas religiosas alegavam para, sob o pretexto de se curarem, se libertarem do jugo claustral. Terá sido perante a inoperância do cabido, uma vez que à data a Sé se encontrava vaga há dez anos, que o monarca interveio, funcionando como um braço auxiliar em termos de organização e de gestão do arcebispado em matéria de moral religiosa? Política regalista? Ter-se-á aproveitado desta situação para reforçar o seu controlo da acção da Igreja?

Da documentação disponível relativamente aos cenóbios em estudo, o convento de Nossa Senhora dos Remédios assumiu uma maior expressão nesta realidade, o que não quer dizer que nos outros cenóbios a sua recorrência não fosse frequente. Aliás, a missiva de D. João V deixa transparecer que seria uma situação generalizada, pelo que incluiria, igualmente, os outros conventos. E não eram apenas os motivos relacionados com a doença, mas também as visitas familiares, as licenças para tratarem de negócios domésticos e para assistirem aos funerais de familiares⁸⁰³. Embora constitua um caso isolado, o convento de Nossa Senhora da Penha de França registou uma situação, em 1798, de abandono definitivo da clausura de uma noviça por questões de saúde⁸⁰⁴. Desconhecemos a doença que motivou a sua saída, embora esta possa ter constituído um pretexto para tal, obtendo a anuência do pai, que protagonizou um conflito com o convento a propósito da restituição do dote. Considerando que as *Constituições* determinam que nenhuma religiosa doente pudesse ser aceite na clausura, esta poderá ter servido de motivo

⁸⁰² ADB, *Livro das Cartas*, 6.º Livro, doc. 77, não paginado.

⁸⁰³ Leia-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 61-62.

⁸⁰⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 90, não paginado.

para fazer regressar ao século aquelas que serviriam de forma mais profícua os interesses familiares.

Das fontes existentes, resulta que no século XVIII essas ocorrências foram bem mais frequentes. Porém, podemos estar perante uma lacuna documental que nos impossibilita de fazer essa avaliação, embora Maria Eugénia Fernandes tenha detectado que no convento de Santa Clara do Porto, a partir deste século, as saídas da clausura se vulgarizaram⁸⁰⁵. Só estudos monográficos que revelem as realidades vividas a este nível noutros conventos nos poderão ajudar a compreender o abandono temporário da clausura, principalmente em setecentos.

A segunda metade do século XVIII, de facto, registou uma mudança no comportamento feminino, nomeadamente no seio dos grupos sociais melhor posicionados na sociedade. As mulheres que se reuniam em assembleias passaram a exercer uma maior atracção no contexto da expansão dos ideais iluministas que enalteciam o valor da vida e da felicidade. Essas novas vivências atraíram-na para a vida social em que o prazer do convívio as fez viver para a exibição e a alegria⁸⁰⁶. Em que medida esta nova concepção da vida social penetrou na clausura e influenciou o comportamento das religiosas em relação ao espaço a que foram confinadas e com a sociedade em geral?

6- A morte

A morte marcava o fim do percurso terreno para qualquer um, mas podia ser o início da vida celestial para muitos e, certamente, o desejo de todos.

⁸⁰⁵ Confira-se FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 62.

⁸⁰⁶ Sobre este assunto confira-se LOPES, Maria Antónia – *Mulheres, espaço e sociabilidade...*, p. 67. Em França, por exemplo, desde os finais do século XVII que a mulher assumiu algum protagonismo, nomeadamente nos meios intelectuais, tornando-se, algumas delas, promotoras de debates científicos e literários que os salões vieram a celebrar. Confira-se para esta matéria IM HOF, Ulrich – *A Europa no século das Luzes*. Lisboa: Editorial Presença, 1995. p. 107-110.

O transe deste mundo para o outro era esperado por todos e desejado por alguns, embora o avançar dos anos tornasse essa realidade mais próxima e mais provável. Se o percurso terreno dos cristãos deveria ser pautado pelo seguimento de uma vida regrada, preenchida com actos cujos princípios orientadores deveriam revelar o seu espírito cristão com vista à sua salvação, era próximo da morte que, invariavelmente, homens e mulheres se entregavam com mais fervor à oração e aos exercícios espirituais.

A esperança da salvação ditada pela promessa da ressurreição⁸⁰⁷, impelia à prossecução de uma vida merecedora de graças divinas, para que na hora da morte a alma de cada um fosse acolhida no paraíso celestial⁸⁰⁸. A Igreja sempre exortou os fiéis a seguir esses princípios que assegurariam a sua salvação a que as obras literárias dedicadas às artes de bem morrer deram uma ajuda, no sentido de se intensificar esse apelo, mas também de orientar as práticas dos fiéis nesse sentido⁸⁰⁹, revelando a existência de uma ideologia produzida pela Igreja como modelo salvífico de qualquer crente⁸¹⁰. O exercício de bem morrer correspondia, de facto, ao bem viver⁸¹¹, facto que a pastoral cristã desde sempre procurou inculcar⁸¹². Ou seja, o respeito pelos preceitos

⁸⁰⁷ Confira-se ARAÚJO, Ana Cristina – Morte. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa...*, p. 265.

⁸⁰⁸ A vida terrena deveria ser uma preparação para a vida eterna. Veja-se a propósito da crença relativa ao aviso da morte ARIÈS, Philippe – *O Homem perante a morte...*, vol. II. p. 15 e 20.

⁸⁰⁹ Em Portugal, durante os séculos XVII e XVIII, publicaram-se 261 edições de um total de 129 títulos de obras relacionadas com a arte de bem morrer. Estes números parecem ser bem significativos da importância que esta temática assumia no seio das populações. Leia-se ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa. atitudes e representações. 1700-1830*. Lisboa: Notícias Editorial, 1997. p. 265-274. Esta temática conheceu uma importância crescente na pastoral católica dos séculos XVII e XVIII. VOVELLE, Michel – *La morte t l'Occident de 1300 à nous jours*. Paris: Gallimard, 1983. p. 291.

⁸¹⁰ Veja-se MOREL D'ARLEUX, Antonia – Arte de bien morir en los conventos femeninos del siglo XVII..., p. 94. A meditação sobre paixão e a morte de Cristo foi um dos exercícios de salvação que a Igreja propagou, na medida em que aumentava a esperança na salvação, logo, a necessidade de corresponder aos ideais de vida que a Igreja defendia. VOVELLE, Michel – *La morte t l'Occident...*, p. 287.

⁸¹¹ Veja-se MORUJÃO, Isabel – Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina..., p. 170.

⁸¹² TAVARES, Pedro Vilas Boas – Hora e imagens na pastoral missionária. Os brados do bispo de Cabo Verde, D. Frei José de Santa Maria de Jesus (1731). *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*. N.º 8 (1997). 237.

católicos, que correspondiam ao bem viver, tinha como objectivo último a salvação da alma após a morte⁸¹³.

Assim parece ter ocorrido com a primeira abadessa do convento de Nossa Senhora dos Remédios, D. Maria de Abreu, que no final da sua vida se entregou “à vida contemplativa, mortificando o seu corpo com jejuns, e disciplinas, sendo continua no santo exercício da oração e ocupando-se em todas as obras de caridade”⁸¹⁴. Era no fim da vida que muitos procuravam fazer o que não tinham realizado ao longo dos anos, ou faziam-no com maior fervor por acharem insuficientes as penitências que a si mesmos infligiram. Incluímos nesta última categoria os exemplos de vida abordados anteriormente e que denotavam uma eterna insatisfação quanto ao seu aperfeiçoamento espiritual. A expectativa do encontro com Deus fez do percurso terreno de cada uma um verdadeiro ensaio para o derradeiro momento⁸¹⁵.

Neste particular convém destacar o facto de as *Regras* monásticas, por si só, encaminharem estas almas no sentido de levar uma vida consentânea com os preceitos salvíficos defendidos pela Igreja, pelo que a morte de qualquer religiosa seria o fim de um processo lógico de um caminho de perfeição antecipadamente traçado⁸¹⁶. De frisar, ainda, que o modelo de boa morte é de criação conventual⁸¹⁷, talvez pelo cuidado que as próprias *Regras* incutiam nas suas seguidoras, no sentido de pautarem o seu quotidiano segundo uma matriz de perfeição, com vista à sua união espiritual com Deus.

As últimas vontades deixadas pelos fiéis católicos em geral, e pelas religiosas, em particular, permitem-nos fazer uma aproximação aos sentimentos que a morte lhes causava, bem como compreender a representação desse momento, sobretudo em termos espirituais. Fontes privilegiadas para o seu estudo são os testamentos, documentos jurídicos em que os últimos

⁸¹³ Essas obras continham um conjunto de ensinamentos que os fiéis deveriam seguir. Confira-se ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa...*, p. 153,180 e 195.

⁸¹⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 142v.

⁸¹⁵ MORUJÃO, Isabel – *Morrer ao pé da letra...*, p. 163-164.

⁸¹⁶ Confira-se MOREL D'ARLEUX, Antonia – *Arte de bien morir...*, p. 91.

⁸¹⁷ Veja-se ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa...*, p. 182-183.

desejos são expressos, encarados, até aos finais do século XVIII, como actos religiosos⁸¹⁸. Permitiam, através dos sufrágios neles expressos, assegurar que a alma de cada um fosse velada, de modo a capitalizar as graças divinas necessárias à sua salvação. Estes instrumentos não eram apenas a consubstanciação das preocupações materiais, mas constituíam também uma forma de preparação espiritual para a morte com vista à sua salvação através dos quais se legava algum do património existente para a instituição de sufrágios⁸¹⁹.

Infelizmente possuímos apenas dois testamentos deixados pelas religiosas, um proveniente de Nossa Senhora da Conceição e o outro de Nossa Senhora da Penha de França.

A retórica utilizada na produção desses instrumentos jurídicos deixa transparecer a existência de um comportamento cujas atitudes assumiam um carácter preventivo relativamente à salvação. Ou seja, afirmavam as testadoras que, por desconhecerem a hora da morte, dispunham

“[...] tudo o que devo fazer para o que emcomendo a Deus primeiramente minha alma e a virgem nossa senhora seia minha advogada e aos santos e santas da corte do ceo que por mim entredão ao dito senhor e a santa do meu nome rogue ao mesmo senhor e honra do seu santissimo sangue que por mim deramou Na santa Vera Cruz seia minha alma entregue em suas santicimas maos e ma salve e leve a gloria em sua companhia athe vida eterna [...]”⁸²⁰.

As preocupações espirituais abriam o discurso que dava conta dos seus derradeiros desejos, o que demonstra a primazia da sua salvação invocando a intercessão da Corte Celestial a quem rogavam protecção e acolhimento sendo, inclusive, uma forma de preparação da salvação⁸²¹.

⁸¹⁸ A propósito da crença relativa ao aviso da morte leia-se ARIÈS, Philippe – *O Homem perante a morte...*, vol. I. p. 233.

⁸¹⁹ TAVARES, Pedro Vilas Boas – Espiritualidade e disposições perante a morte em Santa Maria da Feira. Capelas, legados e bens d'alma na matriz de S. Nicolau durante o Antigo Regime. *Via Spiritus*. N.º 15 (2008). 220.

⁸²⁰ ADB, *Testamentos da Provedoria*, doc. 8253, não paginado. O desconhecimento do momento da morte criava a necessidade da preparação diária daquele momento. Leia-se VOVELLE, Michel – *La morte t l'Occident...*, p. 299.

⁸²¹ As disposições que nos testamentos se incluíam relativamente aos cuidados relacionados com a alma assumiam-se como instrumentos de preparação da morte e, conseqüentemente, da salvação. Leia-se ROGRIGUES, Manuel Martins – *Morrer no Porto: piedade, pompa e devoções. Alguns exemplos das freguesias da Sé, Santo Ildefonso e Campanhã (1690-1724)*. I CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO – *Actas*, vol. II. Porto: Reitoria da Universidade do Porto / Governo Civil do Porto. 1991. p. 326.

Preparar-se durante a sua curta passagem pela Terra onde enfrentariam as mais diversas provações, era o fim último de qualquer crente. Todavia, os que correspondiam ao ideal de perfeitos cristãos poderiam aceder a essas graças, que visavam coroar de êxito e glória o desempenho terrestre. Sofrer na Terra correspondia, portanto, ao merecimento da vida eterna.

A capitalização de benesses espirituais continuava através do discurso que informava o leitor de todos os procedimentos que a assistência do seu corpo e a sua alma deveriam merecer. Ao primeiro, era destinado o recebimento do “abito de freira do combento da Conceição e nelle mesmo sepultada honde as mais relligiozas se costumão enterrar”⁸²². Facto curioso, o cuidado atribuído ao corpo cuja envolvência do hábito procurava atrair benefícios à alma correspondente. Sendo os cuidados com o corpo duramente criticados pela Igreja, pois significava o apego aos bens materiais e corruptíveis, neste particular funciona como sendo portador de uma capacidade de angariar mercês, inclusive, através do local em que seria sepultado. O testamento em análise refere-se a uma religiosa professa no convento de Nossa Senhora da Conceição, Rosa Maria de S. Francisco, que no momento em que ordenou a sua feitura, em 1730, se encontrava em casa de seus pais por motivos de doença. Porém, a religiosa deixou expresso que queria ser sepultada no convento, desejando, portanto, regressar à casa onde o seu matrimónio espiritual teve lugar. Procuraria, certamente, dar cumprimento aos votos que a profissão lhe impusera, cuja consecução a tornaria uma eleita do seu esposo, beneficiando, por isso, de todas as mercês adstritas ao seu estado. O convento reunia, por conseguinte, uma auréola de santidade e um ambiente espiritual favorável à captação desses benefícios como se comprova pela procura desses locais pelos seculares para última morada⁸²³.

O cerimonial envolto na separação física deste mundo merecia particular atenção através da convocação de irmandades e dignidades eclesiásticas para o seu acompanhamento. “Ordeno e deixo que me acompanhara athe a sepultura a Irmandade de Santo Thomas e sua tumba e se lhe dara a esmolla costumada e outro si a Irmandade do martir S. Vicente”⁸²⁴. A agregação dos fiéis às confrarias far-se-ia, portanto, com vista ao auxílio espiritual que estas atrairiam para a salvação da alma, quer através do acompanhamento do féretro junto do túmulo, quer do cumprimento dos

⁸²² ADB, *Testamentos da Provedoria*, doc. 8253, não paginado.

⁸²³ Este assunto será tratado com mais pormenor no capítulo 5.

⁸²⁴ ADB, *Testamentos da Provedoria*, doc. 8253, não paginado.

sufrágios que entretanto se instituíam⁸²⁵. Neste particular, também os familiares eram chamados a participar nas redes de solidariedade que se estabeleciam para lá da morte, através da assunção de compromissos relacionados com a satisfação dos legados instituídos.

“[...] Ordeno e deixo que minha erdeira e testamenteira mande dizer em S. Vicente e nos mais altares que ella quizer e bem lhe parecer nas Igrejas desta cidade sento e des missas pella minha alma de corpo presente ou pello descurso do anno adiante pella esmolla que ella quizer e os padres que lhe parecer e outro si mais sinco missas pellas almas do progatorio na mesma forma assima declarada em coalquer Igreja e os padres que minha erdeira e testamenteira quizer e esmolla que lhe parecer [...]”⁸²⁶.

O nascimento do Purgatório permitiu negociar os pecados e facilitou a explosão das confrarias e irmandades que com esse fim procuravam reunir os fiéis nas suas redes de actuação. De realçar esta ligação ao século após a morte que era materializada pela pertença a confrarias que se situavam fora do claustro, bem como a sua convocação à hora da morte. Ligação essa que se reforçava com os sufrágios instituídos nas igrejas da cidade, mais uma vez situadas fora da clausura. O espaço conventual não assumia um papel exclusivo na busca da salvação. Ter-se-á mantido a sua ligação ao século mesmo após a sua profissão? Embora não possamos responder a esta questão, e ainda que seja um caso único por nós encontrado, assim parece ter ocorrido.

As preocupações materiais finalizavam o testamento, através das quais os testadores distribuíam os seus pertences e beneficiavam aqueles que por razões legais ou respeitando as vontades individuais e os agradecimentos de última hora procuravam beneficiar. No caso em observação, a religiosa deixou como herdeira dos seus bens sua mãe, que deveria receber “tudo o que me pertenser como assima digo e demais disso hua crus de ouro de pedras de diamantes e hum cordão de ouro e huns pellicanos de ouro que são de gancho e todos os mais fatos”⁸²⁷.

⁸²⁵ Esta realidade obrigava as confrarias a disporem de um conjunto de oficiais, como os capelães, capazes de satisfazerem os serviços religiosos associados aos legados instituídos. Leia-se PENTEADO, Pedro – *Confrarias...*, p. 461.

⁸²⁶ ADB, *Testamentos da Provedoria*, doc. 8253, não paginado.

⁸²⁷ ADB, *Testamentos da Provedoria*, doc. 8253, não paginado.

Este caso constitui excepção, pois as religiosas estavam legalmente impedidas de realizarem testamentos depois de terem professado⁸²⁸. Este preceito foi observado por Felícia Meireles Barbosa, em 1744, religiosa professa no convento de Nossa Senhora da Penha de França, ao lavrar as disposições do seu testamento antes de realizar a sua profissão, tal como a lei previa⁸²⁹. Este mecanismo jurídico determinava, portanto, a morte das religiosas para o mundo civil no momento em que abraçavam a religião e entravam na clausura. Esta morte antecipada não alterava o modelo testamentário. Principiou igualmente por encomendar a sua alma a Deus, à Virgem e a todos os santos da sua devoção, a quem pedia que assistisse na hora da sua morte. Envolveu de igual forma os seus herdeiros no cumprimento da instituição de legados com vista à sua salvação, intimando o seu cunhado, que instituíra como herdeiro a dar “ao dito convento por hua ves somente duzentos mil reis que aplico pera a capelinha do Santo Christo e Menino Jesus”⁸³⁰.

Num aspecto se diferenciava do testamento anteriormente analisado. As disposições relativas ao modo como o seu corpo deveria ser sepultado não figuram nesse instrumento, o que julgamos acontecer devido ao facto de o convento de Nossa Senhora da Penha de França possuir um conjunto de preceitos que se deveriam observar nessas ocasiões. Tratava-se, portanto, de um modelo estandardizado que não deixava qualquer margem de manobra às religiosas para convocarem devoções particulares através desta ou daquela confraria, anulando a capitalização das benesses que a sua presença, na mente dos fiéis, atraía.

O ritual fúnebre expresso nesse instrumento era marcado pelas orações e pelos cânticos que a comunidade deveria entoar em louvou da irmã. A cerimónia tinha início na cela da defunta, a horas convenientes, embora não se especifique esse momento, a partir de onde, em procissão, o sacerdote e a comunidade seguiram para a igreja. Os cânticos proferidos eram entrecortados pelo dobrar dos sinos que, dessa forma, comunicavam a toda a comunidade envolvente o falecimento de uma religiosa⁸³¹.

⁸²⁸ Confira-se ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa...*, p. 87 e 272.

⁸²⁹ ADB, *Testamentos*, doc. 1688, não paginado.

⁸³⁰ ADB, *Testamentos*, doc. 1688, não paginado.

⁸³¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Pompa Fúnebre*, Ms. N.º 14, fl. 3.

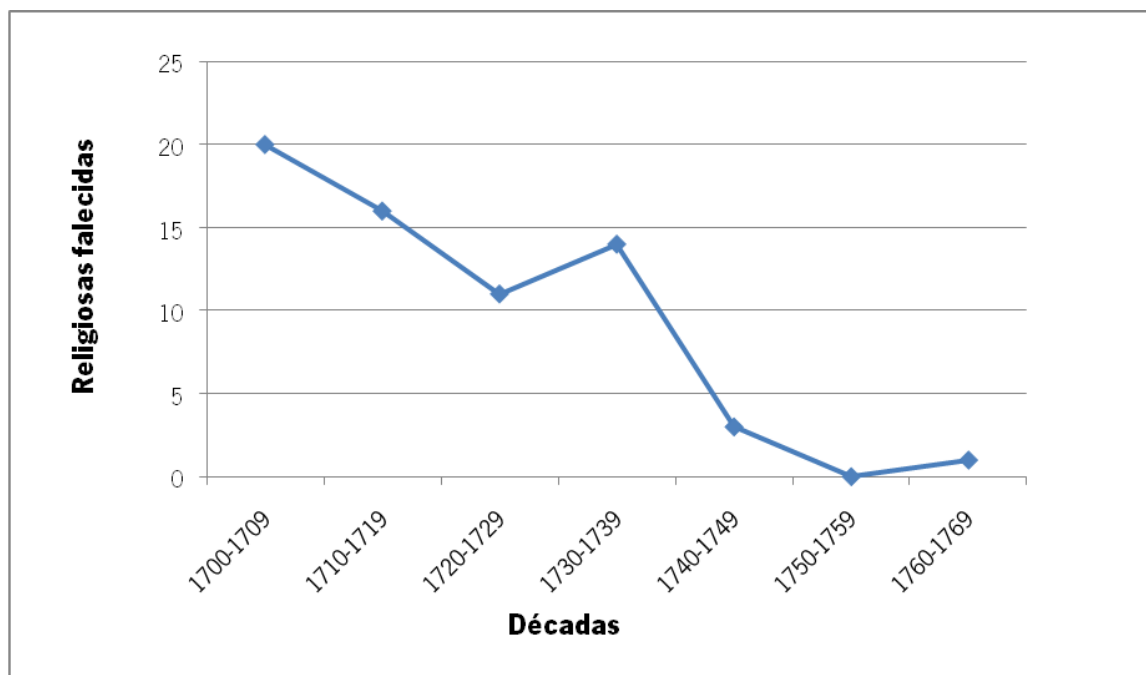
O campanário tinha, assim, a função de reunir os fiéis na súplica pela salvação da alma da defunta, envolvendo todos os crentes na obtenção de mercês, cujo espírito cristão de solidariedade obrigava as consciências de todos no empenho para a obtenção desse fim. Esse mecanismo de solidariedade garantia que aqueles que de momento pediam a salvação de um ente, mais tarde obteriam o mesmo favor da comunidade onde estava inserido. Este ritual era, ainda, um dos poucos momentos em que o convento partilhava o seu quotidiano com o século que, através do vibrar dos sinos, atraía a atenção dos fiéis sobre aquela casa de Deus. Era o sino que anunciava publicamente a morte das religiosas e escalonava todo o cerimonial, à semelhança do que ocorria na sociedade em geral, em que o campanário marcava os principais momentos do dia⁸³².

Chegadas ao coro, tinham lugar as exéquias fúnebres que, mais uma vez, terminavam com o toque dos sinos, a que se seguia o acompanhamento do corpo até à sepultura. A cerimónia terminava com o regresso das religiosas ao coro onde a finalizavam com cânticos e orações, encomendando a alma da sua irmã ao seu esposo⁸³³.

⁸³² Veja-se ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa...*, p. 237-238.

⁸³³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Pompa Fúnebre*, Ms. N.º 14, fl. 33.

Gráfico 19 – Religiosas falecidas no convento dos Remédios (1700-1769)



Fonte: ADB, *Livro dos assentos que se fazem em capitulos e da entrada e profissão das freiras*, F- 131, F- 132.

Como se verifica através do gráfico 19, no convento dos Remédios, a mortalidade das religiosas está em decréscimo desde a primeira década de setecentos, conhecendo uma descida acentuada a partir de 1730. Os factos que explicam esta queda não são conhecidos, mas o aumento da esperança média de vida conhecido para esta centúria pode ajudar a compreender o fenómeno.

Se nem na morte era permitido às religiosas quebrar a clausura, também as criadas que serviam a comunidade recebiam tratamento idêntico. Através de um testamento deixado por uma criada de uma religiosa do convento de Nossa Senhora da Conceição, em 1728, ficámos a saber que a súplica dos pedidos relacionados com a obtenção de favores espirituais era idêntica à que analisámos para as religiosas.

A criada justifica a necessidade da feitura deste instrumento como sendo imprescindível “por minha Alma no caminho da salvação faço este testamento”⁸³⁴. Se considerarmos que a natureza das disposições emanadas nos testamentos se dividem em duas vertentes, bens espirituais e materiais, sendo que estes últimos em nada contribuiriam para a salvação da alma, resta-nos

⁸³⁴ ADB, *Testamentos*, doc. 8076, não paginado.

admitir que estes documentos tinham como fim último garantir que, por meio da instituição legal das suas vontades, os sufrágios instituídos seriam satisfeitos. Seria um mecanismo que se constituía como uma segurança espiritual para os crentes que, dessa forma, viam garantida a perpetuação da satisfação das suas preocupações: a salvação.

Após a invocação de Cristo, da Virgem e dos demais santos da sua devoção, a criada manifestava o desejo de ser amortalhada “em habito de freira da conceição e sepultada honde no mesmo convento se costumão sepultar creadas falecendo no dito convento”⁸³⁵.

O hábito das religiosas era requerido, naturalmente, por se acreditar que o estado religioso, cujo hábito representava, era superiormente considerado em matéria de salvação, pelo que envergar aquela peça aquando da morte era contrair uma protecção que a acompanharia perpetuamente, na medida em que elegiam um modelo santificante de vida como ideal a seguir, bem como demonstrava uma atitude de fidelidade à Igreja⁸³⁶. A indumentária das freiras era igualmente requerida pelos laicos cuja posse os envolveria num estado de graça maior para se apresentarem junto de Deus⁸³⁷.

A criada procurou salvaguardar todas as hipóteses relacionadas com a sua sepultura. Na hipótese de a comunidade não lhe dar sepultura no convento, pediu que o seu corpo jazesse numa igreja e, nesse caso, o féretro fosse acompanhado por “doze clericos se for fora do convento e me acompanhara a Irmandade que quizer minha testamenteira”⁸³⁸.

Admitindo que esse acompanhamento só foi requerido no caso de a sua sepultura ter lugar fora do convento, será de admitir que a sua ocorrência dentro da clausura dispensaria esse procedimento. Nesse caso, a dispensa estaria relacionada, pensamos nós, com a envolvência espiritual que aquele local representava e que substituiria as benesses que qualquer irmandade pudesse garantir. Esta convicção resulta do facto de no testamento da religiosa Rosa Maria de S. Francisco, a mesma ter requerido a presença de confrarias. Logo, a sua dispensa por parte da criada não se relacionaria com o problema da quebra da clausura que esse trato constituiria.

⁸³⁵ ADB, *Testamentos*, doc. 8076, não paginado.

⁸³⁶ Consulte-se ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa...*, p. 309.

⁸³⁷ Desenvolveremos este assunto no capítulo 5.

⁸³⁸ ADB, *Testamentos*, doc. 8076, não paginado.

Porém, outra questão fica por resolver. Por que razão a criada dispensou a comparência de qualquer irmandade no caso de ser sepultada no convento, quando a religiosa referida não o fez? Por falta de dinheiro para pagar o serviço? Também não parece ter sido esta a razão a avaliar pelos montantes deixados a várias adorações.

Considerando a procura da igreja como local de sepultamento privilegiado pelos leigos, cuja proximidade deste ou daquele altar e respectivo santo procurava atrair benefícios salvíficos⁸³⁹, afigura-se curioso o facto de esta serviçal elencar em primeiro lugar a clausura como local de sepultamento. Seriam as relações afectivas àquele espaço que determinaram essa opção? Ou espiritualmente a clausura ocupava uma hierarquia superior em termos de capitalização de benefícios espirituais na morte?

Em teoria, nem uma nem outra das hipóteses levantadas explica o sucedido. Atendendo a que o espaço da igreja era apenas acessível aos mais poderosos⁸⁴⁰, esse lugar não era acessível à criada em questão, ao passo que a clausura estaria ao seu alcance uma vez que pertencia àquela comunidade. Portanto, quando no testamento a criada se refere à sua sepultura na igreja, dever-se-á referir às imediações daquele edifício e não propriamente ao seu interior pelas razões já apontadas.

Instituiu a celebração de várias missas no valor de 40.000 réis, sendo que 10.000 réis deveriam ser gastos em missas realizadas em altares privilegiados. O remanescente seria despendido de acordo com a vontade da sua testamenteira, a religiosa a quem servia, Ana de S. José. Deixava, ainda,

“[...] coatro mil e oito centos a Nossa Senhora da Conceição deste mosteiro que se entregarão a Madre Abbadessa para o que vir lhe he mais necessario ao senhor da Agonia doze tostois, outros doze ao senhor da cappela e doze a senhora do prezepio, e doze a S. Bento e a Santa Anna coatro centos e oitenta e a S. Francisco desta igreja coatro centos e oitenta para ajuda da sua Festa e doze tostois para a confraria da Santissima Trindade [...]”⁸⁴¹.

⁸³⁹ Leia-se a este propósito TAVARES, Pedro Vilas Boas – Espiritualidade e disposições perante a morte..., p. 215-216.

⁸⁴⁰ ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa...*, p. 362.

⁸⁴¹ ADB, *Testamentos*, doc. 8076, não paginado.

Esta última confraria veria o seu montante reforçado se sobrasse algum dos bens que a defunta deixava à sua testamenteira.

Uma outra ideia que convém reter relaciona-se com as economias que ao longo da vida estas mulheres faziam para, na hora da morte, poderem assegurar a perpetuação da sua memória e a salvação da sua alma. Se a negociação dos pecados abriu um leque de esperança mais vasto em termos de perdão e de acesso ao paraíso, por outro lado, fixou o comportamento dos fiéis a essa ideia de economia da salvação que afastava das graças obtidas aqueles que nada dispunham. Assistimos, portanto, a uma hierarquia no acesso à corte celestial. Os que mais possuíam podiam mobilizar múltiplas formas de capitalizar benesses em detrimento dos que tinham menos ou nada possuíam. A salvação, para os crentes da época, estava, portanto, intimamente ligada ao seu estrato socioeconómico⁸⁴².

A morte encerrava, por conseguinte, uma componente material, na medida em que era o momento em que as religiosas se desfaziam dos seus bens e os distribuíam, era a altura em que disponibilizavam as diversas somas monetárias a despender na economia da salvação e, ainda, um momento que permitia revigorar o erário da instituição através da venda em leilão dos pertences da defunta. Embora aparentemente estas ideias constituam uma contradição, ou seja, a distribuição dos bens pelas religiosas e, ao mesmo tempo o leilão dos mesmos, eram duas realidades que, aparentemente, conviviam no claustro.

Não bastava possuir bens materiais para arregimentar o auxílio espiritual. Esse era apenas um dos mecanismos que a Igreja criara para envolver os fiéis numa prática constante de oração, através do seu enquadramento institucional. O meio mais seguro e eficaz seria a modelação dos comportamentos de cada um durante o seu percurso terreno à doutrina cristã. Essa seria a forma mais segura que garantir a eternidade. Exemplos desse empenho foram as religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição que, através dos exemplos das suas virtudes procuraram santificar-se e, a partir desse estado de graça, garantir o acesso ao paraíso.

⁸⁴² Até ao século XVIII, a preocupação com a gestão patrimonial com vista à instituição de sufrágios parece ter estado no centro das preocupações daqueles que tinham meios económicos para o efeito. TAVARES, Pedro Vilas Boas – Espiritualidade e disposições perante a morte..., p. 221.

Importa explorar alguns desses exemplos mais detalhadamente, nomeadamente no que ao acto de morrer dizia respeito, no sentido de perceber o que verdadeiramente significava esse momento e de que forma cada uma delas se preparou para o enfrentar.

Ainda que a visão que temos dessa realidade seja filtrada pelas considerações tecidas pela madre Maria Benta do Céu, autora da obra em que figuram os relatos desses exemplos, é possível, através da consideração dos actos das freiras objecto de considerações, fazer uma aproximação ao modo como as mesmas encararam esse transe.

A morte surgiu, na maior parte dos casos como o culminar de uma doença de maior ou menor duração com que, na opinião de Maria Benta do Céu, Deus procurou purificar as suas almas. “Sobreveyo-lhe finalmente huma hydropezia, da qual estive de cama alguns mezes, sempre mortificada de muitas agonias, com que o Senhor quis purificar sua alma”⁸⁴³.

Como já tínhamos verificado, a doença era encarada como uma provação capaz de demonstrar a capacidade de sofrimento e de agonia, contribuindo para a auréola de santidade que envolvia as enfermas. Males que, numa parte dos casos, parecem ser causados pelo modelo de vida que perseguiam, marcados pelos jejuns frequentes, mortificações várias e privação do sono para poderem orar pela noite fora.

“[...] Continuando cada vez mais fervorosa nos exercicios de perfeição, e penitencia, multiplicaramselhe os achaques, que atenuando a sua fraca compleição, veyo a lançar sangue pela boca [...]”⁸⁴⁴.

Era o agudizar da agonia de que padeciam que motivava a aplicação dos sacramentos, recebidos, invariavelmente, “com grande contrição, e gosto se inflamou em jubilos mui enternecidos de receber a seu Divino Esposo”⁸⁴⁵. Este momento marcava, espiritualmente, o início do seu percurso celeste, pois materializava o abandono do mundo terreno perante o qual davam

⁸⁴³ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 170.

⁸⁴⁴ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 129.

⁸⁴⁵ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 164.

“mostras de querer de boa vontade deixar este mundo, e ir louvar a seu Divino Esposo por toda a eternidade”⁸⁴⁶.

Era a crença na salvação que fazia da morte um momento desejado. A morte anunciada permitia a preparação da alma para comparecer junto de Deus, por oposição à morte repentina que impedia esse exercício e que era objecto de receio entre os crentes, na medida em que não permitia uma preparação que levasse ao arrependimento⁸⁴⁷. Os gestos de bem morrer na literatura relacionada com a temática abrem um capítulo que se encerra com a morte após um conjunto de cuidados dispensados ao agonizante, seguindo-se o espectáculo da agonia desde o primeiro ao último momento⁸⁴⁸.

De facto, o anúncio da morte pela doença permitia que as religiosas requeressem a administração dos sacramentos que, invariavelmente, eram aplicados antes da sua partida terrena e, em alguns casos, mais do que uma vez. Mesmo quando a doença não permitia antecipar esse momento, os sacramentos eram requeridos pelas freiras que, de alguma forma, adivinhavam o momento da sua partida, dando alento à crença relativa ao aviso da morte que permaneceu na mentalidade das populações ao longo do tempo. Algumas religiosas prepararam a sua morte, como ocorreu com Catarina Evangelista, que morreu em 1699. “Algum tempo depois da Prelazia disse á sua criada, que havia de morrer cedo, não tendo então molestia alguma, e que primeiro queria arrumar suas cousas; e abrindo huma guarda roupa, preparou tudo o que julgou preciso para a amortalharem”⁸⁴⁹. Entretanto deitou-se na cama, pediu à abadessa permissão para fazer os seus apontamentos, requereu a presença de um confessor de quem queria receber todos os sacramentos. Este comportamento corresponde, portanto, ao ideal de morte cristã, permitindo preparar o momento da sua passagem segundo os preceitos que a Igreja recomendava como necessários a uma morte cristã. Neste particular, a administração dos sacramentos parece assumir a centralidade dessa preparação, através dos quais partiam na graça divina cuja

⁸⁴⁶ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 146.

⁸⁴⁷ Leia-se TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Hora e imagens na pastoral missionária...*, p. 238-240.

⁸⁴⁸ Consulte-se ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa...*, p. 182-183.

⁸⁴⁹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 91.

absolvição de Deus era materializada pela sua recepção⁸⁵⁰. Não obstante, no relato da morte de Maria Josefa de Jesus, que faleceu em 1736, não há qualquer referência ao recebimento desses últimos cuidados cristãos. Contudo, o relato dá conta da sua morte durante o momento em que rezava os salmos de “completas”. A religiosa encontrava-se na sua cela por estar doente e “estando parte das Religiosas na cella da enferma rezando os psalmos de Completas, e a serva de Deos devotas jaculatórias, no ultimo Psalmo deo sua alma a Jesu Christo”⁸⁵¹. De alguma forma, o exercício devocional da oração terá substituído a recepção dos sacramentos.

A sua recepção fortalecia a crença na salvação, a avaliar pela atitude de Jerónima Francisca de Cristo, falecida em 1763 que

“[...] pedio também a Extrema-Unção, com o que recebeo grande contentamento espiritual, e assentando-se na cama, disse: Estou já muito alegre, com todos os Sacramentos, que pedi estando ainda com o meu juízo perfeito, e agora espero que venha a morte, que tanto desejo, e que nosso Senhor me leve para si [...]”⁸⁵².

Receber a comunhão fortalecia o seu corpo e o seu espírito, substituindo o alimento de que tantas vezes se privavam, tal como ocorreu com Isabel Maria da Conceição que “com a frequência dos Sacramentos recebia tantas forças no corpo, e na alma, que supportou todo o trabalho, sendo mui pouco o alimento corporal”⁸⁵³. Paralelamente a este fenómeno, também a confissão era um acto importante, cuja doença alertava para a sua necessidade dada a proximidade da partida. Portanto, assim que as religiosas se achavam fisicamente debilitadas requeriam de imediato a presença do confessor. Assim procedeu a abadessa do convento de Nossa Senhora da Penha de França, em data por nós desconhecida, pois “Maria Joaquina se acha gravemente enferma, e tem conçolação de confessaecce com o seu confessor”⁸⁵⁴, pelo que pediu ao arcebispo licença para que o referido padre pudesse entrar na clausura.

⁸⁵⁰ A propósito da crença relativa ao aviso da morte leia-se ARIÈS, Philippe – *O Homem perante a morte...* vol. I, p. 168.

⁸⁵¹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 109.

⁸⁵² CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 160.

⁸⁵³ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 163.

⁸⁵⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 72, não paginado.

Nos derradeiros momentos da vida, cada uma solicitava perdão à comunidade e pedia um crucifixo com que morria nas mãos. A súplica do perdão era alimentada pelo desejo da união mística com Deus que teria de ocorrer num estado de purificação moral. O perdão assumia-se como peça fundamental, a partir do momento em que os manuais de confessores do pós-Trento propugnavam a necessidade de um arrependimento verdadeiramente sentido antes da confissão⁸⁵⁵.

Este ritual correspondia às diversas etapas que os momentos antes da morte deveriam marcar as vivências dos cristãos. Receber os Sacramentos atestava a sua crença na doutrina da Igreja e constituía uma preparação para a vida celestial. O perdão consubstanciava a assunção permanente de eternas pecadoras cujo estado de perfeição se encontrava inevitavelmente imperfeito e funcionava como estratégia da obtenção do perdão. Luísa Maria da Conceição, ainda enquanto noviça, chorava com frequência. Quando perguntada pela mestra das noviças pela razão dessa atitude, respondia “choro a hora da minha morte, porque não sey que contas hey de dar a Deos”⁸⁵⁶. O medo da morte não era causado pelo abandono do mundo, mas sim pela incerteza do destino da sua alma, por se considerar uma pecadora. Este receio motivou-a a exortar as religiosas presentes à perfeição e que se esmerassem no serviço a Deus⁸⁵⁷. Este diálogo procurou, portanto, através de uma acção pedagógica, demonstrar às demais freiras que a hora da morte era um momento de aflição, causada pelo sentimento de falta de perfeição, razão pela qual se deveriam esmerar nesse particular para terem uma morte menos preocupada. Era na derradeira hora terrena que os espíritos eram mais assolados pelo medo do Inferno.

O simbolismo que o acompanhamento do crucifixo representa no momento do transe pretendia atestar o desejo de se juntarem a seu esposo, na companhia de quem partiam, entregando-se, finalmente, aos seus desígnios, depois de um período mais ou menos longo, dependendo dos casos. Por vezes, o empunhamento desse objecto chegava a assumir momentos teatralizados com a sua manipulação. As religiosas beijavam-no, nomeadamente nas chagas

⁸⁵⁵ Leia-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – Do manual de confessores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento. *Via Spiritus*. N.º 2 (1995). 52.

⁸⁵⁶ CÉU, Maria Benta do – *Jardim Ceo...*, p. 115.

⁸⁵⁷ Este tipo de recomendações era frequente na hora da morte entre as freiras. MORUJÃO, Isabel – *Morrer ao pé da letra...*, p. 176.

representadas, gestos que eram acompanhados por palavras que demonstravam estar prontas para morrer: “Vinde, vinde, Senhor, que já quero ir convosco”⁸⁵⁸.

Assistimos, portanto, a uma dualidade de sentimentos. Por um lado, o receio relacionado com o carácter pecador que assumem possuir mas, por outro, o desejo de partirem para junto de Deus e a alegria causada pela libertação do corpo, representando a sua união com o divino⁸⁵⁹. Essa alegria era ainda motivada pela perspectiva de acesso à vida eterna, cuja morte possibilitava e que desde a ressurreição de Cristo foi alimentada entre os cristãos⁸⁶⁰.

A certeza da morte provocava, por vezes, momentos de angústia e de aflição ainda por outras razões. D. Josefa Maria de Belém

[...]na vespera da festa do Corpo de Deos, no ano de 1740, foy ao Coro visitar a Nossa Senhora, a S. Joseph, e a outros Santos da sua devoção, e prostrada de joelhos, com enternecidas lagrimas, e suspiros, se despedio, dizendo publicamente, que aquella era a ultima vez, que lhes ia rezar [...]”⁸⁶¹.

Recebeu a extrema-unção de seguida, mas apenas faleceu dois anos depois, tomando novamente aquele sacramento antes de se finar. Embora a razão das lágrimas não fosse de todo evidente, o facto de se destacar a última vez que a religiosa iria rezar em louvor dos santos da sua devoção, parece demonstrar que a sua angústia se prendia com o cessar do culto.

A morte era temida porque o espectro do julgamento incitava as dúvidas entre os crentes relativamente ao estado da sua alma. O exame de consciência e de interiorização das fragilidades que a vida terrena comportava, visava preparar a partida terrena, razão pela qual os textos relativos às artes de bem morrer se multiplicaram, sobretudo a partir do século XVII⁸⁶².

A morte era, ainda, encarada como um “premio de seus trabalhos”⁸⁶³, na medida em que assegurava o descanso de uma vida marcada por penitências constantes. Esta dicotomia

⁸⁵⁸ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 118.

⁸⁵⁹ Leia-se MOREL D'ARLEUX, Antonia – *Arte de bien morir...*, p. 91.

⁸⁶⁰ A propósito da crença relativa ao aviso da morte leia-se ARIÈS, Philippe – *O Homem perante a morte...* vol. I. p. 22.

⁸⁶¹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 137.

⁸⁶² MORUJÃO, Isabel – Incidências de “esperança mística” num solilóquio de soror Violante do Céu “para a agonia da morte”. *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*. N.º 8 (1997). 206.

⁸⁶³ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 142.

vida/morte tinha uma correspondência directa com outras dualidades: sofrimento/alegria, respectivamente.

Os momentos teatralizados correspondiam a um ideal de morte que, por vezes, era veiculado pelas hagiografias e cujo conhecimento por parte das religiosas as levava a imitar na ânsia de também elas serem consideradas as eleitas do seu esposo, cumprindo desse modo os designios que lhes foram destinados desde o momento da profissão. A pedagogia veiculada por essas obras tinha ainda como objectivo oferecer-lhes exemplos de modelos de santidade e de conduta de vidas terrenas, com vista a macerar os seus desejos e apetites. Em suma, anular as suas vontades que o mundo terreno pudesse despertar. O domínio do corpo e do espírito conseguia-se através da mortificação física e moral⁸⁶⁴.

O acompanhamento da comunidade nesse momento derradeiro era outra constante. O seu papel era o de envolver o momento de alguma solenidade que lhe era conferida pelas orações proferidas e os cânticos entoados, mas também o de acompanhar uma irmã numa hora difícil. Momento particularmente significativo foi protagonizado na hora da morte de Luísa Maria da Conceição, que faleceu no convento de Nossa Senhora da Conceição a 24 de Abril de 1719. Foi a própria religiosa que pediu à comunidade que “a ajudassem a cantar ao Divino Esposo huma letra devota para alegrar o seu espirito”⁸⁶⁵. A comoção que todas sentiram pela perda de uma irmã impediu-as de lhe satisfazer o pedido, pelo que foi a própria religiosa que iniciou o canto⁸⁶⁶.

Como fica expresso pela letra da música entoada, mais uma vez era a preocupação relacionada com a salvação que afligia as religiosas na hora da morte. As experiências da morte no claustro alimentaram-se de práticas poético-místicas que ajudavam a morrer. Aliás, a música e a poesia serviu em diversas situações de impulso à união mística⁸⁶⁷.

⁸⁶⁴ Veja-se MOREL D'ARLEUX, Antonia – Arte de bien morir..., p. 94.

⁸⁶⁵ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 118.

⁸⁶⁶ Meu Senhor, Eterno Padre,/ Eu estou á vossa porta,/ E se me não acudires,/ Que será de mim agora?/ Ó meu Minino JESUS, / Meu querido, meu Amor,/ Que contas vos hey de dar/ Quando deste mundo for?/ Está bem aparelhada,/ Porque tas hey de pedir:/ Em que empregastes o tempo?/ Deixastes de me servir? CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 118.

⁸⁶⁷ Leia-se MORUJÃO, Isabel – Incidências de “esperança mística”..., p. 205-235.

Se os cuidados tidos em vida visavam a salvação pessoal das religiosas, não era apenas a sua alma que as envolvia na captação de mercês. Idêntico empenho era demonstrado em relação aos seculares que recorriam àqueles espaços como última morada, bem como aos hábitos da ordem que professavam com vista ao amortalhamento do seu corpo. Abriam, desse modo, a sua comunidade à salvação dos outros. Assunto que trataremos detalhadamente no capítulo seguinte.

As referências ao local do sepultamento são muito escassas. Rosa Maria de S. Jerónimo foi sepultada na casa do capítulo. Já Ana de Santiago, falecida em 1744, foi sepultada na igreja velha do convento, entre o confessionário e a grade do coro⁸⁶⁸.

Independentemente dos contornos que todos os actos que rodeavam a morte tenham assumido, a partida de cada uma destas irmãs era entendida pela restante comunidade como o acesso ao paraíso, pois em todas elas eram identificados “sinaes de predestinada”⁸⁶⁹, partindo “com mostras de querer de boa vontade deixar este mundo, e ir louvar a seu Divino Esposo por toda a eternidade”⁸⁷⁰, caminhando “para o descanso eterno, como piamente cremos”⁸⁷¹. Acreditava-se, portanto, que cada uma conseguira o fim último para o qual trabalharam toda a vida: a salvação.

⁸⁶⁸ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 142.

⁸⁶⁹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 142.

⁸⁷⁰ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 146.

⁸⁷¹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 161.

Capítulo 5

A devoção

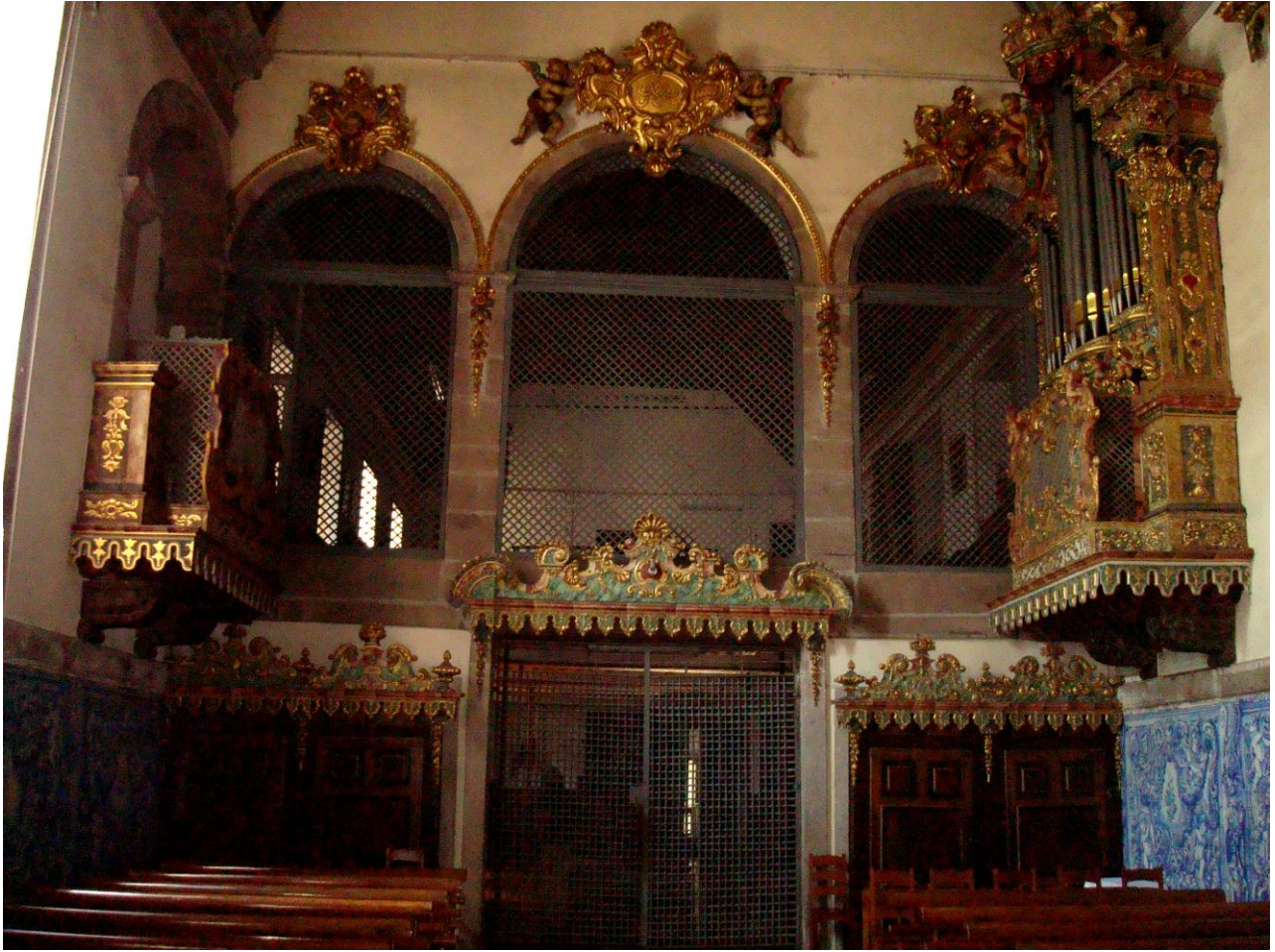


Figura 6 - Coro alto e coro baixo da igreja do convento de Nossa Senhora da Conceição.

1- Os ofícios divinos

A vertente espiritual e religiosa marcava o quotidiano das freiras professoras, cuja assistência aos ofícios divinos e demais momentos de oração ocupava a maior parte do tempo da sua existência¹. Constituíam o primeiro e o último dos seus actos diários, voltando a repeti-los em diversos momentos do dia². A definição dos momentos de oração e a sua regulação estavam patentes na *Regra* e nas *Constituições* observadas nas distintas comunidades, sendo que os capítulos das visitas, como vimos anteriormente, complementavam toda a orientação que neste particular era dirigida aos conventos femininos³. Na clausura, esses momentos eram ritmados pelo toque dos sinos e campainhas que determinavam a ritualização dos diversos actos quotidianos⁴.

¹ Os momentos de oração ocorriam em dois planos: os ofícios divinos, rezados em comunidade, e a oração individual, proferida por cada uma das religiosas. SÁNCHEZ HERNANDEZ, M. Leticia – *El monasterio de la Encarnación de Madrid: um modelo de vida religiosa en el siglo XVII*. Madrid: Escorialense, 1986. p. 156.

Relativamente aos conventos brasileiros, Leila Algranti considerou que os ofícios divinos, a leitura das horas canónicas, a comemoração das festas religiosas e as devoções locais e particulares como os principais actos devocionais das religiosas. ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas: mulheres da colónia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. p. 282.

Rosa Mário afirma que a oração ocupava um terço do dia das religiosas, compreendendo a oração individual, comunitária, as leituras ascéticas e edificantes, a presença nos ofícios divinos, a prática dos sacramentos e os exercícios espirituais. MÁRIO, Rosa – A religiosa. In VILLARI, Rosário (dir.) – *O homem do Barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1994. p. 179.

² No que se refere ao ritmo diário das orações que as recolhidas proferiam confira-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas na ilha de S. Miguel (séculos XVI-XVII)*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1987. Provas de aptidão pedagógica e capacidade científica, policopiado.

Os diversos momentos diários dos conventos, segundo Concha Sánchez, eram definidos em função das horas dedicadas à oração. TORRES SÁNCHEZ, Concha – *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII. Dominicas y carmelitas descalzas*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991. p. 160.

³ Os recolhimentos, à semelhança dos conventos, tinham um quotidiano marcado pela oração, sendo que a sua ocorrência variava de instituição para instituição. Consulte-se a este propósito ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – Mulheres, honra e clausura em Portugal (século XVIII). No prelo. BASTO, A. de Magalhães – O recolhimento do Ferro. *Boletim Cultural*. Porto. N.º 6:3-4 (1943). 290.

⁴ Confira-se para esta matéria LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 19-20.

A assistência à missa era um desses momentos em que, através da oração, estabeleciam a comunicação⁵ com o seu esposo divino, sendo ainda uma das formas de aperfeiçoamento espiritual⁶. Por essa razão, a sua frequência era diária e a sua postura deveria pautar-se pelo silêncio e recolhimento.

“[...] Entraram todas no Coro com grande composição, & devoção, como quem entra no Sancta Sanctorum a fallar com Deos; & postas de joelhos diante do Santissimo Sacramento ao entrar, & sair do Coro beijaram a terra; & tambem quando na Missa se levantar a Santissima Hostia, & Calix, dizendo cada huma em segredo aquellas palavras tam cheas de viva fé, & fervor, que nosso Padre S. Francisco dizia entrando nas Igrejas: Adorovos, & louvovos Senhor aqui, & em todas as partes do mundo, aonde estais Sacramentado. E logo saira a Religiosa pera a sua cadeira do Coro, aonde estará com muita Oração, silencio, comedimento, posta de joelhos com os olhos baixos, até que se faça sinal pêra principiar o Officio divino: E de nenhum modo fallem humas com as outras enquanto estão no Officio divino, & a que o contrario fizer, faça penitencia de pão, & agua no Refeitório [...]”.⁷

A modéstia e a compostura das assistentes deveriam, ainda, ser visíveis no cuidado que teriam para não serem vistas por pessoas exteriores à clausura que frequentavam a igreja do convento⁸. Por essa razão, as cortinas do coro deveriam estar cerradas, sendo abertas apenas no momento de se adorar o Santíssimo Sacramento, altura em que se fechavam as janelas do coro para que a penumbra entretanto conseguida pudesse ocultá-las dos olhares do século⁹. Depreende-se, portanto, que o sentido visual era importante em determinados momentos do culto, marcando a reverência que nessas circunstâncias deveria assumir contornos mais concretos

⁵ A propósito da comunicação estabelecida entre as religiosas e o divino através da oração leia-se GONÇALVES, Margareth de Almeida - *Império da Fé. Andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005. p.84.

⁶ A par da oração, o silêncio e a mortificação eram os meios que possibilitavam o aperfeiçoamento espiritual das freiras. SÁNCHEZ HERNANDÉZ, M. Leticia – *El monasterio de la Encarnaion de Madrid...*, p. 157.

⁷ *CONSTITUIÇÔENS Geraes pera todas as freiras, e religiosas sogeitas à obediência da Ordem de N. P. S. Francisco, nesta Familia Cismontana*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1693. p. 77.

⁸ Segundo Marta Lobo, observar uma mulher que vivia na clausura era devassá-la e podia ocasionar momentos de risco, pelo que o seu estatuto de recolhida podia ser posto em causa e, conseqüentemente, a sua honra. Leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Mulher, honra e clausura em Portugal...*, no prelo.

⁹ *CONSTITUIÇÔENS...*, p. 78.

auxiliados pelos sentimentos de penitência que a observação da imagem poderia despertar. Algumas religiosas demonstravam um maior fervor devocional sempre que as imagens de determinados santos estavam expostas. Era o caso, por exemplo, de Ana de Santiago, religiosa do convento de Nossa Senhora da Conceição que “em todas as sextas em que o Senhor estava exposto, assistia de noite, e de dia no Coro”¹⁰.

A exposição do Santíssimo Sacramento, no convento de Nossa Senhora da Penha de França, tinha lugar “nos dias solemnes do anno, da Purificação *Virgem SS.*, e da sua *Conceição*, do Serafico Padre *São Francisco*, e nos dias da Porfissão das Noviças”¹¹. Mais uma vez se afigura essencial a materialização devocional em determinados momentos, certamente aqueles que assumiam maior importância no calendário litúrgico de cada comunidade, através da visualização das imagens. Os pormenores visuais destas devoções pretendiam elevar espiritualmente as religiosas¹².

As próprias religiosas demonstraram alguma preocupação com as imagens e a dignificação do lugar onde as mesmas eram depositadas, como se constata da leitura do testamento de Escolástica Josefa, noviça do convento de Nossa Senhora da Penha de França, tendo, em 1741, determinado que se “aplique vinte mil reis para ornato do lugar em que se collocarem as sagradas imagens mais preciosas, que levo para o mesmo convento”¹³. Determinava, ainda, que se esse montante não fosse necessário para ornamentar o local onde as imagens seriam colocadas, fosse investido em ornamentos da igreja.

Sublinha-se a importância das imagens de santos da devoção de cada religiosa no culto individual que lhes prestavam. Como se sabe, algumas religiosas faziam-se acompanhar de certas imagens quando ingressavam no convento, certamente aquelas que acompanharam a sua

¹⁰ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo Plantado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Cidade de Braga*. Lisboa: Oficina de Manoel Coelho Amado, 1766. p. 140.

¹¹ CONSTITUIÇÕES *que devem observar as religiosas do convento de Nossa Senhora da Penha de França da cidade de Braga*. Lisboa: Oficina de Filipe da Silva e Azevedo, 1789. p. 26.

¹² Consulte-se para esta matéria MORAES, Juliana – *Viver em penitência: os irmãos terceiros franciscanos e as suas associações, Braga e S. Paulo (1672-1822)*. Braga: Universidade do Minho, 2010. p. 234. Tese de doutoramento policopiada.

¹³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 32, não paginado.

devoção desde os primeiros momentos em que tais práticas passaram a fazer parte do seu quotidiano.

No contexto da Reforma Católica, as representações dos santos deixaram de ter exclusivamente a função de deleite, passando a desempenhar um papel importante na doutrinação dos fiéis, nomeadamente daqueles que não tinham acesso à palavra para entender os mistérios da Fé¹⁴.

Os cuidados tidos com os olhares do século foram igualmente previstos no que toca à comunhão e à confissão. No que diz respeito ao primeiro sacramento, existia uma grade com dimensões reduzidas através da qual o vigário ou o confessor das freiras lhes dava a comunhão. Essa grade estava fechada com duas chaves, sendo a abadessa, a vigária ou o confessor os seus depositantes. O confessionário funcionava nos mesmos moldes, evitando que as obrigações devocionais fossem momentos de contactos com pessoas exteriores à clausura, nomeadamente com membros do sexo masculino¹⁵.

A obrigatoriedade da sua presença nos ofícios divinos estava plasmada nas *Constituições*, bem como as recomendações relativas ao modo como os ofícios deveriam ser seguidos e rezados. Aconselhava-se que se rezasse pausadamente e com muita devoção, pelo que nesses momentos os locutórios e grades estariam fechados, evitando que qualquer religiosa se furtasse às suas obrigações devocionais em detrimento da recreação¹⁶. O silêncio também era recomendado, pois só assim cada uma das religiosas poderia concentrar as suas atenções na récita da oração, empregando todo o fervor necessário à comunhão espiritual com Deus¹⁷.

As *Constituições* observadas no convento de Nossa Senhora da Penha de França previam penitências a aplicar àquelas que se atrasassem, devendo, nesse caso, porem-se de joelhos até que a prelada ou alguém que a substituísse desse autorização para se levantarem. Punia-se, desse modo as infractoras diante da restante comunidade, servindo de mote persuasor para

¹⁴ Consulte-se para esta matéria MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *Braga: a cidade e a festa no século XVIII*. Guimarães: Núcleo de Estudos de População e Sociedade, 2003. p. 85.

¹⁵ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 79.

¹⁶ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 75.

¹⁷ A propósito da importância do silêncio durante as orações consulte-se LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas...*, p. 19.

eventuais recorrências. A garantia de que todas participavam nesses momentos de elevação do espírito a Deus era ainda assegurada pela obrigatoriedade de, tocando o sino, mesmo que algumas religiosas estivessem ocupadas com determinadas tarefas, deveriam largá-las e acorrer ao coro. Alertava-se, ainda, para a necessidade de assistirem ao ofício “mais do coração, que de boca”¹⁸. Ou seja, a repetição mecanizada das récitas, seria matizada pelo sentir religioso que as palavras nelas contidas despertariam na alma de cada uma. Portanto, as palavras pronunciadas deveriam ser o reflexo dos seus sentimentos, que, de outra forma, não passariam de meras repetições vãs das orações prescritas pela Igreja.

A presença nestes actos devocionais pretendia difundir a palavra de Deus, incitando as religiosas ao exercício de penitências e a outras virtudes, sendo que para o efeito deveriam, igualmente, procurar um religioso para pregar a palavra de Deus, nomeadamente no Advento e na Quaresma¹⁹, momentos em que a sermónaria ocuparia um lugar privilegiado. A este propósito, em 1773, o arcebispo D. Gaspar remeteu ao convento de Nossa Senhora da Penha de França uma nota em que os capelães eram “obrigados a explicar as suas religiosas em comunidade a Doutrina Christãa, pello tempo o menos de hua ora nas Domingas do Adevento e Quaresma para que suavemente a posão todas comprehender”²⁰.

Como se depreende do excerto, a formação cristã das religiosas nem sempre seria uma qualidade das mesmas, pelo que assegurar o seu doutrinamento se assumia como uma tarefa de importância capital, nomeadamente em dois momentos tão significativos para os Cristãos como eram as comemorações do nascimento de Jesus e da sua morte e ressurreição. Compreender o valor destes episódios no contexto da formação cristã era necessário para melhor se empenharem no louvor que deveriam empreender nestes momentos. O significado e a mensagem destes actos simbólicos do cristianismo só eram compreendidos se os mesmos fossem entendidos de acordo com a matriz teológica que a Igreja construiu e procurou difundir. A sua formação contribuía, ainda, para a consolidação e a união dos fiéis em torno das devoções associadas a estas duas festividades de importância central no calendário litúrgico.

¹⁸ *CONSTITUIÇÕES que devem observar as religiosas do convento de Nossa Senhora da Penha de França...*, p. 21.

¹⁹ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 82.

²⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 61, não paginado.

A simplicidade destes momentos era marcada pela proibição relativa ao uso de órgão durante a missa, devendo esta ser acompanhada, apenas, de cantochão simples²¹. Não obstante, alguns momentos eram assinalados de especial solenidade, pelo que a música desempenhava nesse particular um papel importante, como forma de elevar a oração a Deus ou aos santos da devoção da comunidade²². Todas as sextas-feiras do ano, no convento dos Remédios, “depois de Completas em honra, & louvor da puríssima Virgem Maria se cante com solenidade o nocturno”²³. Aos sábados cantava-se solenemente a missa de Nossa Senhora, excepto se nesse mesmo dia se celebrasse a festa de Nossa Senhora. Diariamente, depois de vésperas, cantava-se em honra da Imaculada Conceição. Às segundas, cantava-se a missa de *Requiem* depois de “prima” em honra das religiosas defuntas e pelos que estavam sepultados no convento, finda a qual se fazia uma procissão pelos claustros “dizendo os Responsos dos defuntos”²⁴. No convento da Penha de França, as missas conventuais eram cantadas aos “Domingos, e Festas de Guarda, e dias de Nossa Senhora, Santos, e Santas da primeira, e segunda Classe”²⁵. Para o efeito, eram apenas permitidos instrumentos como “Rabecão, e Cravo”²⁶. Deste modo, somos tentados a pensar que haveria uma hierarquia do culto no interior dos claustros marcada, entre outros aspectos, pela solenidade da devoção que lhes era dirigida.

A realização destes ofícios dependia, também, da provisão da comunidade de capelães necessários para assegurar o serviço religioso. Inúmeras vezes as religiosas dos diversos conventos requereram aos arcebispos a satisfação das suas rogativas em que pediam a provisão daqueles oficiais.

Os momentos destinados à refeição eram igualmente marcados pela recitação de orações, dando graças a Deus pelos alimentos recebidos. Esse ciclo devocional era assinalado, ainda, pela confissão e pela comunhão, actos através dos quais obtinham o perdão e se uniam

²¹ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 76.

²² A propósito do papel da música na liturgia leia-se MARQUES, João Francisco – As formas e os sentidos. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. vol. 2. p. 449, 488 e 497.

²³ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 81.

²⁴ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 82.

²⁵ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 20-21.

²⁶ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 21.

espiritualmente com Cristo²⁷. Estes actos devocionais deveriam ter lugar, pelo menos, uma vez por mês, bem como todos os dias que a *Regra* recomendasse. Aquela que não observasse estas disposições ficaria privada da grade durante o mês seguinte²⁸. Não obstante essa recomendação mensal, as *Constituições* aconselham a frequência semanal da comunhão e, nos casos em que as religiosas obtivessem permissão do seu confessor, poderiam fazê-lo duas vezes por semana e em alguma festa solene que nesse período tivesse lugar, lembrando às religiosas que “todas as vezes que comungão, ganham indulgencia plenaria, por concessão de Leam Decimo”²⁹. Era expressamente proibido estabelecer contactos com pessoas do século nos dias em que as religiosas fossem comungar, sendo que a falta a esta prescrição seria punida com a privação das grades por um mês³⁰. Esta proibição estava associada ao acto purificador da comunhão³¹.

No convento da Penha de França, determinava-se a recepção da comunhão aos “Domingos, e Festas de *Nosso Senhor Jesus Christo, e sua Mai Santissima*, em dia do Serafico Padre *São Francisco*, e festas solemnes do anno, e Quinta Feira Santa”³². As quintas-feiras poderiam ser, igualmente, momentos em que as religiosas recebiam a comunhão se “se sentirem com espírito, e devoção”³³. Advertem as *Constituições* que, embora não fosse uma obrigação comungar nesse dia, deveriam fazê-lo para não caírem em descuido, porque lhes seria prejudicial à alma³⁴.

A escolha e o provimento dos confessores eram efectuadas pelo arcebispo, que para o efeito verificava se eram pessoas idóneas para exercerem o cargo, embora em caso de perigo de morte

²⁷ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 61-62.

²⁸ As *Constituições* observadas no convento de Santa Clara do Porto previam a mesma periodicidade relativamente a estas práticas, bem como penas semelhantes a aplicar em casos de infracção. A confissão e a comunhão deveriam, ainda, ocorrer na ocasião de determinadas festividades. Apenas estavam isentas destas obrigações as religiosas que estivessem doentes, ainda que pudessem requerer esses sacramentos. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do século XVIII (1730-80)*. Porto: Arquivo Histórico/ Câmara Municipal do Porto, 1992. p. 136-137.

²⁹ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 87.

³⁰ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 87.

³¹ Leia-se a este propósito GONÇALVES, Margareth de Almeida – *Império da fé...*, p. 148.

³² *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 25.

³³ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 26.

³⁴ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 26.

qualquer religiosa estivesse autorizada a solicitar um confessor particular³⁵. Não obstante, a confissão deveria ser assistida de perto por elementos da comunidade, assegurando que a presença de alguém exterior à clausura se restringia, efectivamente, ao cumprimento das tarefas que lhe foram solicitadas³⁶. As *Constituições* do convento da Penha de França previam igualmente essa prerrogativa mesmo em casos em que a morte não estivesse eminente³⁷. Estes actos eram especialmente recomendados, à semelhança do que ocorrera em relação à comunhão, em dias festivos. No convento de Nossa Senhora da Conceição aconselhava-se a confissão amiudadamente, “principalmente na festa da Santíssima Trindade, na de Santa Teresa, e na de S. João Evangelista”³⁸.

Nesse mesmo cenóbio, o exame de consciência ocorreria duas vezes por dia, devendo cada um desses momentos demorar “meio quarto de hora”³⁹. O primeiro tinha lugar antes da refeição do meio-dia, e o segundo depois da refeição da noite. Seria seguido pela formulação de estratégias que visassem emendar as faltas detectadas, como forma de se aperfeiçoarem espiritualmente. As religiosas estavam impedidas, no entanto, de se penitenciarem sem autorização da abadessa⁴⁰. “Nos Domingos, e Dias Santos em o cabo de vesporas, as Religiosas se recolherão as suas Celas para nellas fazerem a Lição espiritual, mas nos dias, que não são de guarda, esta Lição se fará na caza do Labor”⁴¹.

A confissão era o primeiro passo para a obtenção do perdão que a Igreja concedia com base no princípio da misericórdia de Deus. A penitência permite a reparação da injúria cometida a Deus ao mesmo tempo que reencaminha as almas que se tinham desviado dos preceitos recomendados pela Igreja⁴².

³⁵ No caso da confissão das religiosas, era necessária uma jurisdição particular conferida pelo prelado. Confira-se BETHENCOURT, Francisco – Penitência. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2004. p. 426.

³⁶ *CONSTITUIÇÕES...*, p. 88.

³⁷ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 26.

³⁸ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 104.

³⁹ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 23.

⁴⁰ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 24.

⁴¹ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 23.

⁴² Consulte-se BETHENCOURT, Francisco – Penitência..., p. 426.

A oração vocal, que até agora ocupou a nossa exposição, e que visava o culto de todos os santos da Ordem, era complementada pela oração mental. “Porquanto a Oração mental he a vida espiritual da alma, & o sustento com que cresce no exercício santo das virtudes”⁴³, exortavam-se as religiosas a dedicarem-se ao exercício da oração mental, pois a sua falta impediria o estado de perfeição das suas almas, faltando-lhes o alento espiritual necessário para nela encontrar a consolação e a perfeição⁴⁴. Era o meio privilegiado de comunicação com Deus, favorecendo o convívio com o divino⁴⁵.

A oração mental passou a ser considerada uma forma superior de rezar a partir do século XIV⁴⁶, uma vez que a mesma residia totalmente na alma, ou seja, a oração silenciosa permitia um esforço de compreensão por oposição à repetição mecânica que a oração vocal fomentava, passando esta a estar associada ao culto público⁴⁷. Deste modo, a privatização da oração abriu caminho à fusão mística⁴⁸.

As *Constituições* recomendavam que a comunidade tivesse uma hora de oração mental por dia, no coro. A preparação desse momento deveria ser feita através da leitura de “hum livro

⁴³ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 82.

⁴⁴ A propósito do papel da oração mental ao nível do aperfeiçoamento espiritual consulte-se GARCIA MARTINEZ, Antonio Claret – En torno a un modelo de santidad: vida y virtudes de las madres clarissas de Alcala de Guadaira en sus libros biográficos de comienzos del siglo XIX. In CONGRESO INTERNACIONAL LAS CLARISAS EN ESPAÑA Y PORTUGAL. 1492-1992 - *Actas*. Madrid: Cisneros, 1994. vol. 1. p. 409.

⁴⁵ Leia-se para este assunto GONÇALVES, Margareth de Almeida – *Império da fé...*, p. 146-147. A oração mental constituía, ainda, o principal meio para atingir a vida devota. MONCADA, Luís Cabral – *Mística e racionalismo em Portugal no século XVIII*. Coimbra: Casa do Castelo, 1952. p. 16.

⁴⁶ Sobre a expansão da oração mental leia-se TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2005. p. 22-23 e 33.

⁴⁷ A propósito do aparecimento da oração mental confira-se ALGRANTI, Leila Mezan – *Livros de devoção, actos de censura. Ensaios de História do Livro e da Leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Editora Hucitec, 2004. p. 57.

⁴⁸ Consulte-se a este propósito MARQUES, João Francisco – Orações e devoções. AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) - *História Religiosa de Portugal...*, vol. 2. p. 603.

espiritual, que administre a matéria pera a Oração, & contemplação”⁴⁹, prevendo-se que este instante devocional terminasse com o exame de consciência relativo aos actos daquele dia⁵⁰.

A leitura de livros de santos era amplamente recomendada como forma de crescer “no santo exercício da Oração”⁵¹. Funcionava como mecanismo pedagógico do exercício dessas práticas devocionais, envolvendo, desse modo, as religiosas de forma individual no exercício das suas virtudes e no alcance da sua salvação. Propugnava-se, assim, uma espiritualidade mais individualizada, estreitando os laços com Deus de forma particular.

Quanto ao convento da Penha de França, as *Constituições* recomendavam a existência de duas horas de oração mental por dia. A primeira de manhã, pelas cinco ou seis horas, durante o Verão ou o Inverno, respectivamente, seguindo-se após o primeiro momento de oração mental “as quatro Horas do Officio *Divino*, e Canonico”⁵². A segunda ocasião de oração individual deveria decorrer entre as cinco e as seis da tarde. Dispensadas de cumprir este horário estavam as religiosas que nesse momento estivessem a desempenhar cargos relacionados com a gestão, embora devessem dedicar o tempo prescrito noutra momento do dia, quando as suas tarefas o permitissem. Conjugavam-se, deste modo, as obrigações devocionais com as tarefas que o quotidiano claustral exigia.

Não obstante a preocupação relativamente ao cumprimento deste preceito, D. Rodrigo de Moura Teles, autor destas *Constituições*, alertava a comunidade para o facto de a “Oração quanto he mais excellente, tanto he mais sugeito a enganar, e illusões, principalmente em mulheres”⁵³, pelo que todos os elementos do convento deveriam denunciar aos prelados ou visitantes qualquer situação “particular, que em alguma houver de revelações, visões, extazes, e arrebatamentos, ou de outra maneira fora dos caminhos communs”⁵⁴.

⁴⁹ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 83. No arcebispado de Braga, D. José de Bragança foi um dos impulsionadores desta modalidade devocional. Confira-se TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, inquisidores e teólogos...*, p. 156-159.

⁵⁰ O livro era visto como um elemento de devoção e de formação moral, daí que a sua leitura auxiliasse a oração individual. Consulte-se ALGRANTI, Leila Mezan – *Livros de devoção, actos de censura...*, p. 55.

⁵¹ *CONSTITUIÇOENS...*, p. 84.

⁵² *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 22.

⁵³ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 22.

⁵⁴ *CONSTITUIÇÕES que devem observar...*, p. 22.

Assim, se a oração mental era entendida como um veículo privilegiado de elevação espiritual, era também motivo de preocupação relativamente à ocorrência de falsas virtudes que podiam ser reveladas pelos êxtases e visões tão comuns no contexto da espiritualidade barroca. Esta ambiguidade terá estado no centro das preocupações do referido arcebispo, uma vez que favoreciam a comunidade para a ocorrência de tais fenómenos⁵⁵.

A oração mental, favorecida no interior dos conventos, permitiu que o sujeito se apossasse de si, favorecendo, desse modo, os êxtases e as visões. Abria-se, assim, espaço à contemplação passiva dos sujeitos, atingindo a sua maior expressão com o movimento quietista que teve em Miguel de Molinos o seu maior teórico⁵⁶.

2- As festas religiosas

A par da oração, vocal ou mental, individual ou colectiva, as festas constituíam outro momento em que a devoção se manifestava no interior dos claustros⁵⁷. A sua ocorrência abrilhantava o culto dos santos que a comunidade de uma forma mais próxima venerava, fortalecendo os laços entre os crentes e as entidades divinas que se pretendiam honrar. Constituíam-se como um momento aglutinador dos fiéis⁵⁸, proporcionando ocasiões de fervor espiritual⁵⁹. Era, ainda, uma forma de manifestar a sua religiosidade e espiritualidade, na medida em que privilegiavam o culto de determinados santos em detrimento de outros, naturalmente

⁵⁵ A prevalência que a oração mental foi ganhando após o Concílio de Trento provocou a desconfiança entre certos espíritos da Igreja, chegando alguns a suspeitar que esse mecanismo favorecia as manifestações de molinismo. Consulte-se MARQUES, João Francisco – Oração e devoções..., p. 603.

⁵⁶ Leia-se para esta matéria GONÇALVES, Margareth de Almeida – *Império da fé...*, p. 85 e 144.

⁵⁷ O espaço sagrado era o local ideal para prestar culto a Deus, sendo as festas uma das expressões desse culto. MILEHIRO, Maria Manuela de Campos – A festa barroca e a arte efémera. *Cadernos do Noroeste*, Série História. N.º 3:1-2 (2003). 29.

⁵⁸ Leia-se a este propósito ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *A Misericórdia de Monção: fronteira, guerras e caridade (1561-1810)*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Monção, 2008. p. 119.

⁵⁹ Confira-se para esta matéria TORRES SÁNCHEZ, Concha – *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII...*, p. 169.

aqueles que mais se aproximavam do ideal de vida que procuravam seguir, bem como o espírito da *Regra* que professavam. Eram, ainda, a expressão do crescimento económico da instituição⁶⁰ e uma forma desta se implantar no seio de uma sociedade que, naturalmente, partilhava do fervor devocional empreendido⁶¹.

Tabela 1- Festas celebradas no convento dos Remédios na segunda metade do século XVIII

S. Sebastião	S. Francisco
S. Lourenço	Senhora do Rosário
Páscoa (Quaresma)	Todos os Santos e Fiéis de Deus
Festa da Ascensão	Nossa Senhora da Graça
Espírito Santo	Nossa Senhora da Conceição
Santo António	Natal (Advento)
Santa Isabel	S. João Evangelista
Senhora da Abadia	Santa Cruz
Nossa Senhora da Assunção	Santíssima Trindade
Degolação de S. João Batista	Nossa Senhora da Misericórdia

Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, F- 220 e F- 484- *Livro das Obras, Demandas, Sacristia, Igrejas, do Comestível, Enfermaria e mais gastos*.

Como se depreende pela observação da tabela 1, as religiosas do convento dos Remédios celebravam inúmeras festas ao longo do ano⁶² que, juntando-se às celebrações relativas às entradas de noviças, das profissões e das eleições das abadessas, permitem perceber um

⁶⁰ MORAES, Juliana – *Viver em penitência...*, p. 237.

⁶¹ A festa foi largamente potenciada pela cultura do barroco, sendo utilizada, inclusive, pela coroa como forma de centralização do Estado. Leia-se a este propósito ALVES, Joaquim Ferreira – A festa barroca no Porto ao serviço da família real na segunda metade do século XVIII. Subsídios para o seu estudo. *Revista da Faculdade de Letras, História*. N.º 2 (1988). 10.

⁶² No convento de Santa Clara do Porto as festividades eram mais numerosas, totalizando-se 33 momentos festivos no século XVIII. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 206-207.

quotidiano marcado pelos momentos festivos que, necessariamente, interrompiam a monotonia da clausura⁶³, constituindo ocasiões de alívio e de fuga à ritualização do seu quotidiano⁶⁴.

Tabela 2- Festas celebradas no convento da Conceição no século XVIII

Corpo de Deus	S. João Evangelista
S. Bento	Santíssima Trindade
Santa Teresa	Santíssimo Sacramento
Nossa Senhora da Conceição	

Fonte: CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo Plantado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Cidade de Braga*. Lisboa: Oficina de Manoel Coelho Amado, 1766.

Comparativamente com o número de festas conhecidas para o convento dos Remédios, as religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição teriam, aparentemente, um calendário festivo bem mais reduzido. Não obstante, a elaboração desta tabela só foi possível através da referência a alguns elementos que nos permitiram ter conhecimento de certas festividades tendo, no entanto, consciência de que se encontra incompleta. Nas iniciativas mencionadas não figuram,

⁶³ No Porto, no século XVIII, as igrejas dos conventos eram um dos principais espaços fechados da festa, pelo que a sua ocorrência deveria ser assaz frequente. Consulte-se ALVES, Joaquim Alves Ferreira – *A festa barroca no Porto...* p. 34.

⁶⁴ Segundo Manuela Milheiro, a festa também era um mecanismo de escape das frustrações de que a sociedade barroca era portadora, bem como um momento de alívio das difíceis condições de vida das populações. Ao mesmo tempo, constituía uma oportunidade para reunir as pessoas em torno de valores que se queriam propagar, fossem políticos ou religiosos. A festa foi ainda uma arma utilizada pela Igreja que, através do poder e do espectáculo, procurava combater as ideias protestantes que se propagaram a partir do século XVI. Consulte-se MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *Braga: a cidade e a festa...*, p. 69 e 84. Para Ivone da Paz Soares as festas eram ainda momentos em que as almas se libertavam das culpas que manchavam a sua conduta. SOARES, Ivone da Paz – *Repiques festivos de lazer e pecado*. In *HOMENS E MULHERES: UM CAMINHO COMUM*. Porto: APIHM, 2006. p. 215. As festas que ocorriam nos claustros conventuais, podiam ainda ser momentos em que as religiosas se dedicavam ao fabrico dos mais variados doces, pelo que a sua ocorrência permitia a inclusão de actividades no seu quotidiano que noutras épocas do ano deveriam estar arredadas das suas ocupações. FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto...*, p. 206.

por exemplo, as festividades relativas ao Natal e à Páscoa, solenidades que faziam parte do calendário festivo de todas as comunidades religiosas. Por essa razão, não podemos afirmar com segurança que o quotidiano deste convento era menos festivo do que o observado para o convento dos Remédios.

Relativamente ao convento da Penha de França apenas registámos a ocorrência de duas festividades: uma relativa à comemoração em honra de S. Bento e outra em memória de Nossa Senhora da Conceição. No que concerne a esta última, a comunidade procurava “proceder a solenidade do seu dia com novena publica com o senhor exposto no altar; ou sobre o sacrário; e da mesma sorte a do senhor Sam Joze no seu Patrocineo de que rezão sobre Paschoa, e também nas calendas, e todas as oras do coro ter luzes no altar-mor”⁶⁵.

Honrava-se, desta forma, a família celestial através da exposição do Senhor e de S. José, cujas devoções se evocavam no momento em que se honrava a memória de Nossa Senhora. Simultaneamente, envolvia-se a comunidade civil na festividade, através de novena pública, cuja participação era agraciada com quarenta dias de indulgências⁶⁶. Também para este cenóbio pensamos existir outros momentos comemorativos, todavia, a inexistência de documentação impossibilita-nos de os conhecer.

Nas três instituições consideradas constatámos a devoção a Nossa Senhora da Conceição através da celebração de actos festivos. No convento de Nossa Senhora da Conceição esta devoção assumia uma maior importância, a avaliar pela frequência das procissões em sua honra, “porque fazendo-se todos os mezes huma Processão, em que as Religiosas levão velas acezas”⁶⁷.

A crença do papel de Maria no auxílio ao julgamento final, como principal mediadora entre os crentes e Deus, fez proliferar o seu culto⁶⁸. Estas devoções seguem a temática devocional dos

⁶⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F-128, doc. 818, não paginado.

⁶⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F-128, doc. 818, não paginado.

⁶⁷ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 146.

⁶⁸ Confira-se MORAES, Juliana – *Viver em penitência...*, p. 237.

A propósito da origem e da expansão do culto mariano leia-se OLIVEIRA, Isabel Simões de – *Festividades marianas: o culto na zona centro no século XVIII. Alguns subsídios*. In A FESTA. VIII CONGRESSO INTERNACIONAL - *Actas*. Lisboa: Universitária Editora, 1992. p.469.

Depois de Jesus, Nossa Senhora era a intercessora privilegiada entre os homens e Deus. Leia-se para este assunto MARQUES, João Francisco – *Oração e devoções...*, p. 625, 631 e 637.

claustros cujas visões e experiências místicas eram protagonizadas pelas religiosas em que a Virgem assumia grande centralidade nessas experiências, convertendo-se em características da espiritualidade monacal. Visões que foram potenciadas pela Igreja, ao fomentar o seguimento dos modelos de vida de santos⁶⁹. Outras instituições tinham a veneração de Nossa Senhora no centro do seu calendário festivo, tal como acontecia, por exemplo, com as misericórdias⁷⁰.

A par destas festividades, as religiosas responderam afirmativamente às devoções que o Concílio de Trento reafirmou e procurou expandir, como a Nossa Senhora do Rosário, Santíssima Trindade, Santíssimo Sacramento e Corpo de Deus, assumindo-se como fiéis devotas, relativamente à reprodução dos comportamentos devocionais promovidos pela Igreja. Neste particular, as confrarias erectas nestas comunidades e as festas desenvolvidas potenciaram essas devoções⁷¹.

As informações sobre as ocasiões festivas não são abundantes, pelo que não nos é permitido conhecer com exactidão os contornos que os mesmos conheciam. Porém, os róis de despesas, particularmente os da comunidade dos Remédios, permitem-nos identificar os santos de devoção das religiosas, bem como algumas particularidades que caracterizavam aqueles momentos. Encontram-se ainda referenciados nos estatutos da confraria de Nossa Senhora da Graça, instituída neste mesmo cenóbio em 1697, pelo que iniciaremos esta temática pela análise dos dados neles constantes, tentando traçar um quadro geral dos momentos festivos através do recurso às informações que as relações das despesas nos fornecem.

O segundo capítulo dos referidos estatutos, aprovados em 1703, apenas refere que a festa de Nossa Senhora da Graça tinha missa cantada e sermão⁷². A reforma dos mesmos, em 1756, pormenorizou um pouco mais o modo como a festa se deveria desenrolar⁷³.

⁶⁹ Consulte-se LORETO LÓPEZ, Rosalva - *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. México: Colegio de México, Centro de Estudios, 2000. p. 265 e 272.

⁷⁰ Leia-se PEREIRA, Maria das Dores de Sousa – *Entre Ricos e Pobres: A actuação da Santa Casa da Misericórdia de Ponte da Barca (1630-1800)*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Ponte da Barca, 2005. p. 205.

⁷¹ A devoção ao santo patrono das confrarias era uma das finalidades destas irmandades, bem como a respectiva festa que proporcionava aquilo que Pedro Penteadado designou por processos de integração e coesão. PENTADO, Pedro – *Confrarias*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, p. 459-460.

⁷² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

“[...] o dia em que se ha de celebrar a festa de Nossa Senhora da Graça será sempre em a segunda oitava da Paschoa conforme o costume que tem esta confradia em o qual dia se celebra a mesma festa asseando-se a Igreja e se fara com vesporas com o senhor exposto, e no dia da manham Missa Cantada, que sera aplicada pelos confrades vivos e defunctos, e de tarde segundas vesporas com sermão e no fim se fara procissão ao redor do campo com o sanctissimo com a mayor solemnidade que puder ser”⁷⁴.

Como se constata, a festa iniciava-se na véspera e era seguida de ofícios divinos⁷⁵ no dia da comemoração onde se integravam o sermão e a procissão, pelo que, como seria esperável, a oração ocupava a centralidade deste momento, através da qual se procurava interceder não só pelos vivos, mas também pelos defuntos⁷⁶.

As procissões assumiam, regra geral, lugar de destaque. Na festa da Senhora da Agonia, promovida pela confraria do mesmo nome, realizada no terceiro domingo de Outubro⁷⁷, também havia lugar a uma procissão “ao redor do campo com seu andor de Nossa Senhora da Piedade”, cujos custos estavam a cargo dos juizes da confraria⁷⁸.

A propósito da importância das missas em contexto festivo leia-se MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *A festa barroca e a arte efémera...*, p. 30.

⁷³ Sobre as devoções e as festas desenvolvidas pelas confrarias bracarense leia-se CAPELA, José Viriato – *As freguesias do Distrito de Braga na Memórias Paroquiais de 1758. A construção do imaginário minhoto setecentista*. Braga: Mestrado de História das Instituições e Cultura Moderna e Contemporânea, 2003. p. 594-595.

⁷⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

⁷⁵ A missa assumia uma grande centralidade na comemoração dos diversos momentos festivos, fossem religiosos ou civis. Leia-se a este propósito MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *Braga: a cidade e a festa...*, p. 330.

⁷⁶ Procedimentos idênticos foram detectados nas festas celebradas pela Santa Casa da Misericórdia de Monção. Leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *A Misericórdia de Monção...*, p. 120-121.

Mesmo no seio das festas civis os momentos devocionais assumiam uma grande centralidade. Confira-se MARQUES, João Francisco – *Festa barroca: as celebrações do Colégio das Artes na aclamação de D. João IV*. I CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO – *Actas*. vol. 1. Porto: Reitoria da Universidade do Porto / Governo Civil do Porto, 1991. p. 529-530.

⁷⁷ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 36, fl. 11.

⁷⁸ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 33, fl. 51v.

Através destas manifestações exteriores de culto e de devoção, celebrava-se o nome de Cristo, da Virgem e dos Santos, constituindo um modo através do qual se rogava por alguma graça divina ou se agradecia determinado favor celestial, sendo ainda um meio de penitência⁷⁹. Era a via através da qual se homenageava Deus e se promovia a sua exaltação, sendo ainda um mecanismo de obtenção de indulgências⁸⁰. Também auxiliavam a expressão do culto que se queria empreender, constituindo um mecanismo importante de difusão de ideais cristãos, que modelava os comportamentos dos fiéis⁸¹.

Este compromisso que mediava as forças divinas, com vista à obtenção de graças, justificava-se, antes de mais, pelo facto de se tratar de uma festa religiosa enquadrada numa confraria, cuja razão da sua existência se explica, em parte, pelo fim salvífico que os crentes procuravam na sua acção.

O lugar cimeiro ocupado pela sermonária evidencia-se nos róis de despesas. Invariavelmente, os gastos com os sermões figuram em todas as festas que tinham lugar no claustro, particularmente na semana santa⁸². Esta festividade, que decorria durante vários dias, e que era o culminar da Quaresma, período em que os sermões eram igualmente frequentes, proporcionava momentos de grande retórica em torno da palavra de Deus. O momento ganhava destaque não apenas através da frequência dos sermões que tinham lugar desde a quinta-feira santa, mas também através do número de clérigos envolvidos⁸³. Em 1768, no convento de Nossa Senhora dos Remédios, estiveram presentes dezasseis padres nas cerimónias da sexta-feira santa, oito no

⁷⁹ Consulte-se MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – Subsídios para o estudo da festa barroca. A festa fúnebre. *Cadernos do Noroeste*. N.º 4:6-7 (1991). 369.

⁸⁰ Em matéria de procissões leia-se GOUVEIA, António Camões – Procissões. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, p. 67-68.

⁸¹ Leia-se TEDIM, José Manuel – A procissão das procissões. A festa do corpo de Deus. In *A arte efémera em Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 218-223.

⁸² A propósito da importância da sermonária no período da Quaresma confira-se MARQUES, João Francisco – A palavra e o livro. AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal...*, vol. 2. p. 403.

⁸³ A semana santa era igualmente um momento de grande importância no contexto das festividades celebradas pelas misericórdias. Leia-se a este propósito ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *A Misericórdia de Monção...*, p. 123, 126-127.

sábado e doze no domingo⁸⁴. No ano seguinte, estiveram envolvidos dezoito padres na sexta-feira santa, dez no sábado e doze no domingo⁸⁵. Como se constata, a presença dos clérigos foi sempre superior na sexta-feira, por se comemorar a morte de Cristo. Este momento significava a salvação da Humanidade, em prole de quem Cristo foi crucificado.

A piedade prevalecente no Portugal barroco fez da sermonária um elemento pedagógico em que os fiéis eram exortados através da palavra. A eloquência potenciava a transmissão de uma mensagem à qual se associavam os gestos⁸⁶. A persuasão da palavra através do recurso a exemplos morais edificantes procurava despertar no público reacções de comoção e de terror conforme a finalidade da prédica, de modo a orientar o crente na reforma dos seus costumes⁸⁷.

A Páscoa envolvia as religiosas num cerimonial aparentemente mais complexo, a avaliar pelos gastos que nessa época se faziam. Seriam estes necessários pela ritualização dos actos que assumiam maior frequência e significado?

Além da despesa com os párcos, os capelães e os sacristães, as religiosas despendiam outras somas com a “sera do sepulcro e na serpentina”, bem como na reforma “dos brandoens”⁸⁸ e a compra do “círio Paschoal”⁸⁹. A luz, sinónimo da salvação e da vitória sobre as trevas, era ainda a negação da morte, revelando a presença divina. O círio Pascal representava a ressurreição de Cristo⁹⁰. Este facto justifica a disponibilização de importantes somas monetárias com a cera.

⁸⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 220, fl.15v.

⁸⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 220, fl. 20.

⁸⁶ Consulte-se REIS, Maria de Fátima – A parenética scalabítana: piedade e estética barroca. In II CONGRESO INTERNACIONAL DO BARROCO – *Actas*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2001. p. 513.

⁸⁷ Leia-se a este propósito SANTOS, Eugénio dos – Missões populares e festa barroca: um aspecto da sensibilidade colectiva. I CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO..., p. 645.

⁸⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 220, fl. 20.

⁸⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F-219, fl. 16v.

⁹⁰ Consulte-se para esta matéria MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *Braga: a cidade e a festa...*, p. 338.

Custear as despesas relacionadas com a iluminação do templo significava, portanto, outro mecanismo de promover o culto de determinada entidade que se pretendia venerar, aliviando os gastos a suportar pelos promotores das festas. Em 1756, a propósito da celebração da festa de Nossa Senhora da Piedade, promovida pela confraria do mesmo nome, erecta no convento de Nossa Senhora da Penha de França, “apareceu hua devota que quer concorer com o gasto da sera da tribuna para cima fazendo o lugar da prioreza e assim se detriminou que a confraria dese a sera do arco para baixo e altares corlaterais”⁹¹. Desta forma, a Mesa, responsável por prover o templo da cera necessária, viu-se desobrigada desse compromisso, tendo-se decidido que nesse ano custearia um andor que figuraria na procissão do dia da festa⁹².

A associação dos fiéis a estes momentos festivos, quando revestida de contributos monetários, permitia abrilhantar estes actos de manifestação do culto, imprimindo-se um maior empenho relativamente à devoção.

A própria Mesa da confraria esperava o contributo de elementos exteriores para solenizar os momentos festivos, como se comprova pelo termo de uma sessão realizada a seis de Outubro de 1769. Este órgão assumiu que a festa de devia fazer “com toda a solenidade na forma nos mões annos, e avendo andor, e fazendo-se arco cazo aparesa quem empreste para elle algumas sedas”⁹³. De facto, a Mesa assumiu que o tal arco apenas se construiria se obtivessem o patrocínio do mesmo tendo, no entanto, a consciência de que a sua construção contribuía para emprestar uma maior solenidade à ocasião⁹⁴.

A inexistência de contributos adicionais e os momentos de dificuldades financeiras faziam retrain o esplendor das festividades. Em 1775, na sequência de um desvio de dinheiro no valor de 354.373 réis, a confraria tomou várias disposições com vista à diminuição das suas despesas. Além da redução do número de missas rezadas em honra dos irmãos defuntos, as festas

⁹¹ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 33, fl. 70.

⁹² ACG, *Livro de termos da Mesa*, n.º 33, fl. 70.

⁹³ ACG, *Livro de termos da Mesa*, n.º 36, fl. 59.

⁹⁴ Segundo Marta Lobo, todo o aparato decorativo e a encenação feita nas igrejas pretendia apresentar uma Igreja forte e unificadora, aumentando a eficácia da mensagem que se queria fazer passar. ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – As manifestações de rua das misericórdias portuguesas em contexto barroco. *Hispania Sacra*. N.º 62:125 (2010). 105.

perderam algum do brilho que, entretanto, tinham conhecido. A realização do sermão manteve-se, bem como toda a iluminação, embora fosse decidido abandonar “as luminárias que os mordomos punhão de tochas na véspera da festividade”⁹⁵. Estas foram substituídas por uma iluminação à base de sebo.

A solenidade que as religiosas queriam imprimir à festa levava-as, em determinados momentos, a expor certas imagens associadas ao culto em questão, de modo a reverenciarem a entidade divina, no quadro da liturgia barroca, cuja centralidade da solenização ocupava um destaque central⁹⁶. Assim parece ter ocorrido no convento da Penha de França, em data por nós desconhecida, tendo-se solicitado ao arcebispo bracarense autorização para expor “o Senhor na quinta feira mayor com veneraçam costumada”⁹⁷.

Não obstante o carácter devocional das festividades, os estatutos da confraria de Nossa Senhora da Graça referem-se ao cuidado a ter com o aspecto da igreja, embora não especifiquem em que moldes. O arranjo do templo procurava dignificar o acto em si o qual se deveria revestir de toda a solenidade possível⁹⁸. Não se trata apenas, portanto, de um conjunto de actos religiosos sucessivos, sendo o seu desenrolar abrilhantado com os cuidados decorativos que as religiosas tinham nesses momentos⁹⁹. Como ficou patente no capítulo anterior, os visitantes alertaram algumas vezes para o facto de se danificarem as paredes da igreja no momento das festas, altura em que as freiras faziam determinados enfeites, levando à necessidade de perfurar o edifício,

⁹⁵ ACG, *Livro de termos da Mesa*, n.º 36, fls. 105v.-106.

⁹⁶ Consulte-se a este propósito ENES, Maria Fernanda – As confrarias do Santíssimo e das Almas no âmbito da cultura barroca (um caso da diocese de Angra). I CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO..., p. 282.

⁹⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F-128, doc. 809, não paginado.

⁹⁸ No convento da Encarnação de Madrid as religiosas possuíam um hábito diferente para as ocasiões festivas, pelo que o cuidado com a sua apresentação nesses momentos também pretendia contribuir para dignificar o culto em apreço. SÁNCHEZ HERNANDEZ, M. Leticia – *El monasterio de la Encarnacion de Madrid...*, p. 130.

⁹⁹ À semelhança do que ocorria na sociedade civil em que o cuidado material tido nos momentos festivos fazia parte do comportamento em que a teatralidade faustosa procurava valorizar o capital simbólico da instituição, também os conventos terão agido nesse sentido, não descurando um dos mecanismos que a cultura do barroco possibilitou como forma de afirmação no seio de uma sociedade em que os sentimentos eram fortemente conduzidos pela espectacularidade das manifestações festivas. A propósito desta temática no contexto da vida institucional desenvolvida pelas misericórdias leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *A Misericórdia de Monção...*, p. 133.

causando danos na sua conservação. Nessas alturas, inclusive, fazia-se sentir a presença de armadores no interior dos claustros, o que deixa adivinhar o empenho e o zelo no que respeita ao aparato figurativo em torno das devoções. Assim parece ter ocorrido nos claustros do convento de Nossa Senhora da Conceição que na sequência da realização da festa do Sacramento, em 1718, a abadessa se queixou ao arcebispo bracarense do procedimento do armador, João Correia, por este ter sido insolente com as religiosas¹⁰⁰.

Um exemplo significativo destas práticas está plasmado na indicação relativa à colocação das cortinas da igreja do convento de Nossa Senhora dos Remédios aquando da festa de S. Francisco, em 1765, sendo novamente postas no ano seguinte por ocasião do Natal¹⁰¹.

As festas seriam oportunidades de remodelação material do espaço sagrado, como forma de dignificar a entidade em apreço, feita não só através da oração, mas também do embelezamento do espaço envolvente¹⁰². Também a festa do Natal era abrilhantada com presépios no coro, pois em 1765 a comunidade gastou 700 réis para “o alugel dos galoens que servirão para compor o prezepio do coro em o Natal”¹⁰³. As obras empreendidas e os arranjos direccionados para determinados santos deixam transparecer o cuidado material que estas devoções originavam¹⁰⁴. Numa relação das despesas que o convento de Nossa Senhora da Conceição fez, em data por nós desconhecida, é possível constatar que se mandaram fazer dois anjos de madeira que

¹⁰⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Igrejas*, F- 118, doc. 1029, não paginado.

¹⁰¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, fls.13v.-14.

¹⁰² A propósito do aparato visual em contextos festivos leia-se PEREIRA, Maria das Dores de Sousa – *Entre Ricos e Pobres...*, p. 206.

Sobre o estímulo das devoções através da arte barroca veja-se DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho – Os Beneditinos, Tibães e o Barroco. Entre o esplendor da arte e a emoção religiosa. In II CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO..., p. 302-303.

¹⁰³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, fl. 10v.

¹⁰⁴ Nestas ocasiões tinha-se especial atenção, por exemplo, à qualidade dos panos que serviam para decorar o interior das igrejas. Veja-se para este assunto ABREU, Laurinda – Confrarias e irmandades: a santificação do quotidiano. In A FESTA..., vol. 2. p. 435.

empunhavam castiçais de bronze. Também se adquiriram “ornamentos de ceda de ouro que se comprarão vinte e dous cobados”¹⁰⁵.

O brilhantismo das festas, através da construção de um espaço cénico em que o brilho e a cor das alfaias litúrgicas e dos demais elementos decorativos detinham uma centralidade importante, procurava envolver os fiéis num momento de admiração pelo sagrado¹⁰⁶.

Embora os estatutos não refiram, sabemos, no entanto, que, por vezes, as festas eram abrilhantadas com música e com luminárias. Assim terá decorrido, por exemplo, na festa de Nossa Senhora da Conceição, em 1765, altura em que a comunidade despendeu 480 réis para “o tambor e clarim”¹⁰⁷. Referências que são recorrentes nos róis de despesas do convento de Nossa Senhora dos Remédios, pelo que consideramos que seriam momentos de alegria e de grande solenidade.

Desde a Idade Média que a música auxiliava o louvor a Deus durante os actos litúrgicos, merecendo especial atenção por parte dos eclesiásticos que, dessa forma, solenizavam o culto divino e, ao mesmo tempo, orientavam os sentidos dos fiéis¹⁰⁸. Nos conventos, existiam sempre religiosas capazes de executarem ao mais diversos instrumentos¹⁰⁹. No século XVIII, a música continuava a auxiliar a devoção a Deus e pretendia comover os espectadores dos actos cénicos, causando admiração e fascínio¹¹⁰.

A par da música, também as representações teatrais solenizavam as celebrações religiosas¹¹¹. Embora não tenhamos referências à sua concretização em momentos festivos, sabemos que as religiosas, não raras vezes, o faziam, como ficou patente aquando da análise das visitas e devassas no capítulo anterior, pelo que supomos que esses momentos eram protagonizados nas

¹⁰⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Igrejas*, F- 118, doc. 1023, não paginado.

¹⁰⁶ A propósito do papel dos elementos decorativos nas festas leia-se MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *Braga: a cidade e a festa...*, p. 85.

¹⁰⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, fl.10.

¹⁰⁸ Leia-se para este assunto MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *Braga: a cidade e a festa...*, p. 85.

¹⁰⁹ A propósito do papel da música na liturgia leia-se MARQUES, João Francisco – *As formas e os sentidos...*, p. 449, 488 e 497.

¹¹⁰ Confira-se MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *Braga: a cidade e a festa...*, p. 76.

¹¹¹ Leia-se a este propósito MARQUES, João Francisco – *As formas e os sentidos...*, p. 450.

ocasiões festivas, dando brilho às devoções de que eram seguidoras, embora a hierarquia eclesiástica tivesse afastado essas representações dos espaços sagrados¹¹².

Menos recorrentes, mas igualmente constantes, são as referências aos gastos com luminárias¹¹³, como ocorreu em 1769 na festa de S. Francisco¹¹⁴, realizada no convento dos Remédios. Revestidas da sacralidade que a ocasião exigia, as religiosas não terão, no entanto, renunciado aos elementos profanos que as festividades envolviam, quer nos momentos de devoção festiva, quer aquando da eleição das abadessas, alturas em que se registam, novamente, gastos com iluminações¹¹⁵. No entanto, a Igreja procurou em diversos momentos depurar estas manifestações religiosas de todas as marcas profanas¹¹⁶.

Também a festa de S. Sebastião, que tinha lugar no mesmo convento, se desenrolava, sobretudo, em tornos dos ofícios divinos:

“[...] vesporas cantadas pellas Religiozas, e capituladas pello Padre Cappellam com dois Acolitos, e sermão á Missa cantada de dois Acolitos, ao Padre Capellam por vesporas, e Missa se lhe dará duzentos e quarenta, e aos Acolitos cento e vinte a cada hum e não se dará nada ao Sachristão, e ás Muzicas que cantão por devoção, e parecendo ás senhoras Religiozas do governo futuro pessão pellos dormitórios, para o rolo que costuma arder no Altar a todas as Missas do anno [...]”¹¹⁷.

¹¹² A propósito do papel do teatro nos momentos festivos leia-se MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *Braga: a cidade e a festa...*, p. 358-363.

¹¹³ As luminárias representavam a alegria, lembravam a presença sagrada e eram o símbolo da oração. Confira-se MILHEIRO, Maria Manuela de Campos – *Braga: a cidade e a festa...*, p. 453.

¹¹⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F-220, fl. 21v.

¹¹⁵ Nas eleições realizadas no convento dos Remédios, em 1767, usaram-se luminárias para comemorar a ocasião, bem como “Tambores e charamelas e clarins”. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras*, F- 219, fl. 38. Os conventos participavam, por vezes, nas festas públicas através do uso de luminárias durante a noite, cumprindo um código de comportamento instituído que procurava reunir as diversas instituições da cidade em determinados momentos festivos, nomeadamente aqueles que eram feitos por ordem da coroa. Consulte-se TEDIM, José Manuel – *A festa e a cidade no Portugal Barroco*. In II CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO..., p. 320.

¹¹⁶ Leia-se GOMES, Maria Eugénia Reis – *Contributos para o estudo da festa em Lisboa no Antigo Regime*. Lisboa: Instituto Português de Ensino à Distancia, 1985. p. 19.

¹¹⁷ ADB, Fundo do Convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro de Memórias*, F- 482, fl. 14v.

Como podemos constatar, a festa envolvia várias pessoas e somas monetárias consideráveis. Além da presença e do envolvimento da comunidade, de quem apenas se contava com a contribuição, juntavam-se os padres e os acólitos a quem se pagava os serviços prestados. A comunidade era, portanto, o suporte financeiro destes momentos festivos, contando-se para o efeito com a generosidade de cada religiosa, aquando da realização dos peditórios. Este facto deixa transparecer a ideia de que as freiras possuíam meios financeiros próprios nas suas celas, pois só assim poderiam contribuir. A par das religiosas enquanto promotoras destas festividades, podemos acrescentar as diversas confrarias erectas nos claustros, através das quais os laicos pertencentes ao seu corpo de irmãos colaboravam igualmente para promover e abrilhantar esses momentos.

O desprendimento desses meios materiais seria, naturalmente, encarado como uma obra a favor da sua salvação, pois não só se livravam desses bens considerados corruptores da alma, como contribuíam para a veneração de um santo cuja intercessão divina lhes poderia valer a obtenção de determinadas benesses espirituais. Aliás, a instituição das festas nos conventos parece ser um acto individual, pelo que o móbil de tal decisão seria, necessariamente, contribuir para estreitar os laços devocionais entre as religiosas e a entidade protectora. Esta percepção resulta do facto de até 1796 a festa de Nossa Senhora da Graça ser da responsabilidade de uma religiosa em particular que, após a sua morte, passou para a responsabilidade do convento, na pessoa da abadessa. Assim, o dinheiro possuído pela administradora da referida solenidade passou a integrar o espólio financeiro da comunidade¹¹⁸. Já em 1678 a festa da degolação de S. João Batista era custeada por Isabel de S. João e Antónia de S. José, deixando 33.000 réis ao convento aquando das suas mortes para que a instituição desse continuidade aos festejos¹¹⁹. Outros exemplos semelhantes poderiam ser aqui expostos, sendo, no entanto, analisados numa outra vertente, aquando do estudo da assistência à alma.

Pensamos que estas transacções estavam associadas ao desejo que existia sobre a continuidade da festa. Com a sua passagem para a responsabilidade da instituição, procurava-se

¹¹⁸ Referimo-nos a 30.000 réis. ADB, Fundo do Convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro de Memórias*, F- 482, fl. 14.

¹¹⁹ ADB, Fundo do Convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro das Capelas e Obrigações de Missas*, F-133, fl. 12v.

que esta se mantivesse e, se possível, fosse melhorada. Abriu-se ainda a possibilidade de poder ser custeada por qualquer “pessoa particular que quizer fazer alguma despeza, ou dar alguma couza”¹²⁰, disposição que parece ser uma tentativa de alívio dessa responsabilidade da parte da comunidade.

À semelhança do que se passava na sociedade civil, as festas eram constantes e tinham como elemento central os momentos de devoção e de exteriorização da fé, no seguimento da prática da presença física que a Igreja vinha marcando, impregnando as consciências dos fiéis das suas normas morais e religiosas¹²¹.

2.1- As devoções particulares

Como afirmámos anteriormente, a instituição de certas festas parece resultar das devoções individuais que as religiosas possuíam, sendo que nem sempre essas manifestações espirituais se materializavam em actos solenes. Não obstante, o culto e o apego a determinado santo acompanhava as religiosas ao longo do seu percurso claustral. Em alguns casos é possível verificar que estas devoções nasceram ainda durante a sua permanência em casa de seus pais, acompanhando as freiras ao longo da sua vida.

Jerónima de S. Bento, religiosa professa do convento de Nossa Senhora da Conceição, “assim que soube escrever as primeiras letras, se applicou logo a compor cantigas ao Minino Jesus, e a alguns Santos”¹²². Mónica de Santo Agostinho tornou pública a mesma devoção através dos “colloquios ao Minino Jesus, e cantandolhe letras affectuosas, com os sentidos arrebatados, e toda elevada em Deos”¹²³. Embora não haja notícia relativamente à continuação deste culto na clausura por parte das religiosas mencionadas, o mesmo não se verificou com a devoção ao Menino Jesus que Teresa Jesus, religiosa do mesmo convento, era portadora. Desde criança que

¹²⁰ ADB, Fundo do Convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro das Capelas e Obrigações de Missas*, F-133, fl. 14v.

¹²¹ Leia-se GOMES, Maria Eugénia Reis – *Contributos para o estudo da festa em Lisboa no Antigo Regime...*, p. 17.

¹²² CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 86.

¹²³ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 93.

tinha um oratório, em casa dos seus pais, onde O venerava. Essa devoção materializava-se, na época do Natal, através da construção de presépios¹²⁴, mas também através das “cantigas, que recitava em louvor do Minino Jesus, e dos Santos seus Advogados”¹²⁵. Esta devoção continuou no convento, sobretudo durante o seu noviciado, testemunhando outra religiosa que “toda a noite passava em oração de joelhos diante do Minino Jesus, e do Santo Crucifixo”¹²⁶. Em 1727, quando já se encontrava bastante doente, impossibilitada de andar, percorreu “na sua cadeirinha” os dormitórios do convento, recitando cantigas ao Menino Jesus.

Associado ao culto da Virgem e de S. José, o culto do Menino Jesus materializava a devoção à Sagrada Família. Esta devoção, ligada à liturgia do presépio, difundida a partir de Itália, auxiliou o exaltar do amor da criança que, os franciscanos em particular fomentaram. A sua expansão teve o apoio das comunidades religiosas femininas, sobretudo a partir da Reforma Católica¹²⁷.

A promoção do culto em honra de determinava divindade fazia-se no interior dos claustros numa tentativa de ganhar adeptos que permitissem a sua sacralização em moldes comunitários. Seria uma forma da sua instituidora ser encarada pela comunidade como a defensora de um determinado culto.

Outras devoções tiveram lugar naquele claustro, como a S. João Evangelista, ou da Santíssima Trindade. Em várias situações as religiosas procuravam incutir nas suas irmãs o apreço que sentiam por estas invocações. Maria Josefa de Jesus, devota da Santíssima Trindade, exclamando em determinado momento no seio da comunidade “Louvem á Santíssima Trindade, e á Virgem Maria todos os Santos, Anjos, Archanjos, Querubins, Serafins, o Ceo, e a terra: demlhe

¹²⁴ A construção de presépios começou em Greccio com São Francisco de Assis no Natal de 1223. Expandiu-se por alguns reinos europeus. Em Portugal, a natividade apareceu esculpida pela primeira vez nos finais do século XIII, num capitel do primitivo claustro de Celas, em Coimbra. As primeiras notícias relativas ao presépio são anteriores a 1537 e referem-se a um presépio do mosteiro feminino do Salvador, em Lisboa. Nessa mesma época assistiu-se a um crescente interesse por estas representações, nomeadamente no interior dos conventos. Leia-se COSTA, Manuela Pinto da – Presépios. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, p. 60-61.

¹²⁵ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 144.

¹²⁶ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 144.

¹²⁷ A propósito da expansão do culto do Menino Jesus e do papel dos conventos femininos neste movimento devocional leia-se MARQUES, João Francisco – *Oração e devoções...*, p. 616-618.

milhares de louvores, e roguemlhe por todas as criaturas, principalmente pela Peccadora”¹²⁸. Atitude semelhante tinha Rosa Maria de S. Jerónimo que, quando “commungava o fazia com tanta devoção, e lágrimas, que excitava as outras Religiosas a semelhantes efeitos”¹²⁹. A promoção do culto individual fazia-se, ainda, quando “as Noviças dizião a primeira lição no Coro, a prenda que lhes dava era hum registo do glorioso S. Joseph, encommendandolhes que fossem suas devotas”¹³⁰. A devoção a S. José era ainda promovida através das imagens que figuravam na sua cela junto das quais, naturalmente, recitava as suas orações.

O culto a S. José assumiu proporções mais significativas naquele claustro, extravasando os seus muros. Josefa Maria de Belém, materializando a sua devoção a este santo, mandava procurar pobres com esse nome a quem favorecia com esmolas¹³¹.

Outras devoções eram manifestadas pelas rezas frequentes mantidas ao longo da sua vida, tal como fazia Jerónima Francisca de Cristo que “até ao fim da sua vida rezou todos os dias quatro Rosarios, o de nossa Senhora, que todas devemos rezar, o do Santissimo Sacramento, o da Senhora da Boa Morte, e o do Santissimo Nome de Jesus”¹³². Rezas essas que, em alguns casos, se iniciaram ainda em criança, como ocorrera com Filipa Maria de Santo Inácio que desde os quatro anos rezava o terço a Nossa Senhora todos os dias de manhã no seu oratório¹³³.

Algumas das revelações relativamente às suas devoções individuais apenas eram proferidas na hora da morte, como aconteceu com Luísa Maria da Conceição, que no leito de morte divulgou ser devota da Santíssima Trindade¹³⁴, pois a comunidade apenas era conhecedora do seu especial apreço por Nossa Senhora.

As devoções individuais, associadas àquelas que a *Regra* e as *Constituições* prescreviam, desenhavam o quadro festivo e devocional das comunidades religiosas femininas, constituindo-se como o triunfo da Fé.

¹²⁸ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 99-100.

¹²⁹ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 128.

¹³⁰ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 128.

¹³¹ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 137.

¹³² CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 159.

¹³³ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 166.

¹³⁴ CÉU, Maria Benta do - *Jardim do Ceo...*, p. 117.

As festas alteravam, portanto, o quotidiano conventual e redefiniam as relações que entre os seus membros se desenhavam durante essas ocasiões, uma vez que se constituía como um momento de júbilo colectivo em torno de uma devoção¹³⁵.

Nestas ocasiões, o próprio edifício assumia feições diferentes, em virtude do embelezamento a que era sujeito, constituindo-se como um momento de quebra das rotinas diárias, sendo das poucas ocasiões permitidas em que as religiosas podiam prestar particular atenção aos aspectos materiais. No entender de Manuel Carlos Silva, a festa podia ser um elemento de legitimação de determinada ordem, mas também podia degenerar em momentos de ruptura com essa mesma ordem¹³⁶. A alteração das rotinas diárias poderia ser, portanto, uma brecha aproveitada pelos actores da festividade para vivenciarem momentos e experimentarem sentimentos que noutras situações lhes eram vedados.

Leila Algranti afirma que o envolvimento das religiosas no quotidiano claustral não lhes deveria proporcionar muito tempo para se dedicarem às suas devoções particulares¹³⁷. Talvez por essa razão, algumas freiras procurassem institucionalizar o culto a determinado santo da sua devoção, para que, dessa forma, pudessem continuar a venerar a divindade em apreço.

3- A organização da devoção em confrarias

O movimento confraternal no interior dos conventos femininos por nós estudado acompanhou de perto a dinâmica da sociedade em geral¹³⁸. Partilhando dos mesmos preceitos religiosos, de um

¹³⁵ Leia-se MILHEIRO, Maria Manuela – A arte e a festa. O sagrado, o lúdico e o efémero. *Cadernos do Noroeste*. N.º 9:2 (1996). 67 e 74.

¹³⁶ SILVA, Manuel Carlos – A festa: um ritual de nivelamento ou de diferenciação social? *Cadernos do Noroeste*. N.º 9:2 (1996). 87.

¹³⁷ As autoridades eclesiásticas também não viam com bons olhos as devoções particulares, pois temiam que degenerassem em excessos que proporcionassem exemplos místicos, podendo estes escapar ao seu controlo. Leia-se ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas...*, p. 282.

¹³⁸ A propósito do movimento confraternal dos conventos em Setúbal veja-se ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo. A Misericórdia de Setúbal na modernidade*. Viseu: Palimage Editores, 1999. p. 82-83. Sobre a realidade confraternal bracarense no século XVIII leia-se VIEIRA, Maria José de Azevedo Flores da Costa – *A Confraria do*

quadro mental semelhante em relação ao papel do Homem na Terra e dos mesmos receios perante a morte, cujo futuro se mostrava incerto, as religiosas procuraram difundir esse movimento com vista à obtenção de graças para os seus membros, mas também para a comunidade envolvente. Com esta acção fortaleciam-se os elos de solidariedade e de fraternidade cristã, através da invocação de determinadas devoções, as quais contribuíram para o fortalecimento da fé. Mecanismos de captação de indulgências, as confrarias eram um foco de atracção dos fiéis¹³⁹, na medida em que a busca pela salvação assentava na procura do perdão¹⁴⁰.

Estas redes de solidariedade procuravam ajudar o próximo, respondendo a um dos principais desígnios do Cristianismo, ao auxiliar o outro na supressão das suas necessidades. Aliviar o sofrimento dos outros correspondia, portanto, aos valores do amor ao próximo e da caridade. Se neste particular a assistência material nos parece mais consentânea com estes princípios, convém ressaltar que a assistência à alma é tão ou mais importante, porque do estado desta dependia a sua salvação ou determinava a sua condenação eterna.

Embora inicialmente o campo de actuação das confrarias fosse múltiplo, centrado sobretudo no auxílio material e espiritual, a instituição das misericórdias suplantou estes organismos, relegando várias destas instituições a partir de então, para a assistência à alma e a ajuda aos seus confrades¹⁴¹. Promoviam-se ainda a realização da festa do seu patrono, entre outras manifestações

Menino Deus e a Paróquia de Maximinos (1700-1850). População, Sociedade e Assistência. Braga: Universidade do Minho, 1994. p. 77-83. Dissertação de Mestrado policopiada.

Para o caso lisboeta consulte-se ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa. Atitudes e representações. 1700-1830.* Lisboa: Editorial notícias, 1997. p. 339.

¹³⁹ Leia-se SOARES, Franquelim Neiva – A Confraria do Santíssimo Sacramento de S. Miguel das Marinhas. *Cadernos do Noroeste, Série História.* N.º 3:1-2 (2003). 228.

¹⁴⁰ Sobre o movimento confraternal bracarense leia-se CAPELA, José Viriato – *As freguesias do Distrito de Braga nas Memórias Paroquiais de 1758...*, p. 594-595.

¹⁴¹ Em relação às funções que as confrarias desempenhavam relativamente à assistência à alma leia-se GOMES, Paula Alexandra de Carvalho Sobral – *Oficiais e confrades em Braga no tempo de Pombal: (contributos para o estudo do movimento e organização confraternal bracarense no século XVIII).* Braga: Universidade do Minho, p. 166, 175 e 183. Dissertação de Mestrado policopiada.

devocionais. Sabe-se, todavia, que algumas destas instituições assistiam materialmente pessoas que não eram seus membros, embora o fizessem numa escala diminuta¹⁴².

Para lá do reforço das práticas de solidariedade e de fraternidade cristã, foram ainda importantes mecanismos de fortalecimento da vivência do catolicismo¹⁴³. No contexto monástico, a sua erecção permitiu intervir na sociedade ao assegurarem o cumprimento dos sufrágios dos seus devotos, cuja administração do património a eles associado lhes possibilitou desempenhar esse papel na gestão dos costumes associados à morte e à salvação¹⁴⁴. Não obstante, a erecção de confrarias nos conventos pode responder a outros quesitos: como o alargamento da fé em torno de um santo da devoção da comunidade ou de algumas religiosas em particular, ou ainda a transformação do convento num pólo propagador de fé. Ambas as situações respondiam ao papel activo que as religiosas podiam desempenhar em termos de alargamento da fé, constituindo-se como entes catalisadores de fiéis.

Estas práticas de caridade inserem-se numa corrente caracterizada pela preocupação com a salvação das almas cativas, cuja necessidade justificou a instituição destes legados pios que, com o nascimento do Purgatório, e o medo de cair nas chamas do Inferno, motivou a doação de somas monetárias e mesmo de algum património às misericórdias, mas também a outras confrarias, sés, colegiadas e ordens terceiras¹⁴⁵. Mas foi favorecida também pela corrente espiritual que desde a segunda metade do século XVI se manifestou, como forma de renunciar ao protestantismo. A divulgação de um elevado número de obras de espiritualidade arrastava os fiéis para a oração,

¹⁴² Sobre a hegemonia assistencial das misericórdias leia-se Sá, Isabel dos Guimarães – As confrarias e as misericórdias. In OLIVEIRA, César (dir.) – *História dos municípios e do poder local: [dos finais da Idade Média à União Europeia]*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996. p. 55-60. Em relação à assistência material das confrarias na Época Moderna consulte-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – A ajuda aos pobres nas confrarias de Nossa Senhora da Guia e do Espírito Santo de Ponte de Lima (séculos XVII a XIX). *Bracara Augusta*. N.º 50 (2001/02). 441-468.

¹⁴³ PENTEADO, Pedro – Confrarias..., p. 459-460.

¹⁴⁴ Consulte-se ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 65-66.

¹⁴⁵ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – A protecção dos arcebispos de Braga à Misericórdia de Viana Foz do Lima (1527-1615). In ABREU, Laurinda (ed.) – *Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVIII)*. Lisboa: Edições Colibri / CIDEHUS 2004. p. 239-259.

imprimindo uma piedade cada vez mais interiorizada¹⁴⁶. A alma cativa funcionava como um instrumento através do qual os vivos capitalizavam benefícios próprios, não sendo, portanto, esta solidariedade espiritual desprovida de interesse. Rogar pelos que partiram era uma prática que procurava assegurar a sua própria salvação¹⁴⁷. Ao sufragar as almas dos defuntos, mantinha-se viva a esperança de que um dia outros pediriam pela sua. Estabelecia-se, assim, uma troca de favores entre os que partiram e solicitavam ajuda, e os que ficavam, mas que mais tarde beneficiariam do mesmo auxílio. A Igreja criou uma rede de interdependências como forma de envolver activamente os fiéis na prática da doutrina cristã, alimentada pela esperança da ressurreição. A responsabilidade da salvação de cada um passava de um acto individual, enquanto pertença ao mundo terreno, a um acto colectivo, a partir do momento em que se juntava ao mundo das almas.

Esta corrente espiritual decorreu também da necessidade de contrariar as posições protestantes que recusavam os sacramentos e a veneração dos santos, nomeadamente da virgem, como forma de salvação¹⁴⁸. Deste facto resulta que o maior número de confrarias instituído estivesse centrado nas devoções ao Santíssimo Sacramento, das Almas do Purgatório e de Nossa Senhora do Rosário¹⁴⁹, e o número de fregueses fosse cada vez maior. Havia quem pertencesse a várias confrarias em simultâneo como forma de acumular os benefícios espirituais daí resultantes, mas também as solidariedades em vida.

Assistir os moribundos, para que fossem sacramentados, e acompanhar o corpo do defunto à sua derradeira morada, fazia com que estes organismos se tornassem em verdadeiros gestores das práticas associada à morte. No entanto, a relação entre os vivos e os mortos também tinha

¹⁴⁶ Confira-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In AZEVEDO; Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal...*, vol. 2. p. 15-47.

¹⁴⁷ Consulte-se a este propósito ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa e Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000. p. 523-524.

¹⁴⁸ Sobre o papel doutrinador das confrarias no pós-Trento consulte-se ENES, Maria Fernanda – *As confrarias do Santíssimo e das Almas...*, p. 275-298.

¹⁴⁹ Leia-se para este assunto PENTEADO, Pedro – *Confrarias...*, p. 463. LEBRUN, François – *As Reformas: devoções comunitárias e piedade individual*. In DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe (dir.) – *História da vida privada. Do Renascimento ao Século das Luzes*. Porto: Edições Afrontamento, 1990. vol. 3. p. 71-111.

nestes espaços um lugar privilegiado, nomeadamente através da instituição das confrarias das Almas, que procuravam resgatar as almas do Purgatório, através de preces¹⁵⁰.

A comunidade de Nossa Senhora dos Remédios foi protagonista na fundação de várias confrarias na sua clausura. Embora esta informação seja perceptível pela referência a esses mesmos organismos em diversas situações, na verdade apenas possuímos documentação relativamente a três dessas confrarias. A de Nossa Senhora da Piedade foi fundada em 1611¹⁵¹ e transferida para a capela de Nossa Senhora de Guadalupe em 1796, altura em que os oficiais da mesma compareceram no convento para “levarem para fora desta sacrestia e para seu poder tudo o que pertencia a dita confraria”¹⁵², a das Almas do Purgatório foi fundada em 1671, e a de Nossa Senhora da Graça, erecta em 1697. No entanto, outras duas, pelo menos, existiram naquele claustro. A mais antiga refere-se à confraria de São João Evangelista. Tivemos acesso à informação relativa à sua existência através de um assento exarado em 1646 em que a abadessa Isabel da Silva dava conta da existência de 60.000 réis pertencentes àquela confraria, no contexto da morte das suas instituidoras¹⁵³. No mesmo espaço claustral existiu ainda a confraria do Santíssimo Sacramento¹⁵⁴. Desconhecemos, no entanto, o momento da sua fundação.

A comunidade do convento de Nossa Senhora da Conceição também patrocinou a criação destes organismos culturais. À semelhança do que aconteceu em relação ao cenóbio referido em primeiro lugar, também para as confrarias erigidas neste convento são desconhecidas as fontes que nos possibilitem estudar a sua acção assistencial¹⁵⁵ e devocional. Sabemos, no entanto, da

¹⁵⁰ SÁ, Isabel dos Guimarães – As confrarias e as misericórdias..., p. 55-60.

¹⁵¹ Leia-se ARAÚJO, António de Sousa e SILVA, Armando Malheiro da – *Inventário do Fundo Monástico-conventual*. Braga: Edições do Arquivo Distrital / Universidade do Minho, 1985. p. 205.

¹⁵² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2371, não paginado.

¹⁵³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão das Freiras*, F- 132, fl. 4.

¹⁵⁴ A documentação relativa às despesas que se encontra no arquivo da capela de Nossa Senhora de Guadalupe, para onde foi transferida em data por nós desconhecida, provam a sua existência.

¹⁵⁵ Apesar das poucas informações sobre a assistência praticada pelas comunidades religiosas femininas, Marta Lobo analisou as práticas caritativas de algumas religiosas da comunidade de Nossa Senhora da Conceição através dos elementos constantes na obra deixada pela madre Maria Benta do Céu. Leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo - *Rosas na*

sua existência, através de parcas referências surgidas sobre a sua fundação. Existiram, portanto, naquele espaço seis confrarias: a das Almas do Purgatório, a da Senhora da Agonia, a da Santíssima Trindade, a de Nossa Senhora do Vale, a de S. José e a do Amor Divino.

As duas primeiras foram fundadas por Ana do Salvador e sua irmã, Ângela dos Serafins, em data por nós desconhecida, embora tivesse lugar, seguramente, entre 1629 e 1704, datas da entrada no convento e da morte, respectivamente, da primeira religiosa mencionada. Ana do Salvador encetou esforços

“[...] com o fim de ganhar para instituir huma Confraria perpetua a favor das almas do Purgatorio; e com effeito a estabeleceo com quarenta mil reis, que deo de esmola, a fora outras, que adquire, determinando que dos juros se fizesse hum Officio cada anno, e o mais se dispendesse em Missas; e ainda hoje existe com cento e oitenta e oito mil reis de fundo, de cujo rendimento se mandão dizer cento e dezasete Missas, sendo esta serva de Deos [Ana do Salvador] a principal Instituidora de tantos suffragios, que pelas almas se applicão; e não parando aqui a sua devoção, ella, e sua irmã Soror Angela dos Serafins, instituirão também a Confraria do Senhor da Agonia, vinculandolhe de rendimento vinte e cinco medidas de trigo perpetuamente, e dandolhe huma alampada de prata, e lhe adquirirão grandes esmolos”¹⁵⁶.

A erecção de confrarias no espaço conventual dependia, portanto, da capacidade individual das religiosas¹⁵⁷, pois eram necessários cabedais para manter a instituição e as práticas assistenciais referentes à salvação da alma¹⁵⁸. A par da capacidade material, as devoções particulares tiveram um papel fundamental na captação de solidariedades devocionais.

A terceira irmandade mencionada, a da Santíssima Trindade, foi erecta por Maria Josefa de Jesus, em data desconhecida, embora em 1718 tenha obtido do papa Clemente XI um breve

caridade e lírios na mortificação: a acção assistencial das religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição de Braga na Idade Moderna. No prelo.

¹⁵⁶ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 82.

¹⁵⁷ Veja-se LORENZO PINAR, Francisco Javier – *Conventos femeninos y vida religiosa en la ciudad de Zamora (1600-1650)*. Zamora: Editorial Semuret, 2004. p. 154-155.

¹⁵⁸ Embora os casos por nós estudados se reportem a fundações derivadas da acção das religiosas pertencentes aos institutos em causa, existem exemplos em que era a nobreza que erigia no interior dos claustros essas irmandades. Veja-se o caso lisboeta estudado por Ana Cristina Araújo. ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa...*, p. 326.

“com muitas indulgencias, passado a 21 de Mayo de 1718, e todos os annos lhe fazia a festa com o Santissimo Sacramento exposto; e depois da sua morte se tem continuado os mesmos cultos até o presente”¹⁵⁹. A quarta irmandade mencionada teve os seus estatutos aprovados em 1728¹⁶⁰, pelo que supomos que a sua instituição tenha tido lugar em data muito próxima daquele ano, embora desconheçamos o seu instituidor. A confraria de S. José viu os seus estatutos reformados em 1733¹⁶¹, desconhecendo, no entanto, o momento da sua fundação, bem como os seus fundadores. Relativamente à confraria do Amor Divino, desconhecemos o momento em que terá sido instituída.

Sobre a confraria das Almas, do convento dos Remédios, conhecemos alguma da actividade assistencial, bem como o movimento dos sufrágios e as respectivas obrigações. Em relação à confraria de Nossa Senhora da Graça, apenas conhecemos os estatutos. Deixaremos a análise da actividade daquela irmandade para o ponto seguinte em que será abordada a temática da assistência à alma e, de momento ocupar-nos-emos dos estatutos da confraria de Nossa Senhora da Graça, de forma a compreendermos melhor o enquadramento da instituição destes organismos no seio das comunidades conventuais.

A confraria de Nossa senhora da Graça foi instituída no convento de Nossa Senhora dos Remédios por Helena de S. Pedro, em 1697, tendo sido designada sua protectora perpétua, ainda que só em 1703 os seus estatutos fossem aprovados e posteriormente reformados, em 1756¹⁶².

Dirigindo o pedido ao arcebispo bracarense, para aprovar os seus estatutos, as religiosas procuraram ainda obter do papa as indulgências que queriam associar àquele organismo como forma de captar irmãos para a sua constituição e aumentar os rendimentos que as respectivas esmolas representavam. Só desse modo poderiam sustentar o culto que queriam promover, tendo como figura central dessa devoção a Virgem Maria. Os seus irmãos eram exortados a servirem

“[...] Maria Sanctissima Senhora do ceo e da terra e a quem servir com o titulo de senhora da graça [...] servi pois a senhora com a devoção mais cordeal e fervorosa para que mediante a sua protecção

¹⁵⁹ CÉU, Maria Benta do – *Jardim do Ceo...*, p. 104.

¹⁶⁰ ADB, *Registo Geral*, Livro 101, fl. 258.

¹⁶¹ ADB, *Registo Geral*, Livro 156, fl. 84v.

¹⁶² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

possais salvar a vossa alma. Fugi de culpas, porque he grande dissonancia viver em pecado hum confrade de Nossa Senhora da Graça [...]”¹⁶³.

Embora a salvação das almas fosse o fim último que a instituição pretendia alcançar, ela serviu-se da intercessão da Virgem, pelo que devemos enquadrar a sua erecção no contexto da devoção mariana que pós-Trento fomentou. O estado de perfeição associado à mãe de Deus “tão pura que nunca nella houverão avizos de culpa mas enchentes de graça por ser izempta e prezervada daquelle mortal veneno que inficionava todos os filhos de Adão” atraiu um elevado número de fiéis, nomeadamente as religiosas que viam nessa figura um ideal de perfeição a seguir e cujo estado de graça pretendiam alcançar.

A primazia das religiosas na organização e administração dos bens adstritos a esta confraria ficou expresso logo no primeiro capítulo onde se determinava que a sua administração estivesse ao cuidado das religiosas e nunca passasse para outros confrades¹⁶⁴. Os irmãos funcionavam, portanto, como elementos secundários que davam corpo àquela instituição, mas cujo comando jamais exerceriam “porquanto a experiencia tem mostrado que nos confrades seculares se acha muita omissão assim em o dar das contas, como em não procurarem o aumento das rendas por cuja cauza queremos que tudo corra por conta da Administradora”¹⁶⁵.

Uma das principais obrigações da administradora era assegurar a realização da festa de Nossa Senhora da Graça com missa cantada e sermão, embora esta pudesse decorrer da iniciativa de algum confrade. A par da festa, deveria zelar pela celebração da missa semanal, todas as quintas-feiras, pela alma das pessoas que instituíram a confraria, “pois derão para isso esmolas com que se comprarão settenta e hua medidas de pão cada anno perpetuas, que rendem para ella”¹⁶⁶. Além desse sufrágio, “mandarão dizer quatro Missas em cada hum anno rezadas a saber duas em o dia próprio da senhora, e as outras duas em o dia que se faz a festa que he na segunda oitava da Paschoa”¹⁶⁷, todas em louvor da alma de Helena de Santa Teresa

¹⁶³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

¹⁶⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

¹⁶⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

¹⁶⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

¹⁶⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

que dera uma esmola de 2.000 réis. Pelo exposto, resulta que a festa em causa não se celebrava no dia destinado ao culto desta devoção.

Com o intuito de aumentar o número de confrades interessados em instituir sufrágios nesta confraria, a administradora deveria mandar rezar todos os domingos uma missa pelos confrades vivos e defuntos. A exteriorização do culto em louvor das almas dos membros da irmandade funcionava, portanto, como um elemento catalisador de novos irmãos, cuja agregação se justificava com a necessidade de engrossar os réditos financeiros essenciais à manutenção das suas práticas cultuais. A aceitação de irmãos constituía um meio através do qual se procurava cumprir determinado fim, neste caso, o culto das almas.

A sua entrada dependia, portanto, da satisfação de um pecúlio monetário que ficara fixado em 300 réis para garantir o assento do seu nome no livro do recibo. Acto que lhe asseguraria o benefício das indulgências que a confraria capitalizava, como sendo ainda a celebração de duas missas no altar de Nossa Senhora da Graça após a sua morte e o acompanhamento do seu corpo até à sepultura pelos oficiais de fora que empunhariam a “cruz de prata, e duas tochas e levarão suas opas que para isso tem a confraria”¹⁶⁸. Portanto, não eram apenas os ofícios divinos que os crentes procuravam angariar com o ingresso nestes institutos, mas também o acompanhamento até à última morada que se fazia segundo um ritual e envergando determinados objectos que também eles parecem ser atractivos de benesses espirituais¹⁶⁹.

A reforma destes estatutos teve lugar em 1756, como já afirmámos. A nova versão veio pormenorizar o funcionamento desta irmandade. Enquanto os estatutos originais eram compostos por sete capítulos, a segunda versão comporta treze.

Relativamente à festa do patrono da confraria, além do que já ficou referido, os novos estatutos determinavam que a missa da manhã desse dia sufragasse os confrades vivos e defuntos. Após a realização do sermão, que teria lugar durante a tarde, fazer-se-ia uma procissão “em redor do campo com o sanctissimo com a mayor solemnidade que puder ser”¹⁷⁰. Não obstante, a procissão referida já tinha lugar desde 1755, quando a madre protectora da confraria,

¹⁶⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

¹⁶⁹ Obrigações semelhantes são conhecidas para a confraria do Menino Deus de Maximinos, em Braga. Confira-se VIEIRA, Maria José de Azevedo Flores da Costa – *A confraria do Menino Deus...*, p. 61-62.

¹⁷⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

Joana do Céu, propôs à Mesa que “para mayor veneração e culto Divino e augmento desta confraria se fizesse procissão no dia da festa de Nossa Senhora ao redor do campo”¹⁷¹. Os estatutos integraram, portanto, o que já era prática corrente, pelo que as suas disposições parecem apenas enquadrar legalmente os costumes que os irmãos já seguiam, não sendo o seu conteúdo um mecanismo de reforma e de inovação dessas rotinas. Um outro aspecto que merece a nossa atenção prende-se com o recurso à procissão como forma de melhor exprimir o culto a esta devoção. Não obstante, em 1757, dois anos após o início dessa prática e um ano após a aprovação dos novos estatutos, a Mesa advertiu para que se fizesse a festa da Senhora da Graça conforme os estatutos ditavam, alertando os mesários para o cumprimento da sua obrigação¹⁷². Estas recomendações levam-nos a pensar na possibilidade de algum dos oficiais se furtar às suas obrigações, uma vez que estas exigiam alguma disponibilidade financeira, que nem sempre existiria.

As eleições para a Mesa da confraria tinham lugar no primeiro domingo de Maio, sendo assistidas pelo presidente e pelo secretário. O acto elegia os oficiais: um secretário, um tesoureiro, um procurador e dois mordomos. O tesoureiro e o procurador eram os mordomos do ano anterior, pelo que o exercício destes cargos impedia a entrada de novos confrades nos corpos dirigentes destes organismos. A “protectora” da confraria era eleita em comunidade¹⁷³. Estes oficiais tinham a obrigação de comparecer às reuniões da Mesa sempre que a madre protectora a convocasse, sendo a sua falta punida com o pagamento de 50 réis, caso não houvesse causa legítima. Não obstante essa obrigação, a Mesa não poderia reunir com menos de cinco pessoas, pelo que se admite que em determinadas circunstâncias poderiam privar os oficiais do cumprimento das suas obrigações.

A ausência dos confrades às reuniões da Mesa poderia ditar o risco do irmão faltoso, tal como ocorreu na confraria de Nossa Senhora da Piedade, instituída no convento de Nossa Senhora da Conceição, em 1772, ainda que o risco de Gabriel António da Fonseca também

¹⁷¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos termos das Eleições da confraria da Senhora da Graça*, F-234, fl. 15v.

¹⁷² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos termos das Eleições da confraria da Senhora da Graça*, F-234, fl. 30.

¹⁷³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

estivesse associado ao seu comportamento indecoroso. De facto, tendo o confrade sido avisado da reunião da Mesa por duas vezes, faltou aos encontros “isto com palavras afrontozas e descompondo os officiaes do servisso desta Meza”¹⁷⁴. Na sequência deste episódio, o confrade foi multado em 150 réis, tendo sido requerida novamente a sua presença junto da Mesa para pagar a multa e ser admoestado. O irmão repetiu os comportamentos anteriormente assumidos, sendo desta feita determinado o risco do seu nome dos livros da confraria¹⁷⁵.

O secretário era responsabilizado por várias funções. Algumas delas pertenciam até então à administradora da confraria. Era obrigatório ser “sacerdote de boa vida e costumes assistente nesta Cidade”¹⁷⁶. Além das funções administrativas respeitantes aos assentos nos livros dos novos confrades e os demais termos que a sua actividade exigia, assumia as funções relativas ao cumprimento da celebração das missas todos os domingos do ano pelos confrades vivos e defuntos. As missas da quinta-feira passaram igualmente para a sua alçada, bem como as três que se rezariam em dia de Natal¹⁷⁷. Estes officios religiosos deveriam ser assistidos pelos mordomos, existindo outras devoções às quais assistiriam todos os oficiais, como a missa de Nossa Senhora dos Prazeres, cuja data não é indicada, a do dia dois de Julho, relativa a Nossa Senhora da Visitação, a do dia quinze de Agosto, dia da Assunção, oito de Setembro, dia da Natividade¹⁷⁸, oito de Dezembro, dia da Conceição, dois de Fevereiro, dia da Purificação, e vinte e cinco de Março, dia da Anunciação.

Se estes cargos e a sua pertença à confraria capitalizavam benesses espirituais, os prémios salvíficos exigiam disponibilidade financeira para o seu desempenho. O secretário deveria custear parte do andor da procissão do dia da festa com os demais oficiais, excepto o presidente. Sendo este cargo desempenhado por um sacerdote, as “missas lhe serão pagas pela esmolla

¹⁷⁴ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 36, fl. 79. Esta situação era recorrente em muitas outras confrarias.

¹⁷⁵ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 36, fl. 79.

¹⁷⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

¹⁷⁷ Este sufrágio aparece pela primeira vez nos novos estatutos de 1756.

¹⁷⁸ Nesta data celebrava-se a natividade de Nossa Senhora. Presumimos, por isso, que seja essa a festividade em causa, embora a fonte não a especifique.

costumada, excepto as do dia da senhora que cahirem fora do Domingo ou quinta feira que essas dirá o secretario por sua devoção”¹⁷⁹.

Também os tesoureiros e os mordomos efectuavam algumas despesas, pois partilhavam os gastos com “os juncos para a festa, e também charamellas e ataballes, e o que lhe tocar pró rata do custo do andor”¹⁸⁰. Quanto aos mordomos, “concorrerão com todo o gasto do estrondo para a festa, que não será menos de duas caixas e dous clarins e mandarão por nas frestas da Igreja ramos, e também o que lhe tocar do custo do andor”¹⁸¹. O incumprimento destas obrigações poderia ditar o risco dos irmãos dos livros da confraria, tal como aconteceu em 1756 com o mordomo António Teixeira que, por não ter pago parte da despesa que se fizera com o andor da festa da Senhora da Graça, mas também porque não assinou os termos da eleição a que estava obrigado, foi expulso da irmandade¹⁸².

Como afirmámos anteriormente, a pertença a estas instituições trazia prestígio e estima social, sendo um acto voluntário de cada indivíduo. Nesse sentido, por que razão terá recusado António Teixeira respeitar as normas da confraria ao ponto de ser expulso? Embora não possamos responder com toda a certeza a esta questão, podemos pensar o facto de não ter aceite assinar o termo da eleição estava associado aos resultados do escrutínio. Como é sabido, esses actos eram, por vezes, manipulados, de forma a eleger-se determinados indivíduos em detrimento de outros¹⁸³.

Porém, importa questionar igualmente a razão que o levou a não satisfazer monetariamente as obrigações a que estava sujeito. Dificuldades financeiras? Protesto relativamente ao modo como a confraria era administrada?

Não obstante, essas obrigações não deveriam demover estes homens da procura do desempenho destes cargos, pois os ganhos simbólicos de reconhecimento social e os benefícios espirituais justificavam esse empenho. As confrarias assumiam-se como meios através dos quais

¹⁷⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

¹⁸⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

¹⁸¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

¹⁸² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos termos das Eleições da confraria da Senhora da Graça*, F-234, fl. 27v.

¹⁸³ A propósito das irregularidades conhecidas nos momentos eleitorais das Mesas das confrarias leia-se ENES, Maria Fernanda – *As confrarias do Santíssimo e das Almas...*, p. 281.

os seus elementos podiam intervir na comunidade e a através delas ganhavam reconhecimento social que de outro modo lhes estaria vedado. Em primeiro lugar, eram gestores de bens patrimoniais que, por vezes, atingiam avultadas quantias. Por outro, assumiam cargos de representação social em diversos momentos, sobretudo aquando da realização de determinadas festividades em que o poder político se fazia representar¹⁸⁴. Por último, e não de menor importância, geriam toda a economia de salvação que os organismos a que presidiam eram responsáveis.

Guilhermina Mota acrescenta, ainda, os factores de motivação religiosa como forma de exteriorização do culto de cada indivíduo mas, sobretudo, de procura da tranquilização perante a morte, na medida em que a sua pertença a este tipo de organismos assegurava o acompanhamento de todos os irmãos, pelo menos em teoria. Há ainda que pensar na perpetuação da sua memória através da realização de vários ofícios em sua honra. Em termos sociais, a sua procura também se justificava, pois nestes organismos estavam presentes as elites, sendo a sua pertença uma forma de aproximação aos mais poderosos socialmente, podendo constituir um mecanismo de ascensão social e de promoção individual¹⁸⁵.

A petição a dirigir à Mesa com o objectivo de ingressar na confraria deveria ser efectuada no dia da festa da padroeira. Em 1741 o valor tinha-se fixado em 800 réis para os solteiros e 1.600 réis para os casados¹⁸⁶. Verificámos, portanto, um aumento em relação aos primeiros estatutos que apenas exigiam 300 réis. Essa subida justificava-se devido “ao aumento em que tem posto a confradia”¹⁸⁷. Além da satisfação monetária, os confrades deveriam corresponder a determinado estatuto social, não podendo desempenhar “algua ocupação vil das prohibidas em Direito”¹⁸⁸. Trata-se, portanto, de um mecanismo de selecção social. Aquando da reforma dos seus estatutos,

¹⁸⁴ Leia-se ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 231.

¹⁸⁵ Consulte-se MOTA, Guilhermina – A irmandade da Senhora do Carmo da Marmeleira – Mortágua (Primeira metade do século XVIII). *Revista de História das Ideias*. N.º 9 (1997). 269.

¹⁸⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos termos das Eleições da confraria da Senhora da Graça*, F- 234, fl. 15v. A jóia de entrada apresentava valores muito modestos, se comparados com os que eram exigidos pela confraria de S. Tomás de Aquino, dos Clérigos, em Braga, que chegava a atingir os 4.000 réis. Confira-se GOMES, Paula Alexandra de Carvalho Sobral – *Oficiais e confrades em Braga...*, p. 174.

¹⁸⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

¹⁸⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

em 1756, esses valores fixaram-se em 2.000 réis para os irmãos leigos. As religiosas pagariam apenas 600 réis¹⁸⁹. Relativamente à confraria de Nossa Senhora da Piedade, o valor a satisfazer situava-se nos 900 réis, pelo menos desde 1745¹⁹⁰, não havendo referência à diferença de valores entre religiosas e demais irmãos.

A par dessas condições, e pelo que resulta das observações constantes nos termos da Mesa da confraria de Nossa Senhora da Piedade, a aceitação de um novo confrade era sujeito ao escrutínio da irmandade, tal como ocorreu em 1750 em que se “aceytou por confrade desta confraria por informações que se tirarão, e se aceytou por votos de todos”¹⁹¹ Paula da Cruz.

Segundo Laurinda Abreu, referindo-se ao momento de adesão de novos confrades às confrarias de Setúbal, a escolha do dia da festa para o ingresso de novos elementos prende-se com o facto de ser um momento de manifestação pública da irmandade, possibilitando a saída do anonimato daqueles que engrossavam o corpo da instituição, permitindo um enquadramento social que de outro modo se viam impedidos de constituir¹⁹².

A razão da pertença a estas irmandades justificava-se, como já afirmámos, pelo desejo de se enquadrarem institucionalmente em organismos que velavam pela salvação dos crentes. Na hora da morte todos os irmãos eram chamados a acompanhar os confrades defuntos, proporcionando-lhe um momento de conforto espiritual. Os oficiais da Mesa acompanhavam o corpo do defunto até à sua sepultura, vestidos com as opas e empunhando a cruz e as tochas¹⁹³. Não obstante, este acompanhamento também era passível de se fazer aos fiéis que não fizessem parte da irmandade, embora nesse caso tivessem de pagar 300 réis por este serviço cultural. A falta de qualquer oficial era punida com o pagamento de três missas pelo defunto que requereu os serviços da irmandade. Igual obrigação lhes cabia no momento da realização das procissões que saíssem da igreja do convento. Segundo Juliana Moraes, o prestígio das instituições locais saía reforçado quando a presença de todos os seus elementos se fazia sentir, fazendo passar uma

¹⁸⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F- 560, doc. 2327, não paginado.

¹⁹⁰ ACG, *Livros dos termos da Mesa*, n.º 33, fl. 17.

¹⁹¹ ACG, *Livros dos termos da Mesa*, n.º 33, fl. 35.

¹⁹² Leia-se a este propósito ABREU, Laurinda – *Confrarias e irmandades de Setúbal...*, p. 4-5.

¹⁹³ O acompanhamento dos defuntos pelos irmãos das misericórdias foi estudado por Marta Lobo. Consulte-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo – *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, p. 295 e 528-529.

imagem de coesão de todo o seu corpo, sobretudo numa época em que os sentidos assumiam grande poder¹⁹⁴.

De facto, a presença de todos os membros era exigida nas ocasiões particulares, como o da assistência aos ofícios divinos e nos momentos da morte de algum irmão. Essa obrigatoriedade permite constatar que a confraria formava uma comunidade em que cada elemento desempenhava uma função imprescindível na concretização do culto, pelo que a falta de algum dos seus membros comprometia a finalidade em causa. As faltas eram, como vimos, puníveis. Toda a comunidade confraternal estava, portanto, encarregada da salvação dos fiéis, responsabilizando-se, desse modo, todos os crentes pela salvação do próximo.

Em 1756 as contas da confraria pareciam viver um período de crescimento, pelo que se aumentou o número de missas a rezar por cada irmão defunto de oito para vinte. Destas, dez seriam rezadas em altar especial e dez em altar privilegiado¹⁹⁵, todas pagas pelos réditos da irmandade. Não obstante, esse compromisso só seria satisfeito se o irmão falecesse na cidade, caso contrário, a confraria exigia a certidão de óbito para cumprir essa obrigação. Assistimos, portanto, ao longo do período de vigência desta irmandade a um crescendo do número de missas a rezar pelos irmãos defuntos, iniciando-se com um total de três missas, passando em data por nós desconhecida a cinco, em 1741 fixou-se em oito¹⁹⁶ e, em 1756 em 20.

Situação semelhante se registou em 1750 no seio da confraria de Nossa Senhora da Piedade “que se por achar ter esta confraria de casco de quinhentos mil reis em dinheiro fora as medidas de pam se devião acrescentar as missas de cada confrade”¹⁹⁷, procedendo-se ao aumento de cinco missas, totalizando o cumprimento de 15 ofícios. Destes, oito seriam satisfeitos em altar privilegiado e sete noutros altares. Oito anos depois o saldo da confraria totalizava oitocentos mil réis, pelo que se determinou que nos dias santos se rezasse uma missa pelos irmãos vivos e

¹⁹⁴ Leia-se MORAES, Juliana – *Viver em penitência...*, p. 268.

¹⁹⁵ A reunião da Mesa realizada em 1757 dá conta da existência de um breve papal que concedeu privilégios a todos os altares da igreja do convento para neles serem celebrados as missas dos confrades defuntos. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos termos das Eleições da confraria da Senhora da Graça*, F- 234, fl. 30.

¹⁹⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos termos das Eleições da confraria da Senhora da Graça*, F- 234, fl. 15v.

¹⁹⁷ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 33, fl. 35.

defuntos¹⁹⁸. Não obstante, esta prática apenas se manteve até 1775, ano em que se suspenderam estas obrigações, em virtude das dificuldades financeiras que a irmandade atravessava, devido ao desvio de 354.373 réis realizado pelo tesoureiro Manuel da Costa Martins¹⁹⁹.

A estabilidade financeira destas instituições era aproveitada para o aumento dos sufrágios, facto visível em todas as congéneres. Como actuavam num “território” povoado de outras confrarias, faziam-se valer do número de missas celebradas por cada irmão e do cumprimento de legados para atrair novos confrades e sedimentar o seu lugar em termos locais.

No que respeita à saúde financeira da irmandade, os estatutos exigiam que a sua “protectora” tivesse especial cuidado na arrecadação dos réditos que lhe pertenciam, “assim de próprio, como de juros, fazendo-os segurar, e nos que der para fora da comunidade, o não poderá fazer, sem que seja por Escripura publica”²⁰⁰. Este cuidado era fundamental porque da correcta administração dos seus bens dependia a longevidade da irmandade, cujo fim punha em causa não só a assistência à alma como o próprio culto dirigido a Nossa Senhora da Graça, outra das vertentes que este instituto procurava desenvolver. Nesse sentido, a comunidade recorria às formas de multiplicação de dinheiro mais comuns na época, nomeadamente no seio dos conventos femininos, ou seja, ao empréstimo de dinheiro a juro. Não obstante, as escrituras desses actos apenas se exigiam quando os empréstimos tinham como alvo os elementos exteriores à irmandade. De facto, sendo pessoas estranhas ao funcionamento da confraria seria mais difícil assegurar a cobrança dos réditos devidos. Essa cláusula parece assentar na base da confiança relativamente a todos os irmãos, embora pudesse constituir um mecanismo de falta de regulação dos dinheiros emprestados que, a médio ou longo prazo, poderiam constituir uma crise financeira semelhante à que ocorreu a tantos organismos deste género que ditaram a sua decadência e até mesmo a extinção de alguns deles.

Neste particular, saiu prejudicada a confraria de Nossa Senhora da Piedade que, não raras vezes, recorreu à justiça para cobrar os juros do dinheiro emprestado, como aconteceu em 1748,

¹⁹⁸ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 33, fl. 81v.

¹⁹⁹ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 36, fl. 105v. Não possuímos mais nenhuma informação sobre o desvio deste dinheiro.

²⁰⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos termos das Eleições da confraria da Senhora da Graça*, F- 234, fl. 15v.

altura em que a Mesa estabeleceu um prazo de 15 dias para todos os devedores pagarem as suas obrigações, sob pena de lhes mover processos judiciais para, por essa via, ser ressarcida do pecúlios que lhe era devido²⁰¹.

3.1- A assistência à alma

A comunidade de Nossa Senhora dos Remédios, como forma de zelar pelos sufrágios que procuravam resgatar as almas perdidas, e baseada na crença da vida eterna, instituiu no seu convento uma confraria de devoção às almas do Purgatório²⁰², em 1671. O legado que serviu de base à sua criação foi deixado pela madre Ana de S. Francisco, com o objectivo de aliviar o sofrimento das almas através da realização de ofícios divinos, todas as segundas-feiras. Realizar-se-ia, ainda, um ofício anual, no mês de Novembro, em que haveria pregação “com as mais exequias necessarias”²⁰³.

A proliferação confraternal que Trento possibilitou criou um espaço de importância maior para as confrarias das Almas do Purgatório, dando cumprimento ao dogma que aquele espaço de refrigério das almas ganhou²⁰⁴. Assistir aqueles que se encontravam na hora da morte, para que fossem sacramentados, e acompanhar o corpo do defunto à sua derradeira morada, fazia com que estes organismos se tornassem em verdadeiros gestores das práticas associada à morte. No entanto, a relação entre os vivos e os mortos também tinha nestes espaços um lugar privilegiado, nomeadamente através da instituição das confrarias das Almas. Esta procurava resgatar as almas do Purgatório através das preces proferidas para o efeito, cuja expressão se manifestava na

²⁰¹ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 33, fl. 29.

²⁰² Sobre a difusão das confrarias das Almas leia-se ENES, Maria Fernanda – As confrarias do Santíssimo e das Almas..., p. 289-290. Segundo Michel Vovelle, as confrarias conventuais inseriam-se nas redes de solidariedade instituídas em louvor dos mortos. Confira-se VOVELLE, Michel – *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*. Paris: Gallimard, 1996. p. 116.

²⁰³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Lembrança da venerável devoção das benditas almas no cárcere do Purgatório*, F480, fl.1.

²⁰⁴ Leia-se ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 85.

realização de determinados ofícios divinos instituídos pela confraria, mas também através da satisfação dos legados que os confrades pudessem constituir²⁰⁵.

Se os mais ricos viam os pobres como meio de diminuição das suas culpas, através da atribuição de esmolas, o culto pelas almas que partiam era igualmente um meio de purificação pessoal. Velar pelos entes que partiram, em nome de quem se pedia perdão pelos pecados cometidos em vida, eram momentos que, em última instância, levavam o próprio crente à reflexão e ao arrependimento dos seus pecados. Mostrava-se, portanto, como uma obrigação moral e um dever de consciência, respondendo desse modo aos preceitos bíblicos onde figura a importância da caridade como meio de salvação²⁰⁶.

Esta confraria contou ainda com o legado de cinco religiosas deste convento cujo montante de dois deles ficara a render a juros. Antónia do Rosário deixou 50.000 réis que rendiam por ano 2.500 réis, à razão de 5% de juro. Igual taxa foi aplicada aos 16.700 réis que deixou Serafina do Céu, rendendo anualmente 835 réis. Joana Evangelista contribuía com 1.000 réis por ano que era o pecúlio que recebia dos 20.000 réis que emprestara a uma outra religiosa, Inês de Santiago. Contribuía, ainda, com 10.000 réis por ano “pera as Salvas de S. João Evangelista duas vellas de meyo arrátel cada hua, de dous em dous annos e doze vinteis cada anno pêra hua lâmpada que se asende todos os Domingos a sam Joam Evangelista”²⁰⁷. Mariana do Desterro deixou 20.000 réis e Inês de Melo 10.000 réis²⁰⁸.

Os montantes foram, de facto, variados, bem como o fim a que se destinavam. Como podemos constatar, o legado de Joana Evangelista deveria satisfazer um conjunto de vontades que a mesma expressou. Esta terá sido uma das formas que terá encontrado para cumprir a sua devoção recorrendo à intercessão de S. João Evangelista, a quem pedia que intercedesse em

²⁰⁵ Consulte-se SÁ, Isabel dos Guimarães – As confrarias e as misericórdias..., p. 55-60.

²⁰⁶ Veja para este assunto Araújo, Maria Marta Lobo de – *Rituais de Caridade na Misericórdia de Ponte de Lima (Séculos XVII-XIX)*. Ponte de Lima: Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2003. p. 37-39.

²⁰⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Lembrança da venerável devoção das benditas almas no cárcere do Purgatório*, F- 480, fl. 3v.

²⁰⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Lembrança da venerável devoção das benditas almas no cárcere do Purgatório*, F- 480, fls. 3-3v.

louvor das almas. Foi com essa liquidez inicial que a confraria das Almas começou a sua actividade.

Dos cuidados prestados à alma dependia o seu destino no momento do abandono do mundo terreno. A crença na vida eterna, através da preservação da alma imaculada, motivou os fiéis católicos na prática de comportamentos tendentes à sua salvação. Mas, as boas práticas seguidas em vida não eram suficientes para a assegurar, precisando de outros mecanismos salvíficos. A instituição de legados foi um deles. Os mais ricos serviam-se da sua fortuna para que se rezassem missas como forma de rogar pela sua alma, caso esta estivesse em perigo aquando do Julgamento Final²⁰⁹. Assim, as intervenções exteriores poderiam aliviar as penas das almas, diminuindo o tempo de permanência no Purgatório, multiplicando-se as indulgências na busca de “seguros espirituais” que pudessem atenuar as penas sofridas²¹⁰.

Crescem os pedidos de missas traduzidas em indulgências essenciais para garantirem o perdão das almas e a sua libertação do Purgatório cuja pena se acreditava que se prolongaria na ausência destas súplicas.²¹¹

Assim, administrar a confissão e admoestar os crentes à oração, assumiam-se como dois actos de primordial importância enquanto meios de salvação da alma, princípios esses herdados do discurso teológico e moral da Idade Média.²¹² A confissão permitia uma tranquilidade de espírito, alcançada quando as culpas eram objecto de perdão, apaziguando-se, assim, a consciência do pecador. Neste sentido, a assistência aos presos, por exemplo, era acompanhada destes rituais de purificação da alma, meio essencial para o beneficiado se mostrar merecedor da esmola²¹³.

Os conventos mostravam-se, portanto, organismos ideais para a prossecução destas práticas. Aliás, certos institutos foram criados com o objectivo de garantir a protecção espiritual do seu

²⁰⁹ Leia-se para este assunto MARQUES, João – A renovação das práticas devocionais. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal...*, vol. 2. p. 587-596.

²¹⁰ LE GOFF, Jacques – *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p. 25-26.

²¹¹ O período de permanência da alma no Purgatório era variável. Sobre este assunto leia-se ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 138.

²¹² Consulte-se PALOMO, Federico – De pobres, obispos y misioneros. Otras formas de asistencia en el Portugal de la época moderna. In ABREU, Laurinda (ed.) – *Igreja, caridade e assistência...*, p. 29-46.

²¹³ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, p. 264.

fundador e dos seus familiares, sendo alguns destes ali sepultados, a fim de beneficiarem de um solo que, pelas preces das religiosas, ganhava contornos algo sagrados e, por isso, próximos de Deus.

Também o fundador do convento dos Remédios de Braga, André de Torquemada, determinou que após a sua morte, ocorrida a 22 de Agosto de 1552, o capelão que rezasse missa naquele cenóbio, evocasse a sua alma em todos os officios e lhe dissesse um responso sobre a sua sepultura²¹⁴. Atitude semelhante teve Geraldo Gomes, fundador do convento de Nossa Senhora da Conceição que determinou que “todos os Domingos e dias sanctos enquanto o mundo durasse se quantasse hua missa por suas almas e responsos em todos os dias, e outro sim reservava a capella mor pera seu jazigo e sepultura de seus sucessores”²¹⁵. Pedro de Aguiar, fundador do recolhimento que deu origem ao convento de Nossa Senhora da Penha de França instituiu, igualmente, um legado que correspondia à reza de uma missa quotidiana, sendo que data de 1723 a última referência à satisfação desse legado²¹⁶, embora saibamos que em 1770 havia duas missas por satisfazer²¹⁷, o que prova a sua manutenção.

Estabeleceu-se, assim, uma relação de compromisso entre os fundadores destes institutos e as religiosas neles enclausuradas. Da decisão do primeiro criou-se a possibilidade da entrega a uma vida contemplativa por parte das consagradas cuja forma de eterno agradecimento se consubstanciava no empenho da salvação eterna do seu fundador.

A permanência destas instituições ao longo do tempo e a natureza das práticas exercidas pelos seus elementos terá motivado a doação de legados e de pedidos de cumprimento de sufrágios. O perfil das vivências espirituais das religiosas, cuja comunhão com Deus motivava a entrega à vida contemplativa, garantia o cumprimento de vários legados testamentários. Imbuídas do dever de amor ao próximo, como meio de satisfazer as “vontades do seu esposo”, enquanto forma de se mostrarem merecedoras da sua união espiritual, algumas religiosas dedicavam-se ao exercício da caridade dando assim bons exemplos assistenciais à comunidade.

²¹⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. 856, fl. 91.

²¹⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Escritura da Revogação e Distância, que fez dos lugares o Reverendo Fundador Cónego Geraldo Gomes*, F-74, fl. 5.

²¹⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F-128, doc. 802, não paginado.

²¹⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F-128, doc. 822, não paginado.

No convento de Nossa Senhora dos Remédios, a abadessa D. Serafina da Silva aceitou um legado de duas missas semanais pela alma do abade Francisco Fernandes da Rocha e pelas almas de seus descendentes, a três de Novembro de 1666. As missas eram rezadas às segundas-feiras e nesse legado constava o valor de 260.000 réis em cuja quantia entravam 23 medidas de pão meado.²¹⁸ “Os «seguros espirituais» cobrem o futuro incerto da alma, acautelam a miséria futura e, por isso, sempre que a disponibilidade económica existe, multiplicam-se as «apólices» nas irmandades, isto é, adquirem-se novas cartas patentes”²¹⁹.

Naturalmente que as diferenças se explicam segundo as possibilidades económicas de cada um. Quando a disponibilidade monetária não existia, ou quando os instituidores dos sufrágios assim preferiam, satisfaziam a comunidade com os rendimentos das suas propriedades, tal como fez o abade Francisco da Rocha que deu ao convento dos Remédios, em 1666, “duzentos e sessenta mil reis em que entrão vinte e tres medidas de pão miado de erdade e dizimo a deus”²²⁰.

A par das somas monetárias²²¹ com vista à realização dos ofícios divinos, os legados podiam ainda contemplar a realização de obras em benefício de determinado santo da devoção do instituidor, como se depreende do legado de Damásia de Magalhães que em 1703 instituiu no convento de Nossa Senhora da Conceição, constituído por 218.000 réis que seria posto a render

²¹⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. N.º 856, fl. 16v.

²¹⁹ Leia-se ARAÚJO, Ana Cristina – *A Morte em Lisboa...*, p. 335. Eram múltiplas as modalidades dos sufrágios instituídos. Leoneza de Azevedo, por exemplo, instituiu em 1757 no convento de Nossa Senhora dos Remédios uma missa anual no dia de Nossa Senhora da Natividade. Já Domingos da Costa, cônego da Sé, instituíra no mesmo convento “duas Missas cada mez de requiem com seu responso e no mez de Novemvro serão cantadas com officio de nove liçoens no Coro cantando hua Missa e officio no oitavario de todos os santos, e outra Missa e officio em vinte e seis de Novembro por sua Alma”. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro das Capelas e Obrigações de Missas*, F-133, fl. 15.

²²⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro das Capelas e Obrigações de Missas*, F-133, fl. 11.

²²¹ No caso setubalense, a modalidade da entrega de dinheiro para a fundação de missas representava, no século XVII, 35% das escrituras compendiadas por Laurinda Abreu, sendo mais raras as situações em que se vinculavam propriedades a essas obrigações. Veja-se ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 109-110.

a juro a uma taxa de 5% “e a obrigação deste legado são seis missas em dia de Nossa Senhora da Conceição dos juros deste dinheiro e o mais que sobrar para obras da mesma Senhora”²²².

A procura destas instituições para que assegurassem os pedidos de salvação das almas parece uma estratégia assente na precaução e na determinação da sua continuidade ao longo dos tempos. Responsabilizar os familiares por esta prática acarretaria perigos que se poderiam saldar na ausência dos sufrágios em louvor da alma, à medida que as gerações fossem sendo substituídas. Os laços de solidariedade para com os antepassados, certamente se desvaneceriam ao longo do tempo em favor daqueles que se mostravam mais próximos. Por essa razão, a procura dos cenóbios para satisfazer estas determinações seria uma opção que asseguraria o cumprimento dos legados instituídos, tendo em conta a sua vocação religiosa e a prática administrativa que estas mulheres levavam a cabo, no sentido de satisfazer as preocupações espirituais dos crentes. O empenho na sua concretização seria uma mais-valia para a sua própria salvação. Receber os legados pios e velar pelas almas dos defuntos seria, certamente, um acto que dava grande prestígio e imprimia atitudes de respeito à comunidade. Essa gestão assegurava o cumprimento das últimas vontades dos crentes e cujo empenho na sua concretização asseguraria, segundo a mentalidade da época, a salvação da alma. Representava, portando, um acto de grande caridade e de compaixão pelo próximo a cujos espíritos da época não terão ficado alheios. Era em última instância, uma prática que possibilita o exercício de algum poder, nomeadamente em relação ao destino das almas pelas quais velavam.

Também as religiosas deixavam legados à instituição onde eram professoras, para serem celebradas algumas missas em louvor da sua alma²²³. Procuravam, desta forma, assegurar a sua salvação, integrando estas confrarias de quem esperavam a obtenção de indulgências e a celebração de sufrágios. Este comportamento denota uma atitude de humildade, uma vez que se assumem como pecadoras comuns e, de igual modo, a necessidade da solidariedade da comunidade para alcançarem as graças divinas, ainda que tenham beneficiado das mercês

²²² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Igrejas*, F- 118, doc. 1023, não paginado.

²²³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. 856, fls. 170v. e 171.

²²³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Privilégios e memórias do convento*, Ms. 856, fl. 171.

inerentes ao seu estado religioso. Não obstante o seu percurso terreno, tomaram atitudes de precaução instituindo legados necessários à sua salvação, de modo a obterem o perdão.

Desde a criação da confraria das Almas, eram nomeadas 12 religiosas por ano daquele convento para se ocuparem das despesas e das esmolas com que deviam contribuir para o pagamento dos gastos necessários à devoção.

“[...] E pera os dittos gastos concorrerá cada hua das doze nomeadas com cinco testois de esmolla, e o que mais cada hua quizer dar por sua devoção porque daqui se há de satisfazer a missa cantada e assistencias e Pregação, juncos ramos e cassoulas e deminuição de cera, e mandados accessorios a este officio e Tumulo e missas das segundas feiras, não avendo quem por sua devoção as aja de pagar [...]”²²⁴

Se alguma das religiosas quisesse continuar a pertencer à administração dos legados após o ano de mandato, poderia fazer parte do corpo administrativo do novo ano.

À semelhança das confrarias paroquiais, cujo recrutamento assentava, essencialmente, nos fregueses locais, também a confraria das almas do Purgatório do convento de Nossa Senhora dos Remédios fazia o seu recrutamento entre os membros da comunidade.

Desta feita, esta associação de fiéis ocupava-se de uma rigorosa gestão das esmolas e dos bens patrimoniais que as religiosas lhes deixavam. Algumas dessas esmolas, dadas em dinheiro, eram postas a render a juro, fazendo aumentar anualmente o quantitativo disponível para os seus gastos.

Outras eram acompanhadas dos desejos das religiosas, no sentido de se despender certa quantia para velas ou lâmpadas que seriam acesas em determinados dias e em louvor de alguns santos da sua devoção.

“[...] Mais da sobreditta madre Joanna Evangelista pera as bendittas Almas dez mil reis com condição que lhe hão de dar pera as Salvas de Sam Joan Evangelista duas vellas de meyo arrayel cada hua, de

²²⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Lembrança da venerável devoção das benditas almas do cárcere do Purgatório*, F- 480, fl. 2.

dous em dous annos e doze vinteis cada anno pera hua lampada que se asende todos os Domingos a Sam Joam Evangelista [...].”²²⁵

Abriu-se assim um espaço de contemplação e de promoção das devoções particulares e individuais, cujo objectivo último consistia na procura de “seguros espirituais” que isentassem as religiosas do pecado e da culpa perante o Criador.

As esmolas que as doze eleitas estavam obrigadas a pagar eram rigorosamente registadas, no sentido de se controlar o seu cumprimento em relação ao legado. Estas eram constituídas, em média, por um valor de 500 réis.

A par da entrada das esmolas, também se fazia o registo das despesas: missas rezadas, missas cantadas, velas, lâmpadas, cera, vinho para as missas, transporte das tochas, pregações, padres que participavam na procissão, almoços e merendas dos que faziam qualquer serviço para o cumprimento dos sufrágio, como, por exemplo, tocar o sino, capelão e assistentes. Tudo se pagava. Criou-se, portanto, uma economia da salvação em torno desta prática assistencial, cujo acesso não estava ao alcance de qualquer um. Se o provimento da assistência material obedecia a critérios morais²²⁶, a assistência à alma tinha como critério económico a base da sua existência. A salvação da alma tornou-se, deste modo, uma possibilidade para aqueles que mais tinham, repercutindo-se as desigualdades sociais para além da morte. “Através de tais actos solenes só uma elite muito restrita julgava aceder ao tesouro das graças celestiais”²²⁷.

“[...] Devem as Madres Protectoras ter grande cuidado e com sumo disvello cuidar em que se aumentem os sufragios, das benditas almas e com o zello pocivel admenistrar assim se aumente a devoção pera alivio de suas pennas [...]”²²⁸.

²²⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Lembrança da venerável devoção das benditas almas do cárcere do Purgatório*, F- 480, fl. 3v.

²²⁶ Leia-se SÁ, Isabel dos Guimarães – Assistência. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, p. 140-149.

²²⁷ Veja-se GOMES, Manuel Saturnino – Instituições Pias. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, p. 456-457.

²²⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Lembrança da venerável devoção das benditas almas do cárcere do Purgatório*, F- 480, fl. 32.

Encarregadas do provimento e organização das práticas religiosas em louvor da alma, as suas responsabilidades estendiam-se também à administração dos legados para que os montantes líquidos pudessem assegurar o prolongamento desses rituais ao longo do tempo. Permitiam, desta forma, que a alma beneficiasse dessas preces, aumentando a possibilidade de se ver livre dos castigos a que hipoteticamente estava sujeita.

A regularidade com que as esmolas foram sendo atribuídas oscilou ao longo da sua existência. Assim, se nos anos iniciais da confraria, as esmolas das doze religiosas inicialmente definidas para administrarem os bens das almas se fizeram sentir, tendo inclusive aumentado no ano de 1672, 1673 e 1674, a partir de 1675 conheceu-se uma diminuição do número de religiosas participantes, atingindo o valor mais baixo em 1679, 1680 e 1681, com a contribuição de apenas duas religiosas em cada ano²²⁹.

A título de exemplo, tomemos como referência o ano de 1672, aquele que contou com um maior número de contribuintes, cujo montante somou 11.500 réis. A este valor juntaram-se 1.000 réis que resultaram das esmolas por devoção e 3.345 réis do rendimento de um legado que a confraria possuía. Mais nenhum ano contou com tantas contribuintes, 23 no total. No ano seguinte, apenas contribuíram 15 freiras, facto que provocou uma diminuição das receitas.

Esta baixa das contribuições poderá estar relacionada com a pertença das religiosas a várias confrarias, sendo conhecidas cinco no interior daquele cenóbio nos séculos XVII e XVIII, o que lhes criava dificuldades em contribuírem para todas elas. Além das confrarias conventuais, as religiosas, por vezes, pertenciam a outras irmandades, erectas fora dos muros da clausura²³⁰, como se constata pela existência de um breve enviado pelo papa Bento XIV, em 1745, que permitia que qualquer sacerdote desse absolvição às religiosas de clausura que pertencessem às diversas confrarias erectas no século, uma vez que o papa tivera conhecimento da existência de situações em que as mesmas não beneficiavam das indulgências das respectivas irmandades, por se situarem longe dos conventos, sendo que na hora da morte ficavam por indulgenciar²³¹. Não

²²⁹ Desconhecemos as razões que terão levado ao afastamento das religiosas.

²³⁰ Na segunda metade do século XVIII, a confraria de Nossa Senhora da Boa Memória contava com a pertença de três religiosas, embora desconheçamos a que conventos pertenciam. Veja-se GOMES, Paula Alexandra de Carvalho Sobral – *Oficiais e confrades em Braga...*, p. 169.

²³¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 35, não paginado.

obstante, nem todos os legados estavam enquadrados no contexto destas entidades culturais. Maria do Sacramento, religiosa do convento de Nossa Senhora da Penha de França, beneficiou da reza de cinco missas no altar de S. Pedro de Rates, sito na Sé²³². Do exposto resulta que também as religiosas multiplicavam os locais em que a sua alma deveria ser sufragada, bem como convocavam diferentes devoções e entidades distintas que se reuniram em torno da satisfação dos últimos desígnios relativos ao cuidado com a salvação.

Um outro factor explicativo poderá relacionar-se com dificuldades económicas da instituição a nível geral que, de um modo imediato, se repercutiam na capacidade dos seus membros em responder às solicitações financeiras que lhes eram dirigidas. Inevitavelmente este decréscimo das participações saldou-se na diminuição da liquidez necessária para fazer face às despesas correntes aliadas ao culto das almas, pelo que representou a contracção de dívidas em alguns momentos da sua existência. Porém, a confraria foi beneficiada com alguns legados patrimoniais, sobretudo propriedades fundiárias de onde a comunidade obtinha determinados rendimentos, nomeadamente através da venda de determinados produtos, sobretudo os cereais. A utilização destes rendimentos, aliada ao recurso das somas que resultaram dos legados monetários que entretanto foram postos a render juros, impediu em diversas ocasiões, a contracção de dívidas e o agravamento das já existentes. Não obstante, com a diminuição drástica das religiosas contribuintes, aliada a outros factores, como o aumento do preço das missas e de toda a gama de bens e objectos necessários ao culto, a dificuldade na arrecadação das receitas provenientes da exploração das propriedades, entre outras, contribuíram para que a partir de 1679 as dívidas da confraria aumentassem consecutivamente.

Embora as administradoras dos legados e das esmolas se tivessem socorrido dos diferentes mecanismos financeiros à sua disposição, na procura da manutenção das obrigações assumidas, esta situação de falta de liquidez comprometeu o cumprimento das vontades daqueles que partiram. Ainda que, por vezes, as religiosas tenham dado uma esmola maior da que estavam obrigadas, talvez procurando maiores benefícios espirituais, este quantitativo não evitou a existência de dívidas.

²³² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F-128, doc. 807, não paginado.

Sobre o altar de S. Pedro de Rates leia-se CASTRO, Maria de Fátima – Devoções ligadas à igreja da Misericórdia e Sé Primaz de Braga. Documentação exemplificada. *Via Spiritus*. N.º 7 (2000). 191-194.

À semelhança do que aconteceu com outras confrarias, nomeadamente com as misericórdias, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII, também esta irmandade enfrentou problemas financeiros desde os finais do século XVII. Nem sempre o património de que era portadora resultava numa liquidez efectiva, havendo, por isso, dificuldade em fazer render os bens imóveis.

A confraria do Senhor da Agonia, instituída no convento de Nossa Senhora da Conceição enfrentou vários problemas relativamente à cobrança das rendas das propriedades adstritas a esta irmandade²³³, queixando-se a abadessa, em 1761, que “há annos que se lhe não pagão parte dellas”²³⁴. A situação parecia ser grave, pois em 1763 o procurador da comunidade alegava que “Miguel Lopes meu freguês esta de posse e senhor da maior quantidade das terras que pagavão a dita penção ao convento da conceyção e as está desfructando a huns poucos de annos sem pagar”²³⁵. Considerando que essas pensões se referem ao produto das terras da confraria mencionada, como a carta do procurador refere, podemos pensar que o principal rendimento da irmandade não era pago há alguns anos, lesando deste modo as finanças do cenóbio e a sua capacidade de responder às vontades dos fiéis.

Por outro lado, o cumprimento dos legados pios ao longo do tempo provocou um desfasamento entre quantitativo deixado e o preço das missas, causado pelos movimentos da inflação, problema que se agravava com a acumulação de obrigações de missas. Em 1770, a confraria de Nossa Senhora da Piedade registou vários sufrágios por satisfazer em virtude do desfasamento do preço que a irmandade praticava em comparação com outras instituições cultuais²³⁶. A Mesa pagava 100 réis por missa, vendo-se obrigada a subir o valor, fixando-o em 120 réis, de forma a igualar as taxas cobradas na cidade para que, desse modo, pudesse satisfazer os

²³³ É conhecido para o caso setubalense a cobrança de verbas destinadas a missas após o recurso aos tribunais, o que revela a dificuldade da arrecadação dos pecúlios necessários à satisfação dessas obrigações. ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 351.

²³⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F-117, doc. 867, não paginado.

²³⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Correspondência*, F-117, doc. 868, não paginado.

²³⁶ Desde os finais do século XVII que são conhecidas situações em que determinados legados pios se encontravam por cumprir porque os capelães reclamavam um preço maior do que estava estabelecido. Leia-se ABREU, Laurinda – A difícil gestão do Purgatório. Os Breves de Redução de missas perpétuas do Arquivo da Nunciatura de Lisboa (séculos XVII-XIX). *Penélope*. N.º 30-31 (2004). 53.

sufrágios instituídos²³⁷. Não obstante, cinco anos depois estabeleceu o preço das mesmas novamente em 100 réis, em virtude das suas dificuldades financeiras²³⁸. Embora a documentação não revele, pensamos, portanto, que a breve prazo esta decisão se saldaria no avolumar do incumprimento dos sufrágios, tal como ocorrera antes de se elevar os preço das missas cinco anos antes e como se passava em muitas outras confrarias.

O rendimento do dinheiro a juro também nem sempre resultava em efectiva cobrança. Associadas a estas dificuldades, estão as avultadas despesas efectuadas na promoção do esplendor do culto²³⁹. Por exemplo, a confraria de Nossa Senhora da Piedade, em 1744, determinou a aquisição de uma “vestimenta boa para as festas da senhora e mais principais do anno quendosse fazer a dita vestimenta de seda de ouro”²⁴⁰. Para o efeito, a Mesa dispôs de 6.400 réis para emprestar a juro com vista a realização do seu intento. Embora não possamos determinar o valor que esse empreendimento totalizou, sabemos, no entanto, que no ano seguinte a Mesa foi surpreendida com uma esmola de 17.500 réis, atribuída por algumas religiosas do convento de Nossa Senhora dos Remédios, com vista à consecução do propósito anteriormente mencionado²⁴¹. O avanço do dinheiro por parte das religiosas esteve, provavelmente, associado à incapacidade da confraria dispor do montante naquele momento.

A diminuição dos rendimentos destas irmandades também se justifica pela queda dos legados deixados²⁴². Não obstante, mesmo antes do valido de D. José ter limitado os montantes dos legados, já os prelados exigiam que os legados a instituir deveriam ser autorizados por eles, tal como sucedeu desde 1752 no arcebispado de Braga²⁴³. O legado instituído em 1703 no convento de Nossa Senhora da Conceição por Damásia de Magalhães fora aceite pela comunidade após ter

²³⁷ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 36, fl. 65.

²³⁸ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 36, fl. 106.

²³⁹ A confraria das Almas de Angra disponibilizava 69% dos seus réditos no aparato exterior, sendo o restante empregue nas celebrações. Leia-se ENES, Maria Fernanda – *As confrarias do Santíssimo e das Almas...*, p. 291.

²⁴⁰ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 33, fl. 14.

²⁴¹ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 33, fl. 15v.

²⁴² Leia-se a este propósito PENTEADO, Pedro – *Confrarias...*, p. 459-470.

²⁴³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Termos das Eleições da Confraria de Nossa Senhora da Graça*, F-234, fls. 20-20v.

licença expressa do arcebispo²⁴⁴. Portanto, desde pelo menos essa data que os prelados bracarenses controlavam o movimento da fundação de legados pios nos claustros.

O incumprimento dos legados instituídos ocorreu neste cenóbio, sendo essa falta justificada, em nosso entender, pelas dificuldades financeiras da instituição²⁴⁵. Referindo-nos a um legado já mencionado anteriormente, de Domingos da Costa, cónego da Sé, que instituíra a obrigação da satisfação de duas missas por mês, sendo as do mês de Novembro cantadas. Temos notícia de que entre 1757, ano da sua instituição, e 1766, 22 duas dessas missas não foram satisfeitas, pelo que a comunidade “mandou vir hum Breve de componenda athe o anno de 1766, e dai por diante se satisfizerão”²⁴⁶. As contas das irmandades conheceram vários desequilíbrios por várias razões. Além das que já foram mencionadas, podemos acrescentar o incumprimento dos testamentários que, por vezes, deixavam de satisfazer monetariamente os valores instituídos pelos seus familiares para dar cumprimento aos sufrágios. Assim ocorreu no contexto da acção da confraria de Nossa Senhora da Piedade que, em 1743, registara um atraso relativamente à satisfação das disposições do legado deixado por Manuel da Rocha Pimentel, em virtude de “estas se não satisfazerem por rezam do legatário não dar satisfaçam as medidas do contrato”²⁴⁷.

Outros, porém, foram apenas parcialmente cumpridos, tendo a comunidade apropriado parte do pecúlio deixado em benefício da gestão do seu quotidiano. Em 1575 o cardeal D. Henrique, legado *a latere* em Portugal, decretou a sua sentença relativamente à exposição que as religiosas do convento de Nossa Senhora dos Remédios remeteram em que davam conta que o legado deixado por Manuel Falcão, instituído em data por nós desconhecida, era composto por “huas seis centenas e vinte e tres medidas de pão de renda com seus foros de galinhas e carneiros”²⁴⁸, do qual deveriam rezar “hum Annal de missas”²⁴⁹. O legado deveria ainda ser aplicado “pera dous

²⁴⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Igrejas*, F- 118, doc. 1023, não paginado.

²⁴⁵ O incumprimento dos legados pios foi uma realidade que se verificou por todo o reino. Segundo Laurinda Abreu, os argumentos utilizados para justificar a redução das missas instituídas prendiam-se com os problemas administrativos relacionados com o património que assegurava a sua satisfação e a alteração da situação económica do instituidor ou da sua família. Leia-se ABREU, Laurinda – A difícil gestão do Purgatório..., p. 52.

²⁴⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro das capelas e Obrigações de Missas*, F-133, fl. 26.

²⁴⁷ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 33, fl. 7.

²⁴⁸ ADB, *Colecção Cronológica*, doc. 1832, não paginado.

²⁴⁹ ADB, *Colecção Cronológica*, doc. 1832, não paginado.

capellaes homens de bom saber vida e costumes”²⁵⁰. Porém, as religiosas, alegando que o convento era pobre e tinha muitas mulheres para sustentar, apelavam ao cardeal a dispensa do cumprimento da obrigação relativa ao sustento dos capelães, sendo a petição aprovada por D. Henrique.

Como podemos constatar, a comunidade apropriou-se de parte do legado em benefício próprio, usando uma fracção para o seu sustento.

De facto, o concílio de Trento previra a redução dos encargos pios em situações em que o ajustamento dos bens deixados e as obrigações nele expressas se justificasse²⁵¹.

No convento de Nossa Senhora da Penha de França também se viveram situações semelhantes, embora a comunidade tenha procurado solucioná-las da melhor maneira. Assim, o legado instituído em 1740 por Pedro Vaz Pinto da Veiga, em que estabelecia uma missa quotidiana que deveria ser rezada por um sacerdote “de boa vida e santos costumes”²⁵², para o qual doou cinco mil cruzados, deixou de ser satisfeito em 1797 por não haver sacerdote que a rezasse. Por essa razão, o cenóbio procurou transferir o legado e a respectiva obrigação “para se puder dizer em outra Igreja ou capela”²⁵³.

Os breves de redução dos legados procuravam solucionar estas questões, facto que foi facilitado desde o final do século XVIII, altura em que D. Maria I alcançou um breve da Cúria Romana que dava poderes aos prelados do reino no tocante à redução dos legados pios. Este facto facilitou e acelerou a sua redução, embora não dispensasse a autorização papal²⁵⁴. Este facto, associado aos legados não cumpridos e às leis de desamortizadoras traduziu-se numa procura cada vez menor das disposições testamentárias que instituíam missas perpétuas²⁵⁵.

²⁵⁰ ADB, *Colecção Cronológica*, doc. 1832, não paginado.

²⁵¹ ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 153.

²⁵² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F-128, doc. 827, não paginado.

Práticas semelhantes foram observadas na Misericórdia de Braga, em 1704, altura em que a confraria pediu aos religiosos do Carmo que rezassem algumas missas em virtude da irmandade não possuir sacerdotes em número suficiente para a sua celebração. Leia-se para esta matéria CASTRO, Maria de Fátima – *A Misericórdia de Braga. Assistência material e espiritual*. Braga: Autora e Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2006. vol. III. p. 361.

²⁵³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F-128, doc. 827, não paginado.

²⁵⁴ ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 164.

²⁵⁵ Veja-se ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 199-201 e 204-205.

Entre 1681 e 1759 não há qualquer registo da circulação financeira da confraria das Almas, reaparecendo esses movimentos a partir daquela última data. No entanto, a partir desse momento apenas conhecemos as despesas efectuadas ignorando-se, por isso, as fontes e a natureza das receitas. Em 1785 terminou definitivamente qualquer registo associado à confraria, pelo que desconhecemos a notícia de qualquer actividade posterior.

Desconhecemos se esta situação determinou o fim da irmandade, embora suspeitemos que as dificuldades financeiras que estes organismos enfrentaram ditaram a sua extinção destes espaços conventuais, ou então a sua anexação a outra confraria mais forte, como se verificou com muitas congéneres.

As confrarias do Santíssimo Sacramento e de Nossa Senhora da Piedade, como já foi referido, erectas no convento de Nossa Senhora dos Remédios, deixaram esta comunidade nos finais do século XVIII. Embora não tenhamos qualquer referência a propósito desta situação relativamente à primeira confraria mencionada, o mesmo não se pode dizer em relação à segunda. As primeiras notícias que se referem à vontade dos irmãos leigos deixarem o espaço conventual datam de 1792, altura em que se levantou essa hipótese e que gerou grande consternação no seio do convento²⁵⁶.

As razões que motivaram tal intento não são óbvias. No entanto, depois de os irmãos terem recuado nas intenções de se separarem do espaço claustral, deixaram perceber que a irmandade se via confrontada com elevados encargos. Por essa razão, a Mesa determinou que não se aceitassem mais irmãos, pois já se encontrava onerada com a obrigação de 105 missas²⁵⁷ que se rezavam pelos confrades que entravam ao serviço da Mesa²⁵⁸. Portanto, a intenção dos irmãos em relação à sua separação da comunidade seria desfazer-se das obrigações que tinha de cumprir, tal como veio a ocorrer em 1796, ano em que, de facto, transferiram a confraria de Nossa Senhora da Piedade para a capela de Nossa Senhora de Guadalupe da cidade. Nesse contexto, e porque “as seus breves de que gozavão a dita confraria bierão hiretos para sestifazer os seus

²⁵⁶ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 36, fl. 200.

²⁵⁷ Desconhecemos se este número se reporta ao total de missas por irmão ou ao conjunto de missas a que a confraria estava obrigada.

²⁵⁸ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 36, fl. 200.

legados para aquelle combento por essa rezão se manda suspender os ditos legados”²⁵⁹. Estava concretizada a sua intenção: romper com o enquadramento legal em que a irmandade foi instituída para que, dessa forma, se pudesse desfazer dos compromissos que entretanto tinham ditado as dificuldades de sobrevivência.

Foram variadas as estratégias de que as religiosas deste cenóbio se serviram como forma de assistir a sua própria alma. Fazer parte de uma comunidade religiosa, envergando um hábito que traria consigo um conjunto de indulgências, não foi por elas considerado suficiente. Por isso, se empenharam na constituição de uma confraria das Almas, à semelhança do que a sociedade civil praticava, havendo notícia de outros organismos daquele género dentro da clausura, multiplicando-se os altares e as devoções em louvor dos que partiram.

Esta estratégia de salvação terá estreitado os laços entre o convento e a sociedade envolvente, na medida em que os leigos recorriam às suas práticas espirituais como forma de garantir a vida eterna, a que comunidade respondia cumprindo com a satisfação dos legados pios. Este recurso parece ter sido bastante procurado, a avaliar pela quantidade de missas rezadas no altar da Senhora da Agonia do convento de Nossa Senhora da Conceição. Em 1732, no seu altar, foram celebradas 677 missas por onze padres²⁶⁰. Desconhecemos em nome de quem foram celebradas, bem como o teor dos respectivos legados, uma vez que esta informação nos chegou através das certidões que os respectivos párcos emitiam, de forma a cobrarem os seus honorários, pelo que apenas nos foi possível apurar o total de missas rezadas. Não obstante, o número apontado é bem significativo da procura das confrarias como gestoras das práticas associadas à morte.

Também houve legados pios deixados para serem aplicados na realização de festas e sermões em honra de determinados santos da devoção do dotador.²⁶¹ O recurso a estas entidades como mediadores entre o crente e Deus, foi uma prática que ganhou relevo a partir do Concílio de Trento, uma vez que esta reunião reforçou a importância do seu culto como meio do crente fazer chegar as suas preces ao Criador. Os fiéis socorreram-se de todas as entidades cujas capacidades

²⁵⁹ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 36, fl. 212v.

²⁶⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Igrejas*, F-118, docs. 1031 a 1036, não paginados. Este ano registou o maior número de missas celebradas.

²⁶¹ Sobre a variedade da natureza dos legados pios instituídos leia-se ARAÚJO, Ana Cristina – Morte. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, p. 265-274.

de intercessão estivessem legitimadas pela doutrina cristã na procura dos benefícios pretendidos²⁶².

Em 1702, Ângela do Paraíso, religiosa do convento dos Remédios, deu 50.000 réis ao convento para que em cada ano se dispusessem 2.000 réis para a festa de Nossa Senhora da Assunção²⁶³. O dinheiro foi posto a render a juro, multiplicando desse modo os réditos que permitiam prolongar no tempo a realização daquela vontade. No ano seguinte também Jerónima de Cristo, religiosa do mesmo convento, deu 20.000 réis para que se fizesse a festa de Nossa Senhora da Graça do qual se deveriam retirar por ano oito tostões. A comunidade recorreu, mais uma vez, ao empréstimo desse dinheiro de forma a rentabilizá-lo. Noutras situações, as religiosas doaram algum dinheiro com vista a introduzir durante a festividade determinados momentos mais solenes, que dignificavam ainda mais o culto do santo em apreço. Assim parece ter agido Isabel da Saudação que em 1727 deu “sincoenta mil reis para a festa da tresladação do Nosso Padre Francisco só para ter missa cantada, com assistentes, e charamellas”²⁶⁴. Não só a música como a presença de vários elementos do clero, aqui entendidos como os assistentes, eram portadores de uma carga simbólica suficientemente forte para elevar a qualidade da devoção manifestada.

Outros montantes foram disponibilizados, desta feita para se realizarem sermões, nomeadamente em honra de Nossa Senhora da Conceição, tal como se depreende do legado deixado por Maria de Freitas, em 1727²⁶⁵.

Outra modalidade refere-se a um “modo de legado hua cannada de azeite para alumiar o quadro de Nossa Senhora das Dores que se acha no coro de cima”²⁶⁶, deixado ao cenóbio dos

²⁶² Em relação ao culto dos santos veja-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos..., vol. 2. p. 15-47.

²⁶³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão das Freiras*, F-132, fl. 17.

²⁶⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão das Freiras*, F-132, fl. 20.

²⁶⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão das Freiras*, F-132, fl. 21.

²⁶⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro de Memórias*, F-482, fl. 23v.

Remédios. Também a entrega de objectos ao convento parece funcionar como estratégia de aquisição de benesses²⁶⁷”.

Em determinadas situações em que eram dados certos objectos ao convento, a intenção relativa ao benefício pretendido através da realização de missas em louvor da sua alma parece não ter existido, pelo menos de forma declarada. Esta acepção resulta do facto de, na sequência da doação de um cálice dourado com a sua patena e galhetas de prata dado pelo abade Martinho de Almeida de Sousa, em data por nós desconhecida, a comunidade dos Remédios “em gratificação desta lembrança lhe rezarão as Relligiozas em coro hum officio de defuntos com sua missa cantada”²⁶⁸. Este carácter esporádico em que ocorreu a referida gratificação leva-nos a supor que não havia intenção explícita por parte do doador em beneficiar de tais atenções, mas que a comunidade, em forma de agradecimento, procurou satisfazer. Algumas esmolas chegaram do Brasil, tal como ocorreu com o montante de 9.850 réis oferecidos por Constantino Rodrigues, que se encontrava no Brasil, ao convento de Nossa Senhora da Conceição, em data por nós desconhecida²⁶⁹. Atravessar o Atlântico não resultou, portanto, na diminuição do fervor religioso e da crença nos santos cuja devoção local exaltava. A ligação permaneceu, nomeadamente às instituições que promoviam esse culto²⁷⁰.

No caso setubalense esta realidade era de tal modo frequente que, segundo Laurinda Abreu, devem ter sido raras as casas que tivessem suportado essa despesa a expensas próprias. ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 123.

²⁶⁷ Francisca de Almeida “deixou desmola para a igreja por seu falecimento hum pucaro de prata que pezava dous mil e duzentos reis”. Em 1649, a abadessa do convento dos Remédios recebeu 3.700 réis que resultavam do valor das peças que Ambrósia Ribeira deixara à comunidade. Este montante foi aplicado numas pinturas efectuadas na igreja. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão das Freiras*, F-132, fl. 6v.

²⁶⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão das Freiras*, F-132,, fl. 25.

²⁶⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Igrejas*, F- 118, doc. 1023, não paginado.

²⁷⁰ Aqueles que por diversas razões partiram para o Brasil, não cortaram as suas ligações afectivas e devocionais relacionadas com as suas origens. Tal acepção resulta do conhecimento de diversas situações em que esta gente doava bens às igrejas, misericórdias e conventos das suas localidades de origem, bem como instituía sufrágios em louvor da sua alma e da dos seus familiares. Confira-se para esta matéria ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – Balanços

A modalidade da instituição de sufrágios através da doação de objectos não era exclusivamente praticada pelos seculares. Em 1660, a religiosa Antónia do Rosário, professa no convento dos Remédios, deu 60.000 réis em dinheiro, um prato de prata e um jarro dourado, ficando a comunidade obrigada a fornecer o pão necessário para a alimentação da sua criada e a celebrar uma missa por mês ao Santíssimo Sacramento²⁷¹.

Como se pode constatar, embora as confrarias tenham sido instrumentos capitalizadores da criação de legados pios com vista a sufragar as almas, estes foram igualmente instituídos nos cenóbios sem que estivessem enquadrados nas irmandades. As estratégias de procura da salvação foram variadas e contaram com diversos mecanismos que as orientavam e institucionalizavam.

A ausência de um registo rigoroso e organizado dos sufrágios instituídos nos conventos impossibilita-nos de fazer o seu tratamento quantitativo, de modo a estabelecer padrões de comportamento que nos possibilitassem seguir o ritmo da sua instituição. Razão pela qual abordamos cada legado de forma individual, de maneira a traçar as diversas modalidades que os mesmos comportavam, quer em relação às obrigações, quer relativamente às modalidades materiais a eles associadas.

Não obstante, no que se refere ao convento de Nossa Senhora da Conceição, a partir da leitura do seu *Livro dos Legados* que resultou da reunião do traslado de todos os legados do convento em 1743, pudemos constatar uma maior organização no registo daquelas obrigações, ainda que o mesmo nos dê a conhecer apenas um total de onze legados num período superior a 100 anos, o que nos parece manifestamente reduzido. Não será, portanto, de afastar a ideia relativa à falta de organização dos mesmos, tal como ocorrera na colegiada da igreja de S. Julião, em Setúbal, onde algumas capelas foram dadas como insolúveis devido à desorganização do respectivo cartório²⁷².

de vidas, medo da morte e esperança na salvação: os testamentos dos emigrantes portugueses para o Brasil (séculos XVII e XVIII). *Cadernos de História*, Belo Horizonte. N.º 8:9 (2006). 29-48.

²⁷¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Livro dos Assentos que se fazem em Capítulos e da Entrada e Profissão das Freiras*, F-132, fl. 8v.

²⁷² Consulte-se a este propósito ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 161.

De qualquer modo, e numa tentativa de sistematizar essa informação, bem como de explorar algumas dinâmicas associadas aos legados, elaboramos a tabela seguinte.

Tabela 3 - Legados instituídos no convento de Nossa Senhora da Conceição (1637-1763)

Instituidor	Ano	Obrigações
Alexandre Lobo e Madalena Barros	1637	Uma missa anual
Fundadores do convento	1646	Missa cantada todos os domingos e dias santos e um responso diário
Madalena Alves	1653	Uma missa anual no oitavário dos santos e uma vigília no coro
Úrsula das Virgens e Isabel Abreu	1660	Uma missa anual e um nocturno
Francisco Teixeira ²⁷³	1665	Uma missa rezada diária, uma missa cantada e uma vigília rezada no coro no oitavário dos santos
Úrsula da Ressurreição ²⁷⁴	1673	Duas missas por semana: uma às quintas-feiras ao Santíssimo Sacramento, e outra aos sábados, a Nossa Senhora
Damásia Magalhães	1683	Seis missas anuais no altar de Nossa Senhora da Conceição
Paula de Jesus	1732	Um responso diário rezado no coro na ocasião mais conveniente para a comunidade
Francisco Mendes	1741	Uma Ave-Maria diária no fim de vésperas, rezada em comunidade
Manuel de Castro	1746	Vinte e cinco missas anuais

²⁷³ Este legado foi suspenso em 1781 em virtude da pobreza da comunidade. ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro dos Legados*, F- 99, fl. 86.

²⁷⁴ O legado foi reduzido a uma missa por mês desde 1781. ADB, *Livro dos Legados*, F- 99, fl. 3.

Paulo Campelo	1763	Uma Salve-Rainha rezada diariamente no fim de vésperas oferecida à pureza de Nossa Senhora
---------------	------	--

Fonte: ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro dos Legados*, F-99.

Como podemos constatar, a irregularidade da instituição dos sufrágios não nos permite determinar o ritmo em que os mesmos foram criados, impossibilitando-nos, por isso, de estabelecer qualquer padrão comportamental face às atitudes relacionadas com a preocupação relativa à salvação²⁷⁵.

Outro dado que a leitura da tabela nos permite retirar, à semelhança do que já afirmámos anteriormente, é a diversidade dos legados. Estas diferentes modalidades relacionavam-se não só com a frequência dos ofícios divinos, mas também com o local onde os mesmos deveriam ser satisfeitos e o santo cuja protecção se rogava e cujas disposições testamentárias prescreviam²⁷⁶. Outra característica que os diferenciava era os dias em que os mesmos tinham lugar. Relativamente a este último aspecto, e como se pode constatar através da análise da tabela, os nossos dados atestam a grande diversidade existente²⁷⁷.

Consideramos que o primeiro aspecto está relacionado com as possibilidades económicas de cada crente. O carácter utilitarista dos sufrágios facilitava a instituição por parte de quem mais

²⁷⁵ Para o caso setubalense, Laurinda Abreu detectou uma inflexão na instituição de sufrágios nos finais do século XVII, sendo essa tendência iniciada pelas elites, as mesmas que deram expressão a todo o movimento de sufrágios até então instituídos. Essa descrença terá tido origem na própria atitude da Igreja que transgredia constantemente as disposições que ela própria criara ao suspender, reduzir ou extinguir os legados entretanto instituídos. Confira-se ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 96-98 e 140.

²⁷⁶ Os testamentos assumem uma relevância particular no que se refere à instituição de legados, sendo este o meio privilegiado para o fazer. Consulte-se SOUSA, Ivo Carneiro de – *Legados Pios do Convento de S. Francisco do Porto. As fundações de missas nos séculos XV e XVI. Separata do Arquivo Distrital do Porto* (1982). p. 8.

²⁷⁷ O trabalho de Ivo Carneiro de Sousa relativamente aos legados instituídos no convento de S. Francisco do Porto, conclui que a maioria dos sufrágios tinha lugar às sextas-feiras, dia dedicado a Cristo, seguindo-se os sábados e as segundas-feiras, dia da Virgem Maria e dia dos mortos, respectivamente. Relativamente aos dias do calendário litúrgico, o Natal reunia a preferência da maior parte dos instituidores, seguindo-se o período da Páscoa e a Semana Santa. Consulte-se SOUSA, Ivo Carneiro de – *Legados Pios do Convento de S. Francisco do Porto...*, p. 31. Também Marta Lobo Araújo concluiu que o Advento e a Quaresma eram as festividades que concentravam um maior número de pedidos de missas. Leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, p. 303.

tinha em detrimento dos que nada possuíam²⁷⁸. Os pobres, segundo o paradigma cristológico, beneficiavam das graças divinas inerentes ao seu estado. Ou seja, ser pobre era por si só um meio de captar benesses espirituais²⁷⁹. Daqui resultam disparidades nas modalidades dos sufrágios, representando situações em que se adquirem espaços próprios no interior das instituições religiosas, onde as missas eram rezadas diariamente (*capelas*), ou aquelas situações em que as missas eram rezadas semanal, mensalmente ou avulsas. Existiam, ainda, as que se celebravam anualmente (*aniversários*)²⁸⁰ e situações em que se multiplicaram os espaços e os momentos em que os sufrágios pela sua alma tinham lugar²⁸¹. A busca pela eternidade gerou modelos comportamentais que definem uma consciência colectiva que reconhece nessas estratégias de salvação uma forma de distinção social. Essa crença deu corpo a uma versão economicista do céu²⁸², fomentada pela esperança da salvação. O espírito barroco, caracterizado pela piedade e pela exuberância de atitudes, traduziu-se em gestos que, por vezes, atingiam o absurdo, nomeadamente ao nível da instituição de missas. Este fenómeno procurava, antes de mais, aplacar o medo da morte²⁸³.

Não obstante, a sua natureza também pode derivar da existência de legados entretanto instituído noutras comunidades religiosas ou confrarias da cidade. Como vimos anteriormente, os fiéis procuraram enquadrar-se em diversas instituições culturais das quais pretendiam colher

²⁷⁸ Os montantes destes legados, por vezes, eram utilizados para custear as obras dos conventos, tal como ocorreu no convento de S. João de Deus, em Montemor-o-Novo. Confira-se FONSECA, Jorge – Nobres e burgueses: os mecenas e beneméritos do Convento de S. João de Deus, de Montemor-o-Novo. *Almansor, Revista de Cultura*. N.º 8 (2009). 100.

²⁷⁹ Consulte-se a este propósito ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa...*, p. 286.

²⁸⁰ Segundo Ana Cristina Araújo, a missa de aniversário marcava a passagem definitiva do morto para o mundo dos mortos, na medida em que até esse momento tinham lugar os diversos actos litúrgicos deixados em testamentos. ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa...*, p. 242.

²⁸¹ A propósito das diversas modalidades de sufrágios instituído no convento de S. Francisco do Porto Leia-se SOUSA, Ivo Carneiro de – Legados Pios do Convento de S. Francisco do Porto..., p. 22-23.

Foram os monges cluniacenses que criaram o sistema intercessório de celebração de missas ao sétimo dia da morte, ao mês, ao ano e a cada aniversário. Leia-se RODRIGUES, Ana Maria S. A. – A morte e a comemoração dos defuntos na Sé de Braga nos finais da Idade Média. *Cadernos do Noroeste, Série História*. N.º 3:1-2 (2003). 183.

²⁸² Veja-se ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 90, 11 e 117-118.

²⁸³ ARAÚJO, Ana Cristina – Morte, memória e piedade barroca. *Revista de História das Ideias*. N.º 11 (1989). 153.

benefícios espirituais²⁸⁴. Naturalmente que na hora de instituírem sufrágios pela sua alma privilegiaram umas em detrimento de outras por razões devocionais ou até mesmo económicas. Relativamente aos dois últimos aspectos, entendemos que a sua variabilidade se prendia com semblantes devocionais.

A instituição de legados nem sempre foi facilitada pelas instituições que aparentemente beneficiavam com os meios financeiros investidos.

Francisco Teixeira, cujo legado está inscrito na tabela 3, deixara em testamento a vontade relativa à doação do “assento de São Vitouro arebalde desta mesma e as cazas todas que tinha e pessuhia na ditta Rua dos Pellames ao mosteiro de Nossa Senhora dos Remedios desta ditta cidade com obrigação de lhe darem huma capella na Igreja do ditto Mosteiro e nella lhe mandarem dizer por sua alma hua missa cotidoana emcoanto o mundo durar”²⁸⁵.

Não obstante a sua vontade relativamente a esta fundação pia²⁸⁶, o referido convento não aceitou o legado “por rezão de não terem comviniencia capaz pera fazerem capella na dita Igreja do ditto Mosteiro por coantos as que nelle estavam feitas ocupavão os lugares comvinientes”²⁸⁷. Foi neste contexto que o juiz dos Resíduos procurou transferir essa obrigação para o convento de Nossa Senhora da Conceição, tendo esta comunidade aceite o legado, cumprindo a vontade do instituidor que, depois de expressa em testamento através da quantia disponibilizada para o efeito, não poderia ter outro fim senão a fundação da capela, uma vez que, segundo o direito canónico, não era possível alterar as disposições testamentárias, sem autorização papal²⁸⁸.

²⁸⁴ Para mais facilmente se conseguir a salvação da alma, os fiéis procuravam pertencer a mais do que uma confraria. Consulte-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, p. 538.

A Ordem terceira franciscana, por exemplo, era uma das opções a que a população bracarense poderia recorrer para obter benefícios espirituais. Consulte-se MORAES, Juliana – *Viver em penitência...*, p. 282.

²⁸⁵ ADB, Fundo do convento de Nossa senhora da Conceição, *Livro dos Legados*, F- 99, fl. 88v.

²⁸⁶ Sobre as fundações pias leia-se GOMES, Manuel Saturnino – *Instituições Pias...*, p. 457.

²⁸⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro dos Legados*, F- 99, fl. 88v.

²⁸⁸ Leia-se GOMES, Manuel Saturnino – *Legados Pios*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) - *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, p. 69.

Francisco Teixeira procurava, portanto, perpetuar a sua memória através da construção material²⁸⁹ da sua última morada o que constituía, não raras vezes, uma preocupação relativa ao possível esquecimento do defunto e a conseqüente cessação do cumprimento dos sufrágios, mas também de perpetuar o prestígio tido em vida para além da morte²⁹⁰. A perenidade destes edifícios recordaria diariamente as religiosas das obrigações anexas à construção que embelezava o espaço da igreja conventual²⁹¹.

Também o legado instituído por Úrsula da Ressurreição no convento da Conceição, em 1673, não fora inicialmente aceite pela comunidade. A religiosa dava ao convento “oitenta e sete medidas de pão meado que lhe pagão em cada hum anno”²⁹² pelas terras que herdara de seus pais quando já era religiosa professa no convento de Nossa Senhora da Conceição. O cenóbio rejeitou esse legado, argumentando que a religiosa usava os bens do convento para a satisfação das suas últimas vontades. Ou seja, as freiras serviram-se da máxima presente nas *Constituições* que determinava que cada uma delas não podia ter nada individualmente, apenas em comunidade, logo, assumiram que a herança daquela freira pertencia a todas, pelo que não poderia dispor dela de livre vontade. Não obstante, Úrsula da Ressurreição obteve um breve da Sé Apostólica que lhe permitia seguir os seus propósitos, tendo instituído o legado pretendido.

As religiosas terão reagido desse modo para evitar subtrair ao seu património uma parcela de rendimentos. Procuraram preservar os seus bens que, como vimos, com o passar do tempo se mostraram insuficientes para custear todas as despesas associadas ao sufrágio das almas, nomeadamente nos finais do século XVIII, altura em que alguns legados foram suspensos ou reduzidos, como se verificou, aliás, em muitas outras instituições que assumiram idênticas obrigações.

²⁸⁹ Este comportamento inscreve-se numa atitude de prestígio familiar encetado pela nobreza e pela burguesia que, dessa forma, garantiam o reconhecimento social da sua estirpe. Leia-se LOPES CUETARA, Jose Miguel – La orden de la Inmaculada Concepcion en Burgos. Siglo XVI. I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EM ESPAÑA, PORTUGAL Y AMERICA. 1492-1992 - *Actas*. Léon: Universidad de Léon, 1992. p. 310-311.

²⁹⁰ Veja-se para este assunto ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, p. 568.

²⁹¹ A propósito da preservação da memória através das construções funerárias leia-se ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 128.

²⁹² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Livro dos Legados*, F- 99, fl. 12.

4- Os cenóbios e o exterior: laços espirituais

Os laços espirituais estreitados entre as religiosas dos conventos por nós estudados e as pessoas do século decorriam em diferentes planos. Em primeiro lugar eles desenrolavam-se entre as freiras enclausuradas e os seus familiares que, como vimos, não cortaram as relações, como seria de esperar, tendo em conta as prescrições da *Regra* e das *Constituições* conventuais.

Um outro plano do desenvolvimento destas relações decorria no contexto da instituição de confrarias e dos respectivos legados a elas adstritos, com o objectivo de a partir da sua acção beneficiarem espiritualmente da intercessão do santo protector da irmandade a que se aderiam²⁹³. Neste contexto, as confrarias possibilitavam a participação da comunidade religiosa nos festejos promovidos na cidade através do envio de andores que, por vezes, engrossavam as procissões que percorriam as ruas de Braga²⁹⁴. Assim terá ocorrido em 1753 na sequência da convocação do arcebispo bracarense que intimava todas as confrarias da cidade a participarem na procissão do Jubileu²⁹⁵.

Não obstante, as redes de relações entre estas entidades não se ficaram por estas realidades, elas prolongaram-se para outros domínios, permanecendo ao longo do tempo, sobretudo quando se trata do sepultamento de seculares nas igrejas conventuais. De facto, o recurso ao espaço conventual como local de última morada caracterizou as práticas relacionadas com a gestão dos assuntos da morte e das indulgências pretendidas após esse momento durante a Época Moderna.

²⁹³ Além do papel das confrarias, Geraldo Coelho Dias destacou a realização das festas nos conventos como formas de estreitar os laços espirituais com os fiéis. Confira-se DIAS, Geraldo J. A. Coelho – O mosteiro das beneditinas da Purificação. Obra de Fernando Mergulhão. Monumento emblemático de Moimenta da Beira. *Revista da Faculdade de Letras. História*. Série III. N.º 8 (2007). 400.

²⁹⁴ Em Vila Viçosa, por exemplo, os conventos também participavam nas procissões da vila, nomeadamente naquela que se realizava em honra de Nossa Senhora da Conceição. Confira-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – Servir a dois Senhores: a real confraria de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa através dos seus estatutos de 1696. *Callipolle*, Revista de Cultura. N.º 9 (2001). 136.

²⁹⁵ ACG, *Livro dos termos da Mesa*, n.º 32, fl. 43.

Os conventos por nós estudados são exemplos que atestam esta realidade²⁹⁶. Em 1741, João Vasconcelos da Fervença e sua mulher, D. Luísa Constança, pediram licença à abadessa do convento de Nossa Senhora da Conceição para na igreja do convento se sepultar D. Teresa e D. Isabel, sogra e tia de um dos elementos do casal, respectivamente, mas cuja documentação não esclarece a quem se refere esse grau de parentesco em particular²⁹⁷. Desconhecemos se as duas mulheres faleceram na mesma altura, facto que justificaria o pedido em conjunto, embora seja uma coincidência um pouco estranha, ou se o mesmo foi solicitado após a morte da última pessoa em questão, tratando-se, portanto, de uma transladação de um dos cadáveres que entretanto tinha sido depositado noutra local.

Expressas em testamento as vontades relativas ao local da sua sepultura, responsabilizavam os descendentes pelo cumprimento dessas vontades, tal como aconteceu com Joaquim Gaio que, em data por nós desconhecida, solicitou ao convento de Nossa Senhora dos Remédios a sepultura para sua tia, D. Margarida Josefa Gaio, “a qual no seu testamento dispôs que fosse depositada e sepultada na Igreja do Convento dos Remedios aonde tem sepultura propria da sua caza”²⁹⁸. A família Gaio tinha na igreja deste convento o seu panteão familiar, a avaliar pela expressão relativa ao facto da defunta ter sepultura de sua casa.

Efectivamente, tanto os fundadores destes institutos como um conjunto de fidalgos e nobres procuraram estes espaços sagrados para últimas moradas dos seus familiares²⁹⁹, buscando o reconhecimento social que a riqueza entretanto acumulada lhes permitia obter. Com estes gestos contribuíram para que uma parte do pecúlio que assegurava a sobrevivência destes institutos

²⁹⁶ Os espaços de sepultamento podiam ser variados: igrejas, claustros dos conventos, capelas, ermidas e adros das igrejas. A escolha do local estava dependente de um sistema de valores que hierarquizava as instituições e os espaços. Leia-se a este propósito ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, p. 567.

²⁹⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição, *Escrituras da Revogação e Distância, que fez dos lugares o Reverendo Fundador Cónego Geraldo Gomes*, F- 74, fl. 13.

²⁹⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F-560, doc. 2321, não paginado.

²⁹⁹ No caso de Marselha, sobretudo no século XVII, as igrejas conventuais eram procuradas como local de sepultura pelos notáveis da cidade, estando esta escolha acessível apenas a pessoas de determinado nível social. Leia-se VOVELLE, Michel – *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1978. p. 183 e 186.

resultasse da sua gestão em torno da economia funerária que entretanto se criara, abrindo-se a porta para a privatização daqueles espaços³⁰⁰.

“O poder de atracção dos conventos assenta, em grande medida, na capacidade de mobilização das irmandades e ordens terceiras que aí se estabelecem. São elas que garantem a abertura do solo sagrado à população”³⁰¹.

Também o sepultamento das crianças poderia ter lugar nesses espaços, tal como ocorreu com a filha de Rita Delfina de Vilhena Lima, menor de sete anos. A requerente que “dezeja que seja sepultada no convento de Nossa Senhora dos Remedios onde tem devoçam e já ahi jas outro seu filho e a defunta tem suas Tias”³⁰². Mais uma vez se referencia a sepultura familiar, enquanto local de reunião de membros do mesmo sangue³⁰³.

³⁰⁰ Leia-se ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 90-91.

³⁰¹ ARAÚJO, Ana Cristina. *A Morte em Lisboa...*, p. 367.

³⁰² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F-560, doc. 2367, não paginado.

³⁰³ Os dados encontrados por Margarida Durães relativamente ao sepultamento em conventos não são muito expressivos. No entanto, trata-se de uma população rural, de estratos sociais inferiores. Só o alargamento do estudo ao espaço urbano, onde normalmente vivem aqueles que têm mais recursos, poderia permitir uma avaliação mais consistente deste fenómeno. Consulte-se DURÃES, Margarida – “Porque a morte é certa e a hora incerta...” Alguns aspectos dos preparativos da morte e da salvação eterna entre os camponeses bracarenses (sécs. XVIII-XIX). *Cadernos do Noroeste, Série Sociologia, Sociedade e cultura* 2. N.º 13:2 (2000). 314. No caso de Lisboa, só nos finais do século XVIII é que as igrejas conventuais perderam importância enquanto espaço de sepultura. ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa...*, p. 367. A mesma tendência foi detectada em Múrcia, Espanha. ALEMÁN ALLÁN, Anastasio – Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII. *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 9 (1988). 103. Para o caso de Marselha, no século XVII e nos inícios do século XVIII também se registou essa preferência. A diminuição da preferência do espaço conventual ao longo do século XVIII explica-se, segundo Michel Vovelle, através do recuo das devoções familiares ancestrais. VOVELLE, Michel – *Piété baroque et déchristianisation...*, p. 186-187.

Philippe Ariès, por seu turno, detectou que a seguir à igreja paroquial eram as igrejas conventuais os principais espaços procurados para a derradeira morada. ARIÈS, Philippe – *O Homem perante a morte*. Lisboa: Europa-América vol.1, 1988. p. 105.

Embora não conheçamos a existência de qualquer pagamento monetário ao convento, sabemos que estes serviços eram custeados pelos que os requeriam a várias igrejas³⁰⁴.

A sepultura dentro das igrejas não era novidade da época nem da sociedade bracarense em particular, mas sim uma prática corrente na cristandade desde, pelo menos, a Idade Média³⁰⁵. A proximidade dos altares e das representações dos santos atraía, segundo a mentalidade da época, um conjunto de benefícios espirituais capazes de contribuir para a sua salvação³⁰⁶ que, associados à possibilidade de verem a sua alma sufragada por um maior número de pessoas, os paroquianos, que naturalmente frequentavam a igreja da sua localidade, completavam o desejo de estabelecer a sepultura naqueles espaços³⁰⁷. Estes eram procurados, sobretudo pelos extractos sociais melhor posicionados. Dentro da própria igreja havia lugares mais considerados em termos de benefícios espirituais, desde o altar-mor, coro e capelas colaterais, por ordem decrescente, constituíam os lugares de maior importância salvífica³⁰⁸.

Não obstante, questionamo-nos por que razão as igrejas conventuais atraíam igualmente os fiéis, já que as mesmas serviam, sobretudo, as comunidades, que se pretendiam isoladas do mundo.

As indulgências associadas àqueles espaços no contexto da erecção de determinadas confrarias, como vimos anteriormente, poderá ter potenciado essa procura, bem como a pertença às próprias confrarias que, desse modo, abriam aqueles locais à derradeira morada dos seus

³⁰⁴ A propósito do pagamento das sepulturas nas igrejas leia-se TAVARES, Pedro Vilas Boas – Espiritualidade e disposições perante a morte em Santa Maria da Feira: Capelas, legados e bens d'alma na matriz de S. Nicolau durante o Antigo Regime. *Via Spiritus*. N.º 15 (2008). 211.

³⁰⁵ A procura da igreja como local de sepultamento foi motivada pelo desejo de proximidade entre o corpo morto e as relíquias que aqueles templos abrigavam. Essa proximidade era entendida como um elemento taumatúrgico. A partir do século XII esse sentimento sofreu algumas transformações, sendo que a partir de então era a própria igreja que se procurava, em virtude de aí se rezar a missa, pelo que se dá início à procura da proximidade de determinado altar. Consulte-se ARIÈS, Philippe – *O Homem perante a morte...*, vol. 1. p. 91.

³⁰⁶ Veja-se MORAES, Juliana – *Viver em penitência...*, p. 526. A propósito da hierarquia do sepultamento no interior das igrejas veja-se DURÃES, Margarida – *Porque a morte é certa e a hora incerta...*, p. 317.

³⁰⁷ Sobre a preferência da igreja paroquial como local de sepultamento leia-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dar aos pobres e emprestar a Deus...*, p. 570.

³⁰⁸ Leia-se ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa...*, p. 365.

membros. Não serão de descartar, ainda, questões relacionadas com a devoção, tal como referiu Rita Delfina de Vilhena na petição dirigida à comunidade de Nossa Senhora dos Remédios, acima transcrita.

Seria o próprio conceito de santidade associado àqueles espaços conventuais factor potenciador da sua procura como local de sepultamento? Embora não possamos responder a esta questão, podemos, no entanto, pensar em tal possibilidade, uma vez que o estado religioso era preferido a qualquer outro na sociedade em matéria de salvação. Olhados como locais de perfeição e de personificação do ideal de vida cristã, os conventos poderão ter sido entendidos como solo sagrado, cuja envolvência do corpo defunto poderia obter privilégios salvíficos. Aliás, o cuidado manifestado com o corpo após a morte é bem exemplificativo dessa crença, como se pode constatar pela procura dos hábitos dos convento de Nossa Senhora da Conceição, de Nossa Senhora dos Remédios e de Nossa Senhora da Penha de França como mortalha a envergar após a morte terrena.

Relativamente a este último convento, os dados referentes aos pedidos de hábitos para amortalharem os corpos a sepultar são escassos e as suas referências carecem de continuidade temporal. Não obstante, é possível afirmar que foram procurados pela população laica bracarense, como se constata pela vontade de Luísa Maria que, em 1743, achando-se bastante doente, fez saber que “queria que seu corpo fosse amortalhado em hum habito de Nossa Senhora da Penha onde hera religioza suas irmans”³⁰⁹. No mesmo convento desejava ser sepultada, deixando 250 missas pedidas, de “esmola” de 100 réis cada uma, e doze em altar privilegiado, cujo pagamento seria de 120 réis. Deixava sua irmã, professa no referido convento, como sua herdeira, com a obrigação desta encomendar a sua alma a Nossa Senhora da Penha de França, bem como a de seus pais³¹⁰.

Como se depreende do excerto transcrito, a legatária tinha uma irmã no convento escolhido para local de sepultura, onde certamente seria ela mesma sepultada depois da sua morte. De forma análoga, em 1788, Ana Joaquina de Jesus pediu igualmente para ser enterrada no convento da Penha de França, onde tinha uma filha professa³¹¹.

³⁰⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 30, não paginado.

³¹⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 30, não paginado.

³¹¹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 30, não paginado.

Questionamo-nos, portanto, em que medida a presença de uma ou mais familiares em determinado cenóbio constituiu um mecanismo de atracção de legados instituídos e de pedidos de sepultura. Naturalmente que de momento não podemos dar uma resposta consistente a esta nossa interrogação, cuja resposta terá de aguardar por trabalhos monográficos que confirmem ou infirmem esta hipótese. Não obstante, e avaliar pelo teor de um breve que esta comunidade alcançou, em 1773, que determinava que as missas rezadas no altar da Senhora da Penha de França em honra de qualquer religiosa ou de familiares seus em primeiro e segundo grau, bem como pelos benfeitores do convento, livrasse as suas almas das penas do Purgatório³¹², parece plausível pensar que a procura desta instituição, como gestora dos legados pios e da própria sepultura, teria sido catalisada pelas benesses atribuídas. Assim sendo, constituiria uma forma de atrair religiosas ao convento, cujos familiares procurassem esse género de indulgências. Como factor potenciador dessa atracção, no mesmo ano, a comunidade conseguiu outro breve que determinava que as missas rezadas em qualquer altar da sua igreja em honra das religiosas “lhe aproveitem como se fossem celebradas em Altar privilegiado”³¹³. De facto, os altares privilegiados possibilitavam uma libertação mais rápida das almas do Purgatório³¹⁴. As soluções encontradas para atrair vocações ao convento contrariavam, no entanto, os princípios que norteavam a filosofia subjacente à criação do Purgatório, segundo a qual todos os crentes deveriam passar por ele³¹⁵. Estas incongruências terão ditado a descrença cada vez mais generalizada no efeito das missas perpétuas³¹⁶.

Não obstante, podemos afirmar que a presença de um elemento da família em determinado convento não determinava a escolha desse local para a sua sepultura, embora pudesse constituir

³¹² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F-128, doc. 822B, não paginado.

³¹³ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F-128, doc. 822C, não paginado.

³¹⁴ Consulte-se MORAES, Juliana – *Viver em penitência...*, p. 284.

³¹⁵ A partir do Concílio de Trento apenas aqueles que morriam em estado de santidade poderiam aceder directamente ao céu, sendo que os restantes deveriam permanecer no Purgatório um período mais ou menos longo, dependendo não só do seu percurso terreno, mas também das orações que para o efeito os vivos proferiam. Leia-se ARIÈS, Philippe – *O Homem perante a morte...*, vol. II. p. 197-198.

³¹⁶ A subversão dos valores subjacentes à criação do Purgatório, sobretudo através da conversão dos legados não cumpridos, bem como o perdão das missas instituídas não rezadas, contribuíram para a descrença daquela entidade sobrenatural. ABREU, Laurinda – *Memórias da alma e do corpo...*, p. 139.

uma forte atracção, sobretudo quando a opção por essa instituição como local de enclausuramento de certas familiares tivesse como base a questão devocional. Esta nossa aceção resulta do facto de a mãe de Luísa Maria, anteriormente mencionada, ter escolhido o claustro da Sé como última morada e o hábito de Santa Teresa como mortalha³¹⁷, mesmo tendo uma filha professa naquele convento.

Ainda que a procura de determinado claustro para sepultura acontecesse, nomeadamente, por questões devocionais ou porque pretendiam atrair as graças adstritas àqueles espaços conventuais como anteriormente afirmámos, verificámos que a preocupação com a alma levava os crentes a solicitar a intervenção de diferentes espaços, devido às graças divinas que lhes estavam adstritas. Assim ocorreu com Ana Joaquina de Jesus que, como vimos anteriormente, procurou o claustro do convento de Nossa Senhora da Penha de França como última morada. Não obstante, a mesma mulher determinou que se rezassem determinadas missas, “sincoenta na Penha, sincoenta na congregação, sincoenta no Carmo, sincoenta no Popullo, sincoenta nos Tersseiros, vinte e cinco na Senhora a Branca e vinte e cinco em Sam Vicente”³¹⁸. Deu, ainda, 100.000 réis para consertar o refeitório e para pagar a despensa do convento onde seria sepultada. Se estas dependências já estivessem arrançadas, o valor seria convertido em merendas para as religiosas, pedindo-lhes, nesse caso, que rogassem pela sua alma. Daqui resulta que a morte e a consequente preocupação com a salvação da alma envolvia os cenóbios em todo o cerimonial adstrito a essa preocupação, constituindo, ainda, uma oportunidade importante para aumentar os seus réditos e de reforma material do seu edifício.

Não beneficiou apenas o cenóbio, fê-lo, também, em honra de quem mandou dizer trezentas missas, mesmo que estivesse viva no momento em que se deveriam cumprir as suas disposições. Dava, ainda, à sua filha “vinte mil reis de tença cada anno enquanto for viva, e per sua morte dera logo cem mil reis a comunidade de esmolla pella sua alma”³¹⁹.

Os cenóbios beneficiavam, ainda, da acumulação de réditos financeiros provenientes das práticas associadas à morte, nomeadamente através da venda de hábitos das suas comunidades que eram requisitados como mortalhas pelos fiéis seculares.

³¹⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 33, não paginado.

³¹⁸ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 81, não paginado.

³¹⁹ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Admissões*, F-123, doc. 81, não paginado.

Em virtude de não podermos trabalhar todos os livros de óbito da cidade, pela sua grande extensão e numerosa quantidade de defuntos, analisámos os livros de óbitos da freguesia de S. Vitor, na primeira metade do século XVIII, de maneira a poder conhecer melhor uma realidade que a documentação revelava. Não obstante, e considerando o âmbito deste trabalho, bem como os seus limites cronológicos, não nos foi possível tratar esta questão de forma exaustiva, pelo que nos ficamos somente por uma das freguesias que compunha a cidade de Braga. Fica, no entanto, aberta a possibilidade de um estudo mais aturado desta realidade, de forma a poder caracterizar melhor as atitudes perante a morte da sociedade do Antigo Regime.

Tabela 4 – Hábitos requeridos pelos habitantes da paróquia de S. Vitor na primeira metade do século XVIII aos conventos dos Remédios e da Conceição

Anos	Remédios	Conceição	Solteiras	Casadas	Viúvas
1700-1710	1	0	1	0	0
1711-1720	31	16	37	8 ³²⁰	0
1721-1730	19	43	41	14	1 ³²¹
1731-1740	17	58	49	18	2 ³²²
1741-1750	8	65	61	7	2 ³²³

Fonte: ADB, *Livro de óbitos da freguesia de S. Vitor*, 1687-1715, n.º 301; 1715-1737, n.º 302; 1737-1751, n.º 303.

Como se depreende da análise da tabela número 4, os hábitos de religiosas eram pedidos apenas por mulheres, sendo que em qualquer período contemplado na tabela as mulheres solteiras se evidenciam aos demais estados civis.

Se nas primeiras duas décadas o convento de Nossa Senhora dos Remédios se evidencia em relação ao de Nossa Senhora da Conceição, a partir da década de 20 do século XVIII este suplantou aquele de forma definitiva e, à medida que a procura do hábito das religiosas de Nossa

³²⁰ Relativamente a este período desconhece-se o estado civil de duas das mulheres que solicitaram o hábito.

³²¹ Desconhecemos o estado civil de seis mulheres.

³²² Ignoramos o estado civil de seis mulheres.

³²³ Não foi possível identificar o estado civil de três mulheres.

Senhora da Conceição cresceu, a preferência pelo hábito de Nossa Senhora dos Remédios diminuiu.

Encontrámos, apenas, duas referências relativas à solicitação de hábitos de Nossa Senhora da Penha de França, o primeiro datado de 1730 e o segundo em 1743. A reduzida expressão levou-nos a não incluir esses dados na tabela 4, sendo tratados separadamente. Esta quase inexistência da procura do hábito das religiosas desta instituição dever-se-á à recente fundação do mesmo, pelo que a sua implantação no seio da sociedade bracarense ainda não se teria efectivado de forma plena ao ponto de atrair devoções que justificassem a procura dos seus serviços espirituais. No entanto, um estudo mais aprofundado, sobretudo alargando o período cronológico de análise, poderá revelar outros dados que ajudem a compreender a relação que estas comunidades estabeleciam com os fiéis nos momentos da morte.

O uso dos hábitos no momento da sepultura, além de revelar as devoções³²⁴ daqueles que os solicitavam, podia ainda mostrar o seu estrato social, na medida em que estes eram pagos. Constituíam, ainda, um meio de salvação³²⁵. Ao movimento de procura de mortalhas associadas às ordens religiosas não será alheia a atribuição de indulgências a esses objectos pelos papas, sobretudo nos inícios do século XVI³²⁶. Não obstante, a mortalha era procurada porque demonstrava o despojamento das vaidades dos homens perante Deus, num exercício de fé e de humildade. Os hábitos das ordens religiosas significavam, portanto, atitudes de humildade e de pobreza, exaltando-se os princípios cristãos que se acreditavam ser mais favoráveis à salvação. Na hora da morte abraçavam os ideais monásticos procurando, com isso, demonstrar atitudes de arrependimento e de vontade de prosseguirem uma vida melhor, desta feita no além³²⁷, elegendo

³²⁴ Consulte-se para este assunto ALEMÁN ALLÁN, Anastasio – Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII..., p. 103.

³²⁵ Leia-se MORAES, Juliana – *Viver em penitência...*, p. 289.

³²⁶ Confira-se GONZÁLEZ LOPO, Domingo L. – *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*. Santiago de Compostela: Xunta da Galicia, 2002. p. 290-291. Sobre a importância da mortalha dos Terceiros Franciscanos em Braga consulte-se MORAES, Juliana – *Viver em penitência...*, p. 291.

³²⁷ Consulte-se DURÃES, Margarida – Porque a morte é certa e a hora incerta..., p. 298, 299 e 301.

um modelo santificante da vida que se perpetuava na morte, demonstrando uma concepção ascética da sobrevivência³²⁸.

Estes procedimentos constituíam a primeira etapa da instituição dos legados pios, segundo Margarida Durães, completando o conjunto das práticas com vista à salvação através da instituição das missas e pelas esmolas a entregar a diversas instituições ou às pessoas referidas no testamento³²⁹.

A semelhança encontrada com as práticas associadas aos pedidos de mortalha encontradas por Margarida Durães levou-a a considerar que se trata de uma cultura religiosa divulgada por todos os países católicos. De facto, e à semelhança do que já foi evidenciado para outras regiões do mundo católico, a procura da mortalha franciscana assumiu proporções mais expressivas relativamente a outras famílias religiosas³³⁰. Segundo Anastasio Allán, esse facto explica-se pela especialização das ordens mendicantes relativamente aos assuntos da morte³³¹.

A mortalha que envolvia o corpo procurava o perdão daquele ser físico que, segundo a escatologia cristã, se constituiria como morada eterna apenas para os justos³³². O recuso aos hábitos das ordens religiosas funcionava, portanto, como uma estratégia de obtenção da incorruptibilidade do corpo físico³³³. A procura destes hábitos era responsável pela prestação de um serviço que os conventos disponibilizavam à sociedade envolvente.

³²⁸ Veja-se a este propósito ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa...*, p. 309.

³²⁹ DURÃES, Margarida – *Porque a morte é certa e a hora incerta...*, p. 299.

³³⁰ DURÃES, Margarida – *Porque a morte é certa e a hora incerta...*, p. 300 e 302.

Em Málaga, no século XVII, a preferência pela mortalha franciscana foi igualmente detectada em virtude das indulgências que as mesmas comportavam. Leia-se REDER GADOW, Marion – *Comportamiento social ante la muerte en el siglo XVII. I CONGRESO INTERNACIONAL DO BARROCO...*, p. 402.

³³¹ ALEMÁN ALLÁN, Anastasio – *Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia...*, p. 103.

³³² Consulte-se a este propósito ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa...*, p. 306.

³³³ Apenas encontramos a ocorrência de duas situações em que o requerimento do hábito de determinado convento correspondeu ao pedido de sepultura nesse mesmo convento, pelo que não é possível estabelecer uma correlação entre estes dois factores. Uma dessas ocorrências deu-se em 1714, relativamente ao convento de Nossa Senhora dos Remédios e a outra em 1743, em relação ao convento de Nossa Senhora da Penha de França. ADB, *Livro de óbitos da freguesia de S. Vítor*, 1697-1715, N.º 301, fl. 212 e 1737-1751, N.º 303, fl. 124, respectivamente.

Uma outra vertente de relacionamento dos conventos com o exterior prende-se com a funcionalidade das confrarias. As irmandades existentes no espaço urbano bracarense também procuravam a igreja do convento de Nossa Senhora dos Remédios nos dias da festividade do santo padroeiro das irmandades. Para o efeito rogavam à comunidade para que permitissem a entrada naquele local “na forma do antiquíssimo costume, e para melhor facilitar esta volta, e honra, e gloria do sobredito senhor, pertendíamos entrar na Igreja deste convento”³³⁴. Assim justificava o secretário da Mesa da confraria do Santíssimo Sacramento da igreja de S. João do Souto a vontade de partilhar aquele espaço no dia da solenidade do santo protector da confraria. A festividade do santo e a devoção em seu louvor saíria mais honrada se o acesso ao templo do convento fosse permitido. Desta feita, resulta entendermos este acto como um sentimento de superior sacramentalidade daquele espaço, uma vez que na cidade não faltariam igrejas para dar cumprimento ao programa devocional proposto. Foram inúmeros os pedidos que esta confraria endereçou ao convento mencionado, tendo-se registado 17 solicitações entre 1758 e 1798³³⁵. De facto, a recorrência dos mesmos não assume um carácter constante, pois a primeira petição data de 1758 e a segunda surgiu vinte anos depois, em 1778. Contudo, a partir de 1787 tiveram uma ocorrência anual.

A confraria homónima da igreja de S. José de S. Lázaro adoptou um comportamento semelhante, embora as petições sejam em menor número. Apenas nove estão datadas, compreendendo-se um período entre 1775 e 1795³³⁶, o que aumenta a irregularidade em relação à confraria tratada em primeiro lugar, existindo três pedidos por datar.

A irmandade do Bom Jesus dos Passos estabeleceu relações com o convento de Nossa Senhora dos Remédios a outro nível. Em 1791 dirigiu uma petição à comunidade em que solicitou o empréstimo de alguns dos seus paramentos “para a solemníssima e edificante procissão do Enterro que tem se de celebrar na proxima sezta feira sancta, necessitão de mais alguns paramentos que ha no convento dos Remedios”³³⁷. Desenvolviam-se, deste modo, ligações de complementaridade no desenvolvimento do culto através do recurso aos bens considerados

³³⁴ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F-560, doc. 2269, não paginado.

³³⁵ Identificámos mais seis pedidos, mas sem data conhecida.

³³⁶ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F-560, doc. 2270, não paginado.

³³⁷ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F-560, doc. 2343, não paginado.

necessários para a sua dignificação existentes noutros organismos. Actuavam, portanto, como uma comunidade de crentes num espaço mais amplo em que todos contribuíam para o sucesso das suas devoções³³⁸. Esta entreatura poderia justificar-se, ainda, por razões económicas, na medida em que o pedido de empréstimos dos paramentos dispensava a sua compra. Desta feita, estes elos de solidariedade material auxiliavam a expressão do culto sem que a sua solenização fosse posta em causa por razões que se prendiam com dificuldades financeiras³³⁹.

Como já afirmámos anteriormente, as igrejas conventuais pareciam possuir uma sacramentalidade que as distinguiu das demais. Um outro aspecto que reforça esta nossa convicção resulta da existência de um conjunto de indulgências atribuídas pelo papa Inocêncio XII, em 1696,

“[...] a todos os fieis Christãos assim homes, como mulheres que verdadeiramente penitentes confessados e comungados vizitarem a Igreja do Convento de Nossa Senhora dos Remedios da ordem de São Francisco desta cidade de Braga, e suas capellas, e althares no dia segundo de Agosto de cada hum anno des as primeiras vesporas athe o por do sol do dito dia e ahi com devotas oraçõens rogarem a Deos Nosso Senhor pella paz e concordia entre Principes Christaons Extirpação das Heresias e exaltação da Sancta Madre Igreja alcansem indulgencia plenaria e remissão de todos seus peccados as quaes indulgencias durão tão somente os sette annos proximos seguintes a publicassão desta e não mais [...]”³⁴⁰.

Embora essas indulgências tivessem um período de vigência curto, seria suficiente para criar uma auréola em torno de um templo privilegiado por intercessão das mais altas dignidades da Igreja que certamente influenciaram as relações da população bracarense com aquele espaço. Atracção semelhante foi detectada na Ordem Terceira de S. Francisco de Braga, onde os fiéis procuravam partilhar da vivência religiosa dos franciscanos. As indulgências que a mesma igreja possibilitava, sobretudo em determinadas datas associadas aos jubileus, mas também nos dias

³³⁸ Situação semelhante foi detectada na Ordem Terceira franciscana de Braga cuja Mesa recebeu diversos pedidos de empréstimo das suas alfaias. Consulte-se MORAES, Juliana – *Viver em penitência...*, p. 254-255.

³³⁹ A Misericórdia de Monção alugava a cera à confraria das Almas escusando-se, desse modo, da sua compra. Veja-se ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *A Misericórdia de Monção...*, p. 127.

³⁴⁰ ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora dos Remédios, *Igrejas*, F-560, doc. 2256, não paginado.

festivos que a Ordem celebrava, eram um factor de atracção daqueles que procuravam a sua salvação. As festas, em particular, eram momentos que atraíam os fiéis à sua igreja, não só pelos benefícios entretanto associados, mas também como uma expressão de grandeza e de poder económico que a propaganda encetada dava a conhecer³⁴¹.

As ordens religiosas e os espaços em que as mesmas se instituíam eram, portanto, aproveitados pela população local, entre um amplo leque de escolhas devocionais, para atrair benefícios espirituais, através da sua acção de uma vivência religiosa institucionalmente enquadrada.

As igrejas conventuais também eram procuradas para aí se construírem capelas e colocarem imagens relativas aos santos da devoção particular do instituidor, de forma a desenvolver o culto a certas invocações num espaço sacralizado, envolvendo a sua devoção de uma sacramentalidade que as suas casas e os oratórios individuais não garantiam. Assim terá procedido Pedro Vaz Pinto da Veiga que mandou construir uma capela no convento de Nossa Senhora da Penha de França para “nella se colocar o Santo Christo que esta em hum dos nichos o qual elle deo a esta comunidade e também o Menino Jezus”³⁴². Desta maneira, proporcionava à sua filha, aí professa, o culto dessas imagens, cuja devoção traria do espaço familiar.

³⁴¹ Consulte-se MORAES, Julinana – *Viver em penitência...*, p. 228-233 e 244.

³⁴² ADB, Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França, *Igrejas*, F-128, doc. 827, não paginado.

Conclusão

A fundação de conventos femininos esteve a cargos de pessoas particulares com responsabilidades distintas no seio da sociedade. Desde os monarcas, passando por vários elementos do clero e da nobreza, e ainda por algumas religiosas que fundaram novos cenóbios. O perfil dos patronos conventuais bracarenses não fugiu à regra até então conhecida. Saindo das fileiras do clero, os fundadores dos conventos de Nossa Senhora dos Remédios e da Conceição materializaram a vontade divina relativa à instituição de institutos religiosos femininos. O fundador do convento da Penha de França, embora pertencesse igualmente a este grupo social, materializou a vontade de Pedro de Aguiar e de sua esposa.

Dando cumprimento aos sonhos em que as revelações divinas determinavam a criação de um espaço dedicado a mulheres consagradas, estes fundadores responderam ao desígnio típico de um cristão fiel aos princípios da Igreja, ou seja, ser seguidor da vontade de Cristo, ainda que esta, por vezes, fosse anunciada por outras entidades da corte celestial. Estes actos correspondem, ainda, à vontade de se desfazerem de parte das riquezas materiais de que eram possuidores quando a morte se avizinhava. Por essa razão, o espólio material que serviu de base fundacional destes institutos contou com um conjunto de bens dos respectivos fundadores, não só em termos monetários, mas também fundiários e dos próprios edifícios que deram origem a estas comunidades.

A par das vontades divinas às quais deram seguimento, as origens destas comunidades também foram marcadas pelas vontades individuais e pessoais, sendo, por vezes, a expressão da fé e da veneração que os patronos desenvolveram relativamente às entidades cujo culto a Igreja promovia. Reportámo-nos, neste particular, à definição da *Regra* que as religiosas deveriam seguir. As questões devocionais constituíram também o quadro motivacional que esteve na origem dos cenóbios por nós estudados.

Associado ao sentir devocional encontrámos entre as intenções dos fundadores a vontade de verem a sua alma sufragada pelas religiosas que beneficiariam do ambiente espiritual que os mesmos possibilitaram. Indo mais longe neste particular, determinaram, inclusive, a sua sepultura no espaço claustral, como forma de captar benesses espirituais. Assim, a preocupação relacionada com a salvação da alma terá, igualmente, completado o conjunto das intenções que motivaram estes homens na construção de comunidades dedicadas à glorificação dos princípios cristãos.

Embora possam parecer actos que visavam aplacar a sua consciência de pecadores, pondo a sua riqueza ao serviço da Igreja, estes homens pensaram igualmente na segurança e na protecção dos vários elementos da sua família que, nalguns casos, tinham acesso privilegiado à clausura, onde podiam assegurar o seu sustento material e espiritual. Além dos benefícios espirituais imediatos, os fundadores procuraram, ainda, prolongar essas benesses no tempo, protegendo a prole familiar que futuramente desejasse seguir a vida contemplativa, ou a isso fosse obrigada por circunstâncias que conjunturas económicas e sociais poderiam impor.

A erecção destes institutos resultava, portanto, da expressão patrimonial e social de que os fundadores eram portadores, na medida em que exigia avultadas somas monetárias para a sua concretização. Sendo este o ponto de partida, o reconhecimento social e a capacidade de afirmação no meio onde se inseriam, resultava como consequência de tais actos socialmente considerados.

Pobreza, obediência, castidade e respeito pela clausura foram, invariavelmente, as exigências que se impuseram às religiosas dos três institutos estudados, à semelhança do que ocorrera em todo o mundo católico. A par desses valores, a *Regra Terceira* Franciscana e a Concepcionista exigiam o respeito pelos jejuns em determinados dias do calendário devocional, fortalecendo o sentido da penitência que deveria fazer parte dos valores das religiosas. Este quadro de princípios era complementado pela obrigação da assistência aos diversos actos devocionais da comunidade, altura em que a recomendação do silêncio assumia particular destaque, bem como a exigência da modéstia, particularmente no vestuário, dando cumprimento ao valor da humildade, demonstrando desprezo pelos bens materiais.

A par da *Regra*, estas comunidades seguiam as *Constituições* elaboradas pelas diversas famílias religiosas que especificavam algumas prescrições cuja observância se impunha. Seguiam, ainda, por vezes, os normativos conseguidos pelos instituidores no momento da sua fundação, podendo, ainda, adoptar o estilo de vida claustral seguido noutros conventos. Estes diplomas matizavam o rigor da *Regra* e, em alguns casos, permitiam alguns privilégios às comunidades que os observavam. A subtracção da sua jurisdição ao cabido de Braga e a possibilidade de aceitarem noviças em períodos de Sé Vaga foram alguns privilégios que as comunidades por nós estudadas usufruíram ao longo da sua existência, sobretudo no convento dos Remédios, contrabalançando o rigor que Trento procurou impor no interior dos claustros e para o qual contribuía a acção dos

prelados que deveriam certificar-se da vocação das futuras religiosas. Neste particular, o convento de Nossa Senhora dos Remédios, porventura devido à sua fundação pré-tridentina, assumiu maior protagonismo na defesa dos seus privilégios, desencadeando conflitos mais frequentes e mais violentos, sobretudo com o cabido de Braga. O momento da sua criação possibilitou, por exemplo, a existência de um abadessado perpétuo, algo que já não se verificou nos outros dois cenóbios, em virtude da instituição dos mandatos trienais.

Estes normativos guiavam todas as vivências das religiosas com vista ao estabelecimento do espírito comunitário. Estabeleciam os horários dos diversos momentos do quotidiano, desde as ocasiões das orações e demais obrigações devocionais, até às mais variadas tarefas que desempenhavam. A forma como os cargos deveriam ser desempenhados também era descrita, bem como os castigos a aplicar no caso de infracções. Os contactos com elementos exteriores à clausura eram devidamente acautelados, de modo a não se comprometer um dos principais votos das freiras, a clausura. Previam-se, portanto, situações em que médicos, padres, confessores, pedreiros, carpinteiros, entre outros oficiais, tivessem de entrar no claustro. Não obstante, a sua breve passagem por aqueles espaços, ela estava devidamente regulamentada, assegurando a protecção das religiosas.

Estes documentos definiam, ainda, alguns dos requisitos a observar no momento da admissão de noviças, nomeadamente a idade, a condição social e religiosa, bem como as obrigações materiais a satisfazer. O próprio decorrer do noviciado era descrito com algum pormenor.

Os fluxos populacionais que os diversos organismos conhecerem influenciaram, naturalmente, as vivências no interior dos claustros. A dimensão das comunidades tanto podia assegurar a sua sustentabilidade como provocar a sua ruína. As próprias relações entre as freiras seriam diversas, segundo o quadro humano constituído no seu interior.

Nos inícios do século XVII, o convento de Nossa Senhora dos Remédios conheceu um aumento da sua população, tendo registado cerca de 53 religiosas em 1609 e, passados oito anos, atingira cerca de 60 membros. O crescimento da sua população, neste período parece ter sido constante e ter conhecido um ritmo rápido. No início do século seguinte, o seu total ultrapassava já a centena. Tendência idêntica se verificou no convento de Nossa Senhora da Conceição, ainda que os seus efectivos populacionais se apresentem inferiores aos que

constatamos existir no primeiro cenóbio referido. No que diz respeito ao convento de Nossa Senhora da Penha de França, os números são bem mais modestos, ainda que se conheça uma tendência crescente da sua população ao longo do século XVIII. Estes organismos foram bastante procurados pela população enquanto locais de resguardo material, social e espiritual, pelo que o seu quadro humano rapidamente evoluiu desde o momento em que a sua fundação se efectivou. Não obstante, a segunda metade do século XVIII registou uma tendência inversa, ou seja, os efectivos humanos daquelas instituições conheceram uma diminuição, em sintonia com as novas concepções sociais que afastavam cada vez mais as mulheres da vida consagrada.

Considerando que o acesso a esses espaços não era acessível a todos os que desejassem neles ingressar, em virtudes das exigências financeiras, a população dos conventos era constituída por filhas da nobreza e membros de uma burguesia ascendente que, dessa forma, procurava capitalizar estima social ao colocar naqueles institutos, ao lado dos membros da nobreza, as suas filhas. Era, ainda, um mecanismo de demonstração de poder financeiro.

A dimensão e a diversidade populacional dos claustros exigiu a existência de um corpo hierárquico que dava forma à sua existência e assegurava a condução dos seus destinos. Papel cimeiro em toda esta hierarquia era assumido pela abadessa, sendo esta responsável pela organização material e espiritual da comunidade, bem como o elo de ligação entre a clausura e o mundo laico. Era coadjuvada por um conjunto de oficiais, como as vigárias e as discretas, constituindo o grupo de mulheres com mais autoridade no interior dos cenóbios e das quais dependiam as principais decisões relativas à gestão do seu quotidiano. Outros cargos de extrema importância procuravam assegurar a vida em clausura. Destacavam-se neste particular as porteiras, que geriam as entradas e saídas dos cenóbios. Os fluxos de informação que chegavam aos claustros também deveriam ser escrutinados, razão pela qual os cargos de torneiras, escutas e gradeiras assumiam particular relevância. Dos contactos com o mundo exterior dependia a virtuosidade e a honorabilidade das religiosas.

A formação moral e espiritual das freiras constituía a base da dignificação da comunidade. Neste particular, o cargo da mestra das noviças era de extrema importância, na medida em que conduzia as almas mais débeis no caminho da perfeição e da solidificação dos preceitos emanados pela Igreja. Outras ocupações auxiliavam este intento, como a mestra do coro e a sacristã, das quais dependia a correcta observância dos ofícios divinos.

Paralelamente aos aspectos devocionais, outras responsabilidades, desta feita materiais, deveriam ser acauteladas. Assim, desde o cargo de enfermeiras, que prestavam auxílio na doença, provisoras, refeiteiras, roupeiras e depositárias, completavam a panóplia de cargos exercidos no interior dos cenóbios, necessários à manutenção da vida contemplativa.

O provimento do cargo mais importante, o de abadessa, era feito através dos actos eleitorais que tinham lugar de três em três anos. No convento de Nossa Senhora dos Remédios, a observância desta prática apenas se verificou após a morte da primeira abadessa, em 1599. O período de vigência da prelatura procurava evitar a permanência no cargo por tempo indeterminado, impedindo a constituição de redes de poder que viciassem a gestão dos cenóbios. Porém, este preceito nem sempre foi observado nos conventos dos Remédios e da Penha de França, havendo situações em que os próprios prelados bracarenses contribuíram para a inobservância dessa determinação. Noutros casos, a morte prematura das abadessas motivada a realização antecipada das eleições e, num sentido inverso, aqueles actos eram protelados quando os arcebispos faleciam e os breves dos núncios apostólicos demoravam a chegar.

Depois de empossadas no cargo, deveriam dar cumprimento à gestão espiritual e material da comunidade. Esta última responsabilidade exigia uma rigorosa contabilidade que permitia avaliar em diversos momentos a saúde financeira da casa. Os conventos contavam com receitas diversas, desde os rendimentos que os fundadores lhes legaram no acto da fundação, os dotes entregues pelas famílias das novas religiosas, as rendas das propriedades de que eram possuidoras e as diversas operações financeiras como os empréstimos de dinheiro a juro e a compra de padrões de juro. A instituição de legados e o recebimento de esmolas contribuíam, igualmente, para engrossar os seus réditos.

O empréstimo de dinheiro a juros foi uma das principais fontes de receitas de que os três cenóbios beneficiaram. O convento dos Remédios concentrou essa actividade, sobretudo, no século XVIII, destacando-se dos demais cenóbios pelos montantes emprestados e pelo alcance geográfico conseguido. Não obstante, o convento da Conceição prolongou este recurso de forma mais lata, pelo que os ganhos obtidos por esta comunidade possam ter superado os que beneficiaram o convento dos Remédios. Valores inferiores foram detectados no convento da Penha de França, bem como um prolongamento menor dessa actividade, decorrente da sua tardia fundação. Não obstante, a falta de informações relativas a este fenómeno, impossibilitam uma

avaliação consistente destas práticas. Embora o empréstimo de dinheiro a juros constituísse um mecanismo rápido e pouco oneroso de captação de receitas era, por outro lado, um risco. A falta de pagamento dos juros devidos pelos contraentes podia pôr em perigo a saúde financeira dos cenóbios e provocar, a longo prazo, a sua ruína. Não faltam exemplos que atestam esta realidade e que terão estado na origem da diminuição das receitas dos conventos, tendo provocado situações de crise financeira destes institutos.

Os rendimentos provenientes das propriedades fundiárias também não são de menosprezar. Não obstante, a sua natureza parece estar vocacionada para satisfazer as necessidades alimentares da comunidade, uma vez que o seu pagamento em géneros era preferido ao pagamento em dinheiro, destacando-se a presença dos cereais. Apesar desta modalidade de pagamentos, os cenóbios conheceram igualmente a existência de dívidas dos caseiros que os seus procuradores, em diversos momentos, não conseguiram arrecadar.

A combinação de numerário e de rendas das propriedades e dos juros constituíram outra fonte de receitas, desta feita proporcionada pelos contratos de dote, ainda que com o avançar dos séculos, o numerário tenha suplantado a disponibilidade das rendas. Constituídos por valores diversos, representaram um importante mecanismo de angariação monetária que acompanhou os fluxos populacionais que chegaram aos conventos, possibilitando, em determinados momentos, a disponibilidade financeira necessária para conceder empréstimos a juros. Se no século XVII o valor de 400.000 réis figura na maior parte dos contratos, esse montante foi subindo ao ponto de chegar a 1.000.000 réis na primeira metade do século XVIII, ainda que sejam conhecidos períodos entre estas datas em que a sua oscilação tenha ocorrido no sentido ascendente e descendente. A nobreza da família ou a sua pobreza, as dívidas do convento aos familiares da dotada, bem como o manejo de instrumentos por parte da candidata eram algumas das situações que podiam fazer diminuir o dote.

A par do dote propriamente dito, outros montantes seriam satisfeitos e contribuíam para engrossar as receitas dos conventos. Os valores dos alimentos, entregues enquanto a noviça não professasse, as esmolas da igreja, da sacristia e da cera, além de outros contributos que, por vezes, parecem figurar de acordo com a vontade do dotador, contribuíam, inclusive, para a própria edificação do edifício que albergava a comunidade, aliviando as religiosas desses encargos financeiros. Os valores que estas dotações atingiam afastavam, portanto, uma larga fatia da

população daqueles espaços, pelo que o dote constituiu um mecanismo de selecção social, contando com o empenho da célula familiar que, por vezes, desenvolvia determinadas relações de solidariedade entre os seus membros, de forma a poder satisfazer as quantias exigidas.

Todos estes rendimentos eram necessários para satisfazer as diversas despesas que estas instituições realizavam. Desde a manutenção do edifício onde viviam e, nalguns casos, a sua dignificação e afirmação através de obras sumptuosas, as despesas com os actos litúrgicos, com a alimentação, com a saúde e com a justiça, justificavam a necessidade de avultadas somas monetárias.

Embora tivessem sido concebidos como espaços de reclusão, as diversas necessidades de que as religiosas eram portadoras obrigaram-nas a relacionarem-se com diversas instituições e personalidades fora da clausura.

Primeiramente figuravam as autoridades eclesiásticas como os arcebispos, o cabido e os núncios, mas também a coroa e os demais oficiais que serviam os conventos. Neste particular podemos caracterizar estas relações em dois planos: o das relações institucionais cordiais e o das relações de conflito aberto e latente. Se a cordialidade não é de estranhar na prossecução das mais variadas necessidades burocráticas e legais, já os conflitos merecem alguma atenção na medida em que fogem ao quadro normal das relações estabelecidas. Estas ocorreram, invariavelmente, quando as religiosas, sobretudo do convento dos Remédios, sentiam os seus privilégios e as suas regalias ameaçadas, e experimentavam a interferência externa nos destinos da sua comunidade. Ripostar perante tais atitudes foi o mecanismo utilizado pelas freiras no sentido de afirmarem a suas prerrogativas e defenderem a sua continuidade.

O recuso à justiça, por vezes, foi a solução encontrada para sanear estes conflitos, ainda que essa opção seja conhecida, sobretudo, aquando dos conflitos com personalidades que, de alguma forma, se tiveram de relacionar com as religiosas, como os párocos das igrejas anexas ao convento, os foreiros e até os vizinhos destes institutos. Cara, lenta e, por vezes, ineficaz, estas soluções contribuíram para agravar as suas despesas já de si bastante elevadas.

Razões de ordem religiosa e devocional terão motivado no ingresso de muitas mulheres na clausura. No entanto, muitos outros motivos poderão explicar este afluxo de gente aos conventos. A fragilidade económica, ditada muitas vezes pela orfandade, foi outro dos motivos que justificou o seu ingresso, sendo que, muitas vezes, essa ausência masculina implicava outra fragilidade das

candidatas, ou seja, a dificuldade em manterem a sua honra e, conseqüentemente, a da família. Razões de ordem económica, associadas aos mecanismos de representação social, ditaram igualmente decisões deste género. A impossibilidade de casar uma filha ou uma irmã dentro do estrato social a que pertenciam em virtude do elevado preço do dote do matrimónio, empurrou outras tantas mulheres para os cenóbios. Razões de ordem económica, moral e social motivaram os pais, irmãos e tutores destas mulheres a traçarem um destino conventual para inúmeras mulheres das suas famílias, mas também a ilegitimidade e a honra familiar manchada eram motivos suficientes para o seu enclausuramento.

Outros motivos explicam estas decisões, sobretudo quando se trata de educandas e seculares. A preparação para o matrimónio, a preocupação com a educação moral e religiosa da mulher, mas também o castigo pelos comportamentos menos dignos ou a protecção procurada aquando da ausência temporária dos maridos justificavam estas decisões.

Não obstante, estas motivações não eram suficientes para que uma mulher pudesse ingressar no cenóbio. Estas instituições prescreviam alguns requisitos necessários ao seu ingresso. A fidelidade à Igreja de Roma era o primeiro dos requisitos, ao qual se juntavam as exigências relativas à ausência de mácula da sua honra, robustez física para suportar os rigores da clausura, ausência de qualquer tipo de doença, bom como de promessas de matrimónio terreno. A idade mínima de 12 anos e o domínio do latim, no caso do convento da Penha de França, eram igualmente requeridos. Pugnava-se, ainda, que a candidata possuísse vocação e conhecimentos de doutrina. Também era imprescindível a existência de vaga no convento pretendido, embora a existência de extranumerárias fosse frequente nos claustros. Por último, era necessário satisfazer o dote e obter o parecer favorável da maioria das religiosas da comunidade onde se pretendia ingressar. Todo este processo dependia, naturalmente, do arcebispo, a quem era necessário pedir, primeiramente, o provimento de um lugar na clausura.

Seguia-se o noviciado cujo período mínimo era de um ano, embora pudesse ser superior, sobretudo nos casos em que as candidatas entravam precocemente nos claustros, tendo de esperar pelos 16 anos para poderem professar. Durante esse período recebiam uma educação moral e religiosa que as habilitaria a enfrentar uma vida de provações e renúncias, marcada pela obediência, ausência de vontades e de desejos. A disciplina do corpo e do espírito deveria prepará-las para a vida religiosa que se previa longa, dado o carácter perpétuo da decisão. O exercício da

devoção e da oração marcaria o seu percurso de preparação, findo o qual a candidata avaliava se estava apta ou não a seguir a vida que lhe tinham destinado, cabendo às religiosas da comunidade fazer semelhante juízo, através do exercício de votação que aprovava ou reprovava a noviça. Como se verifica, teoricamente, após o ano de noviciado, existia a possibilidade de interromper a vida claustral.

Findo o período do noviciado, reunidos os 16 anos e obtido o parecer favorável da comunidade, a noviça podia professar, embora os seus familiares tivessem de satisfazer o dote antes desse ritual e o prelado ou alguém em seu nome efectuar um questionário à noviça para se certificarem da sua vontade e vocação. A imposição do hábito marcava, portanto, o casamento com Deus e a existência de um novo membro na comunidade. Era uma etapa que lhe garantia um conjunto de benesses espirituais na medida em que era considerada uma das eleitas de Cristo. Significava, ainda, a assunção dos princípios que a *Regra* e as *Constituições* prescreviam, obrigando-se a respeitar os votos solenes que nesse momento jurava seguir.

A profissão forçada de algumas religiosas, bem como a apertado controlo que a Igreja efectuou às vivências da clausura provocou momentos de ruptura com ideal de vida contemplativa. Esses registos ficaram patentes nos capítulos das visitas e devassas efectuadas aos conventos, a par das recomendações que os prelados exararam com vista à condução da vida religiosa. Instrumento fiscalizador e disciplinador das vivências comunitárias, as visitas actuaram em diferentes planos. Se a vertente espiritual ocupou uma parte substancial destes capítulos, bem como as questões morais e o respeito pela *Regra* e pelas *Constituições*, as preocupações materiais foram de igual forma acauteladas. Neste particular, constituíam, inclusive, orientações de actuação quanto à gestão dos bens patrimoniais e dos demais actos da comunidade. Procuravam, ainda, conduzir os diversos momentos devocionais com rigor e disciplina. Não obstante, o desrespeito pelas suas determinações foi constante ao longo dos tempos.

A desobediência das freiras foi registada em diferentes planos do seu quotidiano. A assistência aos actos devocionais foi um dos primeiros planos identificados. A sua presença nem sempre se verificou e quando se registou, nem sempre era marcada pela pontualidade e pela correcta postura durante o desenrolar das cerimónias, sendo neste particular a ausência do silêncio uma das faltas mais graves entretanto detectadas.

A clausura também nem sempre foi observada. São vários os registos da abertura das portas dos conventos sem razão aparente, motivando o estabelecimento de contactos visuais e pessoais entre as religiosas e os leigos. Mesmo a entrada de pessoas nos conventos era comum, possibilitando a convivência entre as esposas de Cristo e elementos do sexo masculino, sendo o contacto físico testemunhado em algumas situações. A honra destas mulheres nem sempre esteve isenta de mácula, pelo que os prelados sempre exortaram as comunidades ao respeito por um dos principais votos que assumiram na profissão. A falta de observância deste preceito também era sentida aquando da presença das religiosas no locutório sem a presença de escutas, permitindo-lhes uma maior liberdade quanto ao teor das conversas mantidas.

O desrespeito pela clausura foi ainda constatado durante os actos devocionais quando as grades que separavam os dois mundos não eram devidamente resguardadas. Nessas ocasiões, as religiosas viam e eram vistas pelos seculares, pelo que constituía uma falta grave ao recolhimento a que se comprometeram. Os olhares eram, portanto, igualmente responsáveis pela violação daquele preceito, pelo que deveriam ser evitados.

O apego ao século acompanhou algumas religiosas durante o seu percurso religioso. Tal aceção é sustentada com base nos comportamentos em que as religiosas continuavam a demonstrar gosto e desejo pelos enfeites que ornavam o seu vestuário, os próprios tecidos usados, os objectos de adorno, como por exemplos os brincos, e os cuidados relacionados com o uso de cosméticos. A falta de modéstia e o apego aos bens materiais foi responsável por uma série de comportamentos que afastaram algumas religiosas das verdadeiras vivências religiosas.

Outras posturas das religiosas revelam que o respeito pelos votos assumidos nem sempre se verificou. As ausências ao refeitório, local onde a vertente espiritual era complementada através da audição de leituras devotas durante as refeições, bem como as inimizades que povoaram os claustros são exemplos significativos da fuga à norma. Momentos de violência física e verbal chegavam mesmo a decorrer entre diversas religiosas, pondo em causa as vivências comunitárias e o seguimento dos princípios da Igreja de amor ao próximo, sendo acompanhadas pela demais população conventual na falta de observância dos preceitos instituídos.

A falta de zelo no exercício das diversas responsabilidades que as religiosas deveriam satisfazer na comunidade, nomeadamente a actuação da abadessa, também foi objecto de reparação pelos arcebispos. A parcialidade de actuação das preladas, bem como a ausência de

obediência que algumas religiosas revelavam à sua superior ocasionaram alguns momentos de tensões entre os diversos elementos. A falta de correspondência entre as determinações superiores quanto ao modo como os cenóbios deveriam ser geridos e as práticas verificadas pelos conventos, motivaram, igualmente, diversas advertências dos prelados.

Se cada uma das religiosas era responsável pela correcta observância das prescrições a que estavam sujeitas, verificámos que, por vezes, as próprias abadessas eram culpadas pelo estado de laxismo que parece ter reinado em determinados momentos, ao pactuarem em diversas situações e, noutras, ao actuarem com parcialidade ou nada fazerem para punir as prevaricadoras. Não obstante, no capítulo das culpas, os prelados também não estiveram isentos de responsabilidades. Nem sempre actuaram de forma coerente, retrocedendo algumas vezes nas decisões que tinham tomado relativamente ao modo de punir as infractoras, o que terá aberto brechas no seu poder disciplinador, habilmente aproveitadas pelas religiosas. A morosidade da sua actuação também contribuiu para a existência deste quadro de falta de obediência dos votos assumidos na profissão. Não obstante, esta aparente situação de laxismo deve ser relativizada, na medida em que os capítulos das visitas sublinham demasiado as faltas cometidas, dando a ideia de que as comunidades religiosas eram locais onde a lei e a moral não eram observados. O próprio carácter perscrutador dos desvios à norma promoveu essa imagem que deve ser contrabalançada com os inúmeros exemplos de práticas devotas e de respeito e seguimento dos preceitos que a Igreja impunha.

Se a fuga à norma foi conhecida no interior dos claustros, o seguimento da doutrina da Igreja e a manifestação da fé e da devoção características da época estudada foram igualmente identificadas. De lados opostos, as protagonistas de uma e outra situação compunham instituições que viviam em comum, mas partilhavam posturas diferentes perante o destino que lhes foi traçado.

As qualidades relacionadas com a obediência, caridade, humildade, honestidade, bondade e sacrifício, associadas aos comportamentos de dever devocional, fervor religioso e vontade de aperfeiçoamento espiritual definiam os perfis das religiosas que encararam a clausura como uma oportunidade de se salvarem. Estes modelos de virtudes não foram, no entanto, apenas produto da clausura, pois, regra geral, acompanharam as religiosas desde a infância. No entanto, o

convento possibilitou uma maior dedicação às práticas devotas e penitenciais, constituindo-se como um local ideal de desenvolvimento da espiritualidade destas mulheres.

Exímias cumpridoras das regras estabelecidas no funcionamento da clausura não deixaram, no entanto, algumas delas, de causar preocupação, sobretudo quando recaíam sobre elas suspeitas de arrebatamentos fingidos, podendo constituir exemplos de falsas místicas.

Exemplos de virtudes para as demais freiras, eram, por vezes, consideradas santas pela comunidade que, com base nas qualidades demonstradas e no percurso de vida desenvolvido, procuravam sinais que pudessem atestar a santidade desses membros, envolvendo-se activamente na procura da beatificação e canonização dessas mulheres.

O empenho em dignificar estas mulheres tanto demonstra a crença das religiosas na capacidade da clausura proporcionar um ambiente de santificação, como atesta a preocupação por parte das freiras em dignificarem a sua comunidade através da reclamação da santidade que se manifestara no seu seio. Mecanismos de captação de capital simbólico, traduzir-se-iam, a médio e longo prazo, em poder de atracção de novas vocações ao claustro. Veneravam, em última instância, a sua santa padroeira, cujo exemplo de virtudes e de espiritualidade elevava um dos seus membros à categoria de eleito de Deus, chamado a povoar o Paraíso celestial.

A entrada no convento pressupunha a morte para o mundo. Não obstante, algumas situações permitiam a saída da clausura, na sua maioria temporariamente. Quando as religiosas corriam perigo de vida, em situações de incêndio, sobretudo, a sua saída era permitida, embora nesses casos se acolhessem noutra comunidade. As questões de saúde eram igualmente motivo de ausência temporária daquele espaço, sendo a razão mais comum que justificou essa ocorrência, concentrada no século XVIII. Mas também a saída para fundar um novo convento era frequente e a própria transferência de instituição era possível.

Este ciclo da vida religiosa chegava ao fim, para a maior parte destas mulheres, aquando da morte física. Este momento era, em alguns casos, o culminar de uma vida de preparação para o encontro divino que se acreditava fosse possível no momento da partida terrena. Essa derradeira etapa chegava mesmo a ser desejada por algumas religiosas. Consideravam que iriam ser recompensadas todas as provações e os martírios sofridos em vida. Noutros casos, o medo da morte está presente nos espíritos das religiosas, não por a temerem propriamente, mas por duvidarem da suficiência das suas penitências para alcançarem as graças divinas.

Independentemente das expectativas construídas nesses momentos, instituíam legados para que a sua alma fosse sufragada, à semelhança do comum dos católicos. Esta atitude preventiva demonstrava que apesar de terem levado uma vida conforme os ditames da Igreja, necessitavam igualmente que intercedessem em seu louvor, numa atitude de assunção de imperfeição.

Foi a necessidade do enquadramento espiritual e religioso das práticas associadas à morte que levou as religiosas a fundarem confrarias no interior dos seus claustros. Procuravam beneficiar da sua acção, mas também contribuir para a salvação de todos os leigos que a elas se quisessem associar. Implantaram-se, desse modo, no meio onde se inseriam, como instituições capazes de fortalecer as solidariedades cristãs e fomentar o espírito de entreatuda com vista à salvação, promovendo, ainda, o culto em torno de uma devoção, assumindo-se como um pólo propagador de fé. Os conventos partilharam da corrente espiritual que assentava na crença da salvação da alma e no poder intercessor da comunidade através da oração. Centros de oração por excelência, os conventos eram marcados por ritmos diários em que os ofícios divinos se repetiam e aos quais todas deveriam assistir. Por serem considerados pólos aglutinadores e propagadores de fé, os conventos constituíram locais de resgate de almas cativas.

Dependentes da capacidade individual das religiosas em relação à sua criação, foram igualmente mecanismos por elas aproveitados para promover o culto dos santos da sua devoção. A par destas estratégias, a realização de festas em honra de determinada divindade procurou, igualmente, fomentar esse culto, envolvendo toda a comunidade conventual, e até a sociedade civil, na promoção da solenidade em apreço. Neste particular, estabeleceram relações com a sociedade civil em termos de colaboração em determinadas festividades, ora abrindo o seu espaço conventual à presença das procissões que se realizavam na cidade, ora contribuindo com a realização de andores para as abrilhantarem. Dependentes do seu património financeiro para satisfazer estas responsabilidades, conheceram grandes dificuldades nos finais do século XVIII para continuar a prestar estes serviços cultuais, à semelhança do que ocorreu com as confrarias de uma forma geral, registando, inclusive, o incumprimento de alguns legados entretanto instituídos.

As relações espirituais com a sociedade em geral foram mais intensas. Se num primeiro plano possibilitaram a sua pertença às confrarias por elas fundadas, por outro abriam o espaço das suas igrejas à sepultura daqueles que ali desejassem permanecer eternamente, na

perspectiva da busca de benefícios espirituais. Possibilitaram, igualmente, o fornecimento de hábitos para amortilhar os corpos que partiam, obtendo, aqueles que os envergavam, as indulgências a eles associados.

Enclausuradas umas por vontades dos seus pais, irmãos ou tutores, outras, por livre vontade, das religiosas esperava-se uma conduta e um modelo de perfeição que se dedicasse inteiramente a Deus. Se não faltaram exemplos de verdadeiras vocações no interior dos claustros, também foram abundantes as situações em que o desrespeito pelas normas da vida claustral foi evidente. Afastadas do século fisicamente, cercadas pelos muros dos edifícios, aí desenvolveram múltiplas realidades comuns às que se desenharam na sociedade. Desde a existência de um quotidiano intercalado por tarefas físicas e a oração, foram ainda gestoras de somas monetárias avultadas e da exploração de inúmeras propriedades. Assistiram a conflitos internos e externos, solicitaram e viram-se envolvidas nas teias da justiça, foram promotoras de inúmeras construções e de verdadeiras obras de arte, quer arquitectónica, quer de paramentaria e desenvolveram relações de solidariedade com a sociedade envolvente nos planos económico e devocional.

Muitas outras realidades terão nos conventos a sua origem, mas o estado da investigação ainda não permite descortinar.

Fontes manuscritas

Arquivo da Capela de Guadalupe

Livros dos termos da Mesa, n.º 32; n.º 33; n.º 36

Arquivo Distrital de Braga

Colecção Cronológica

Documentos 1812; 1832; 1906; 2206; 2962; 2981

Fundo do convento da Anunciação de Salamanca

Ordenanças, F- 647A

Fundo do convento de Nossa Senhora da Conceição

Livro dos contratos do dinheiro dado a juro, F- 70

Livro das escrituras dos dotes, F- 73

Escritura da revogação e distância que fez dos lugares o reverendo fundador Cónego Geraldo Gomes, F- 74

Livro dos legados, F- 99

1.º Tombo, F- 106

Admissões, F- 109 A

Beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento, F- 112

Correspondência, F- 117

Igrejas, F- 118

Apontamentos sobre o convento, Ms. N.º 342

Apontamentos achados nos espólios sobre os negócios da beatificação da Venerável Madre Custódia Maria do Sacramento, Ms. N.º 702

Requerimento da Abadessa do Convento relativo à beatificação e canonização da Madre Custódia Maria do Sacramento, Ms. N.º 889

Fundo do convento de Nossa Senhora da Penha de França

Admissões, F- 123

Cartas, F- 126

Correspondência, F- 127

Igrejas, F- 128

Mapas, F- 129

Pompa Fúnebre, Ms. N.º 14

Tratado cerimonial que hão de observar na Profissão das Noviças, Ms. N.º 47

Fundo do convento dos Remédios

Livro dos assentos que se fazem em capítulos e da entrada de profissão, F-131

Livro dos assentos que se fazem em capítulos e da entrada e profissão das freiras, F- 132

Livro das Capelas e Obrigações de Missas, F-133

Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras, F- 219

Livro do Comestível, da Sacristia, da Enfermaria, das Demandas, da Fábrica das Igrejas e das Obras, F- 220

Livro dos termos das Eleições da confraria da Senhora da Graça, F-234

Livro dos decretos com respeito à entrada de noviças e piso das seculares, F- 454

Livro dos contratos de dinheiro a juro, F- 456

Livro dos contratos de dinheiro a juro, F- 457

Estado das igrejas, F- 464

Livro dos juros e rendas, F- 475

Lembrança da venerável devoção das benditas Almas no Cárcere do Purgatório, F- 480

Relação dos litigiosos debates e notícia do seu progresso, F- 481

Livro de memórias, F- 482

Livro das Obras, Demandas, Sacristia, Igrejas, do Comestível, Enfermaria e mais gastos, F- 484

Livro pequeno dos privilégios, F-521

Livro 5.º das sentenças, F- 525

1.º Tombo, F- 530

Admissões, F- 538

Água, F- 546

Contas, F- 556

Dotes, F- 557

Dotes, F- 558

Dotes, F- 559

Igrejas, F- 560

Igrejas, F-561

Obras, F- 562

Privilégios e memórias do convento, Ms. N.º 856

Gaveta das cartas

Documentos 825; 845; 1025; 1144; 1187; 1204; 1239; 1245

Gaveta das religiões

Documento n.º 78; 86; 87; 98; 99; 100; 121; 138; 141

Gaveta dos mosteiros e religiões

Documento n.º 63; 93D; 94; 95

Livro das cartas

4.º livro, n.º 49

6.º livro, n.º 2; n.º 24; n.º 25; n.º 77

Manuscritos

Diário Bracarense, Ms. N.º 1054

Registo Geral

Livros n.ºs 79; 88; 101; 114; 152; 153; 156; 157; 163; 171

Registos Paroquias

Livro de óbitos da freguesia de S. Vitor, 1697-1715, n.º 301; 1715-1737, n.º 302; 1737-1751, n.º 303

Testamentos da provedoria

Documentos 1688; 8076; 8253

Visitas e devassas

Livros n.ºs 18; 19; 20; 23; 24; 26; 29

Arquivo Municipal de Braga

Livro dos Registos e Privilégios, 8.º livro

Livro de Vereações de 1727-1738

Arquivo Nacional Torre do Tombo

Ordem da Conceição de Maria, Nossa Senhora da Conceição de Braga

Livro das penções da Madre Abbadessa D. Catharina Theresa de S. Bento e da Escrivã Maria

Benta do Ceo, Livro 1

Biblioteca Pública de Évora

Memoria que se acha de hum Livro Manuscripto em folio encadernado em Pasta, o qual se conserva na livraria do Paço de El Rey Nosso Senhor, doc. 33

Fontes impressas

ALVARENGA, Manuel José Correia – *Braga Triunfante*. Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1742.

BLUTEAU, Raphael – *Vocabulario Portugues e Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728.

CARDOSO, Jorge – *Agiológio Lusitano*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002.

CÉU - Madre Maria Benta do - *Jardim do Ceo plantado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da cidade de Braga*. Lisboa: Oficina de Manuel Coelho Amado, 1766.

CONSTITUIÇOENS Geraes pera todas as freiras, e religiosas sogeitas à obediência da Ordem de N. P. S. Francisco, nesta Familia Cismontana. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1693.

CONSTITUIÇÕES que devem observar as religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição da Penha de França da cidade de Braga. Lisboa: Oficina de Filippe da Silva e Azevedo, 1779.

CONSTITUIÇÕES synodaes do arcebispado de Braga, ordenadas no ano de 1639. Pelo Illustrissimo Senhor Arcebispo D. Sebastião de Matos e Noronha: E mandadas imprimir a primeira vez pelo Illustrissimo Senhora D. João de Sousa Arcebispo, & Senhor de Braga, Primaz das Espanhas, do Conselho de Sua Magestade, & seu Sumilher da Cortina. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1697.

FERREIRA, José Augusto – *Fastos Episcopais da Igreja Primacial de Braga*. Braga: Edição da Mitra Bracarense, 1934.

FREITAS, Bernardino José de Sena - *Memórias de Braga*. Braga: Imprensa Católica, 1890.

REYCEDE, João Baptista - *O sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1786.

SOLEDADE, Fr. Fernando da - *Historia Serafica Chronologica da Ordem de S. Francisco na provincia de Portugal*. Lisboa: Officina de Domingos Gonsalves, 1736.

Bibliografia

ABAD PEREZ, Antolin – Monasterios de contemplativas de la tercera ordem regular franciscana en España. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 149-158.

ABREU, Laurinda – Confrarias e irmandades de Setúbal: redes de sociabilidade e poder. In I CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO - *Actas*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto / Governo Civil do Porto, 1991. vol. 1. p. 3-15.

– Confrarias e irmandades: a santificação do quotidiano. In A FESTA – *Actas*. Lisboa: Universitária Editora, 1992. vol. 2. p. 429-440.

– *Memórias da alma e do corpo. A Misericórdia de Setúbal na modernidade*. Viseu: Palimage Editores, 1999.

– O impacto da legislação pombalina sobre o património das instituições religiosas: o caso de Montemor-o-Novo. In FRÓIS, Virgínia (coord.) – *Conversas à volta dos conventos*. Évora: Casa do Sul, 2002. p. 287-300.

– A difícil gestão do Purgatório. Os Breves de Redução de missas perpétuas do Arquivo da Nunciatura de Lisboa (séculos XVII-XIX). *Penélope*. N.º 30-31 (2004). 51-74.

ALEMÁN ALLÁN, Anastasio – Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII. *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 9 (1988). 95-120.

ALGRANTI, Leila Mezan – *Honradas e devotas: mulheres da colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil. 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

– Os livros de devoção e a religiosa perfeita. (Normatização e práticas religiosas nos recolhimentos femininos do Brasil colonial). In SILVA, Maria Betriz Nizza (coord.) – *Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p. 109-124.

– À sombra dos círios: o cotidiano das mulheres reclusas no Brasil colonial. In CONGRESSO INTERNACIONAL DA COMISSÃO PARA A IGUALDADE E PARA OS DIREITOS DAS MULHERES. *O rosto feminino da expansão portuguesa. Actas*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1994. p. 467-476.

– A reclusão. In SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.) – *Donas e plebeias na sociedade colonial*. Lisboa: Editorial Estampa, 2002. p. 95-165.

– *Livros de devoção, atos de censura. Ensaio de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: HUCITEC, 2004.

– Conventos e recolhimentos em Portugal e na América portuguesa. Um estudo comparativo sobre as instituições de reclusão feminina (séculos XVII e XVIII): In COVA, Anne, RAMOS, Natália, JOAQUIM, Teresa (orgs.) – *Desafios da comparação. Famílias, Mulheres e Género em Portugal e no Brasil*. Oeiras: Celta Esitora S. A. 2004. p. 65-88.

ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Barcelos: Livraria Civilização, 1968. vol. II.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro – *O sexo devoto. Normatização e resistência feminina no Império Português XVI-XVIII*. Recife: Imprensa Universitária da UFRPE, 2005.

ÁLVAREZ DÍAZ, Cristina – La vida conventual femenina en la Edad Media Castellana: poder, misticismo y prácticas devocionales en las *cantigas de Santa María*. In VIFORCOS MARINAS, Maria Isabel e LORETO LÓPEZ, Rosalva (coords.) – *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León: Universidad de León / Universidad Autónoma de Puebla, 2007. p. 49-69.

ALVES, Joaquim Ferreira – A festa barroca no Porto ao serviço da família real na segunda metade do século XVIII. Subsídios para o seu estudo. *Revista da Faculdade de Letras, História*. N.º 2 (1988). 9-70.

ALVES, Joaquim Jaime – Nótula para a história do Mosteiro de Santo Agostinho da Serra. *Revista da Faculdade de Letras*, II série. N.º 8 (1991). 297-305.

ALVES, Natália Marinho – Subsídios para o estudo artístico do convento de Santa Clara do Porto nos finais do século XVIII. *Revista da Faculdade de Letras. História*. Série II (1985). 273-295.

– Nótulas para o estudo da paramentaria bracarense no século XVIII. *Revista da Faculdade de Letras. História*. N.º 8 (1991). 307-317.

– A apoteose do barroco nas igrejas dos conventos femininos portugueses. I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. p. 369-375.

AMELANG, James, S. – Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna. In AMELANG, James, S. (coord.) – *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Afons El Magnanim, 1990. p. 191-212.

AMORIN, Inês – Património e crédito: Misericórdia e Carmelitas de Aveiro (séculos XVII e XVIII). *Análise Social*. N.º 41 (2006). 693-729.

ANDRADE, Maria Filomena – *O mosteiro de Chelas. Uma comunidade feminina na Baixa Idade Média. Património e gestão*. Cascais: Patrimonia Historica, 1996.

ARAÚJO, Ana Cristina – Morte, memória e piedade barroca. *Revista de História das Ideias*. N.º 11 (1989). 129-173

– *A morte em Lisboa. Atitudes e representações. 1700-1830*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

– Morte. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 265-274.

ARAÚJO, Ana Paula Azevedo Duarte de – *A arte de curar no mosteiro de Tibães*. Braga: Universidade do Minho, 2010. Dissertação de mestrado policopiada.

ARAÚJO, António de Sousa – Visitas pastorais na Arquidiocese de Braga. Assiduidade dos Visitadores nos séculos XVI-XIX. *Itinerarium*. N.º 98 (1977). 284-307.

ARAÚJO, António de Sousa e SILVA, Armando Malheiro da – *Inventário do Fundo Monástico-Conventual*. Braga: Edições do Arquivo Distrital / Universidade do Minho, 1985.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*. Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Vila Viçosa e Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000.

– *Pobres, honradas e virtuosas: os dotes de D. Francisco e a Misericórdia de Ponte de Lima (1680-1850)*. Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2000.

– Servir a dois Senhores: a real confraria de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa através dos seus estatutos de 1696. *Callipolle*. N.º 9, (2001). 127-139.

– A ajuda aos pobres nas confrarias de Nossa Senhora da Guia e do Espírito Santo de Ponte de Lima (séculos XVII a XIX). *Bracara Augusta*. N.º 50 (2001/02). 441-468.

– *Rituais de Caridade na Misericórdia de Ponte de Lima (Séculos XVII-XIX)*. Ponte de Lima: Santa Casa da Misericórdia de Ponte de Lima, 2003.

– A protecção dos arcebispos de Braga à Misericórdia de Viana Foz do Lima (1527-1615). In ABREU, Laurinda (ed.) – *Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibri / CIDEHUS, 2004. p. 239-259.

– Dotes de freiras no mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Braga (século XVII). *Noroeste. Revista de História*. N.º 1 (2005). 113-135.

– Balanços de vidas, medo da morte e esperança na salvação: os testamentos dos emigrantes portugueses para o Brasil (séculos XVII e XVIII). *Cadernos de História*, Belo Horizonte. N.º 8:9 (2006). 29-48.

– Uma religiosa em fuga: a opção de D. Maria Xavier de regressar ao *Secolo*. HOMENS E MULHERES UM CAMINHO COMUM. PROJECTOS CAMINHOS PARA A IGUALDADE – *Actas*. Porto: APIHM, 2006. p. 199-209.

– Os recolhimentos femininos de Braga na Época Moderna. In ABREU, Laurinda (ed.) - *Asistencia y caridad como estratégias de intervención social: Iglesia, Estado e Comunidad (siglos XV-XX)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2007. p. 293- 313.

– *A Misericórdia de Monção: fronteira, guerras e caridade (1561-1810)*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Monção, 2008.

– Casadas com trigo e cevada. Os dotes de órfãs da Misericórdia de Portel no século XVIII. *Faces de Eva*. N.º 20 (2008). 59-71.

– Assistência às mulheres nas Misericórdias portuguesas (séculos XVI-XVIII). *Nuevos Mundos* (2008). 2-11.

– En busca de la honra perdida: la “regeneración” de mujeres en Braga (siglos XVIII-XIX). In RUBIO PÉREZ, Laureano M. – *Pobreza, Marginación y asistencia en la Península Ibérica (siglos XVI-XIX)*. León: Universidad de León, 2009. p. 137-167.

– As manifestações de rua das misericórdias portuguesas em contexto barroco. *Hispania Sacra*. N.º 42 (2010). 93-113.

– *Filha casada. Filha arrumada: a distribuição de dotes de casamento na confraria de São Vicente de Braga (1750-1870)*. Braga: CITCEM, 2011.

– Mulheres, honra e clausura em Portugal (século XVIII). No prelo.

- Rosas na caridade e lírios na mortificação: a acção assistencial das religiosas do convento de Nossa Senhora da Conceição de Braga na Idade Moderna. No prelo.

ARENAS FRUTOS, Isabel – El convento de Jesus Maria en el Mexico Criollo del siglo XVII. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo I. p. 143-154.

– *Dos arzobispos de México – Lorenzana y Núñez de Haro – ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*. León: Universidad de León, 2004.

ARIÈS, Philippe – *O homem perante a morte*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1988.

ARTOLA, A. M. – Sor Maria de Jesus de Agreda y la clausura concepcionista. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA- 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 213-220.

ATIENZA, Ángela – *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*. Madrid: Marcial Pons Historia. Universidad de La Rioja, 2008.

AZEVEDO, Carlos Moreira – Mariologia Portuguesa. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 445-457.

BANDEIRA, Miguel Sopas de Melo – *O espaço urbano de Braga em meados do século XVIII*. Porto: Edições Afrontamento, 2000.

BARANDA, Nieves – Materia para el espíritu. Tierra Santa, Gran reliquia de las Peregrinaciones (siglo XVI). *Via Spiritus*. N.º 8 (2001). 7-29.

BARREIRO MALLON, Baudilio – El monacato femenino en la Edad Moderna. Demografía y estructura social. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 57-74.

– Las educandas en clausura: convento o matrimonio. *Galicía Monástica*. Homenaxe a María José Portela Silva. Universidade de Santiago de Compostela, 2009. p. 318-320.

BASTO, A. de Magalhães – O recolhimento do Ferro. *Boletim Cultural*. Porto. N.º 6:3-4 (1943). 272-308.

BEL BRAVO, Maria Antonia – *Mujer y cambio social en la Edad Moderna*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

BELO, Maria Filomena Valente – O mosteiro da Esperança de Lisboa (séc. XVII). Espaço de reclusão e sociabilidade. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 713-718.

– *Relação da vida e morte da serva de Deos a venerável madre Elenna da Crus por Sórora Maria do Céu*. Lisboa: Quimera, 1993.

– Os recolhimentos femininos e a expansão (séculos XVI-XVII). In CONGRESSO INTERNACIONAL DA COMISSÃO PARA A IGUALDADE E PARA OS DIREITOS DAS MULHERES. *O rosto feminino da expansão portuguesa – Actas*. Lisboa: Comissão Nacional para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1994. p. 675-685.

BETHENCOURT, Francisco – Os conventos femininos no império português – o caso do convento de Santa Mónica em Goa. In CONGRESSO INTERNACIONAL DA COMISSÃO PARA A IGUALDADE E PARA OS DIREITOS DAS MULHERES. *O rosto feminino da expansão portuguesa. Actas*. Lisboa: Comissão Nacional para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1994. p. 631-652.

– Rejeições e polémicas. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 49-93.

– Penitência. In AZEVEDO, Carlos Moreira – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 426-429.

BOLOGNE, Jean-Claude – *História do pudor*. Lisboa: Teorema, 1990.

BRAGA, Ana Maria dos Santos da Nóbrega de Oliveira – Notas para o estudo da mulher viúva em Portugal nos finais do Antigo Regime. *Revista de Ciências Históricas*. Porto: Universidade Portucalense. N.º 8 (1993). 117-124.

BRAGA, Isabel Drumond - *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal. Séculos XIV-XVIII. Contribuição para o Estudo da Religiosidade Peninsular*. Lisboa: JNICT, 1994.

– *Vivências no Feminino. Poder, Violência e Marginalidade nos séculos XV a XIX*. Lisboa: Tribuna, 2007.

– Vaidades nos Conventos Femininos ou das Dificuldades em deixar a vida Mundana (séculos XVII-XVIII). *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. N.º 10, Tomo I (2010). 305-322.

BROWN, Judith – *Soeur Benedetta, entre sainte et lesbienne. Toscane, XVII siècle*. [s/d]: Éditions Gallimard, 1987.

BROWN, Peter – *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: Muchnik Editores, 1993.

BURGO LOPEZ, M. Conception – Política económica y gestión administrativa en las entidades monásticas femeninas. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 569-585.

CABIBBO, Sara - Una santa en familia. Modelos de santidad y experiencias de vida (Italia, siglos XVII-XIX). *Studia Historica, Historia Moderna*. N.º 19 (1998). 37-48.

CAEIRO, Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas – *Clarissas em Portugal. A Província dos Algarves. Da Fundação à Extinção. Em busca de um paradigma religioso feminino*. Universidade Nova de Lisboa, 2006. Tese de doutoramento policopiada.

CAETANO, Marcelo – Recepção e Execução dos Decretos do Concílio de Trento em Portugal. *Revista de Direito da Universidade de Lisboa*. N.º 5 (1965). 7-52.

CALDEIRA, Arlindo Manuel – Os pecados da virtude. Caminhos da religiosidade barroca numa aldeia de Trás-os-Montes. *Faces de Eva*. N.º 1-2 (1999). 137-161.

CANABAL RODRIGUEZ, Laura – Constituciones de una comunidad concepcionista. El monasterio de la Concepcion de Toledo. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 203-211.

CAPELA, José Viriato – O Município de Braga de 1750 a 1834. O governo e a administração económica e financeira. *Bracara Augusta*. N.º 41:91-92 (1988/89). 177-404.

- Braga, um Município Fidalgo – As lutas pelo controlo da câmara entre 1750 e 1834. *Cadernos do Noroeste*. N.º 2: 2-3 (1989). 301-339.

- Igreja, Sociedade e Estado na partilha dos bens eclesiásticos. In IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. Braga: Universidade Católica, 1990. vol. II/2. p. 421-488.

– A Relação Bracarense (séc. XV-1790). Apogeu e crise de uma singular instituição judiciária portuguesa. *Bracara Augusta*. N.º 49:103 (2000). 175-214.

– *As freguesias do distrito de Braga nas Memórias Paroquiais de 1758. A construção do imaginário minhoto setecentista*. Braga: Fundação para a Ciência e Tecnologia e Mestrado de História das Instituições e Cultura Moderna e Contemporânea, 2003.

CAPELA, José Viriato e FERREIRA, Ana da Cunha - *Braga Triunfante. Braga nas Memórias Paroquiais de 1758*. Braga: Associação Comercial de Braga, 2002.

CAPELA, Martins – *Em lembrança da Extincta igreja dos Remedios, de Braga*. Braga: Typografia a vapor dos “Echos do Minho”, 1911.

CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes – *As Religiosas e a Inquisição no Século XVII. Quadros de vida e espiritualidade*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003. Dissertação de mestrado policopiada.

CARDOSO, José – *O IV concílio provincial bracarense e D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Braga: APPACDM, 1994.

CARMEN VALLARTA, Luz – Tiempo de muerte en tiempo de vida. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) - EL MONACATO FEMENINO EN EL IMPERIO ESPAÑOL. MONASTERIOS, BEATERIOS, RECOGIMIENTOS Y COLEGIOS – *Actas*. México: Centro de Estudios de Historia de México, 1995. p. 573-581.

CARVALHO, Joaquim Ramos de - Jurisdição Eclesiástica. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) - *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 41-43.

– Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna. In MATTOSO, José (dir.) – *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011. p. 32-57.

CARVALHO, Joaquim Ramos de e PAIVA, José Pedro – Reportório das visitas pastorais da diocese de Coimbra nos séculos XVII, XVIII e XIX. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*. N.º 7 (1985). 111-121.

– Visitações. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 365-370.

CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Vida, e Mercês que Deus fez ao veneravel D. Leão de Noronha*: do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal. *Via Spiritus*. N.º 3 (1996). 81-161.

CASANOVAS, M. Mercé - Cuerpo y alma en el Carmelo Descalzo Feminino. Una aproximación a la alimentación conventual en la Cataluña moderna. *Studia Historica, Historia Moderna*. N.º 14 (1996). 207-221.

CASTRO, Maria de Fátima - Aspectos de vida conventual das religiosas de S. Bento da vila de Barcelos através de uma devassa de 1744. *Barcelos Revista*. N.º 6 (1995). 43-76.

– O Recolhimento das Beatas de Santo António do Campo da Vinha e a instituição do Abade e Licenciado Domingos Peres. *Bracara Augusta*. N.º 48: 101-102 (1998/1999). 169-250.

– Devoções ligadas à igreja da Misericórdia e Sé Primaz de Braga. Documentação exemplificada. *Via Spiritus*. N.º 7 (2000). 191-194.

– *A Irmandade e Santa Casa da Misericórdia de Braga*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2001.

– *A Misericórdia de Braga*. Braga: Autora e Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2003.

– *A Misericórdia de Braga. Assistência Material e Espiritual*. vol. III. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2006.

CERVANTES BELLO, Francisco Javier – Los capitales de los conventos de mujeres en la Puebla de Los Angeles durante el siglo XVIII y principios del XIX. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo I. p. 187-200.

– Contar el dinero para cantar por las almas. Las cuentas conventuales de la Santísima Trinidad de Puebla, 1718-1740. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) – EL MOMACATO FEMENINO EN EL IMPERIO ESPAÑOL. MONASTERIOS, BEATERIOS, RECOGIMIENTOS Y COLEGIOS - *Actas*. México: Centro de Estudios de Historia de México, 1995. p. 125-136.

CHORÃO, Maria José Mexia Bigotte – Conventos. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 19-25.

COFIÑO FERNÁNDEZ, Isabel - La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia postridentina: el traslado de la reliquia de San Julián a Burgos. *Studia Historica, Historia Moderna*. N.º 25 (2003). 351-378.

COSTA, Américo Fernando da Silva – *A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães 1650-1800 (caridade e assistência no meio vimaranense nos séculos XVII e XVIII)*. Guimarães: Santa Casa da Misericórdia de Guimarães, 1999.

COSTA, Avelino Jesus da – Lutuosa. In SERRÃO, Joel (dir.) – *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1985. vol. IV. p. 86.

COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da – *D. João IV*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

COSTA, Manuela Pinto da – Presépios. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 59-62.

COSTA, Susana Goulart – Visitas pastorais na paróquia do Faial da Terra. Apontamentos para o estudo das religiosidades do Antigo Regime (1698-1765). *Arquipélago, História*, 2.ª série. N.º 3 (1999). 65-118.

CUIDAD SUÁREZ, Maria Milagros – La orden concepcionista en la audiència de Guatemala. Siglos XVI-XVII. In LA ORDEN CONCEPCIONISTA. León: Universidad de León, 1990. vol. 1. p. 521-535.

CUNHA, Mafalda Ferin – Autobiografias das religiosas redigidas em português entre o século XVII e a primeira metade do século XVIII: breve apresentação. *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*. N.º 37 (1998). 483-508.

DAVID, Henrique Manuel Pebre Rodrigues – *As crises de mortalidade no concelho de Braga (1700-1880)*. vol. I. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1992. Tese de doutoramento policopiada.

– Aspectos da mortalidade no concelho de Braga (1700-1880). A sazonalidade e as crises. *Bracara Augusta*. N.º 44:96 (1993). 75-103.

DELUMEAU, Jean – *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presse Universitaires de France, 1979.

DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho – Os Beneditinos, Tibães e o Barroco. Entre o esplendor da arte e a emoção religiosa. In II CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO – *Actas*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001. p. 291-306.

– Perspectivas bíblicas da mulher e monaquismo medieval feminino. *Revista da Faculdade de Letras. História*, II série. N.º 12 (1995). 9-41.

– O mosteiro das beneditinas da Purificação, obra de Fernando Mergulhão. Monumento emblemático de Moimenta da Beira. *Revista da Faculdade de Letras. História*. Série III. N.º 8 (2007). 393-408.

DIAS, Graça Silva – Um discurso do celibato no século XVIII em Portugal. *Análise Social*. N.º 22:92-93 (1986). 735-749.

DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1960.

DURÃES, Margarida - *Herança e Sucessão. Leis, Práticas e Costumes no Termo de Braga (Séculos XVIII-XIX)*. Braga: Universidade do Minho, 2000. Tese de doutoramento policopiada.

– “Porque a morte é certa e a hora incerta...” Alguns aspectos dos preparativos da morte e da salvação eterna entre os camponeses bracarenses (sécs. XVIII-XIX). *Cadernos do Noroeste, Série Sociologia, Sociedade e Cultura* 2. N.º 13 (2000). 295-342.

EGIDO, Teófanos – Hagiografia y estereótipos de santidad contrarreformista. (La manipulación de San Juan de la Cruz). *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 25 (2000). 61-85.

ENES, Maria Fernanda – *A Reforma Tridentina e a Religião vivida nos Açores (1580-1750)*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1985. Provas de aptidão pedagógica e científica, policopiado.

– As confrarias do Santíssimo e das Almas no âmbito da cultura barroca (um caso da diocese de Angra). I CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO – Actas. Porto: Reitoria da Universidade do Porto e Governo Civil do Porto, 1991. p. 257-298.

– A vida conventual nos Açores – regalismo e secularização (1759-1832). *Lusitania Sacra*, 2.ª série, tomo XI (1999). 323-351.

FARGE, Arlette – Famílias. A honra e o segredo. In DUBY, Georges e ARIÈS, Philippe (dir.) – *História da vida privada. Do Renascimento ao Século das Luzes*. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p. 581-617.

FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do séc. XVIII (1730-80)*. Porto: Arquivo Histórico e Câmara Municipal do Porto, 1992.

– Século e clausura no mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do século XIX. *Revista de História*. N.º 13 (1995). 139-177.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – Recordar os “santos vivos”: leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português. *Via Spiritus*. N.º 1 (1994). 133-155.

– *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995.

– Do manual de confesores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento. *Via Spiritus*. N.º 2 (1995). 47-65.

– História, santidade e identidade. O *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso e o seu contexto. *Via Spiritus*. N.º 3 (1996). 25-68.

– Viúvas ideais, viúvas reais. Modelos comportamentais e solidão feminina (séculos XVI-XVII). *Faces de Eva*. N.º 1-2 (1999). 51-86.

– A construção da santidade nos finais do século XVI. O caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e “santa” (C. 1539-1610). In COLÓQUIO INTERNACIONAL. *Piedade popular. Sociabilidade, representações e espiritualidades - Actas*. Lisboa: Terramar, 1999. p. 243-272.

– Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. vol. II. p. 15-47.

FERNANDEZ TERRICABRAS, Ignacio – Un ejemplo de la política religiosa de Felipe II: el intento de reforma de las monjas de la Tercera Orden de San Francisco (1567-1571). In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 159-171.

FERREIRA, Adínia Santana – *A reclusão feminina no convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador – Século XVIII)*. Brasília: Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Humanas, 2006. Dissertação de mestrado policopiada.

FLANDRIAN, Jean-Louis – *Le sexe et l'Occidente. Évolution des attitudes et des comportements*. Paris : Éditions du Seuil, 1981.

FONSECA, Fernando Taveira da – Notas acerca do pensamento religiosos sobre a mulher: um sermão do século XVII. In A MULHER NA SOCIEDADE PORTUGUESA - *Actas*. Coimbra: Instituto de História Económica e Social, 1986. p. 115-134.

FONSECA, Jorge – Nobres e burgueses: os mecenas e beneméritos do Convento de S. João de Deus, de Montemor-o-Novo. *Almansi, Revista de Cultura*. N.º 8 (2009). p. 97-104.

FORTES GARCÍA, Ana – *Salamanca: Conventos y Monasterios. Tres Diócesis y una Provincia*. [s.l.]: Jacobo Sanz Hermida, 1995.

FOUCAULT, Michel – *História da sexualidade – II. O uso dos prazeres*. Lisboa: Relógio de Água, 1994.

FRASCHINA, Alicia – Primeros espacios de religiosidad femenina en el Buenos Aires colonial: 1640-1715. In VIFORCOS MARINAS, Maria Isabel e LORETO LÓPEZ, Rosalva (coords.) – *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León: Universidad de León / Universidad Autónoma de Puebla, 2007. p. 315-338.

FUENTE FERNANDEZ, Francisco Javier – Obras inéditas de sor Maria Jesus de Agreda: el jardin espiritual. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo I. p. 221-237.

GANDELEMAN, Luciana Mendes – *Mulheres para um império: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa da Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto-século XVIII)*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2005. Tese de doutoramento policopiada.

GARCIA FERNANDEZ, Maximo – La importância económica de la mujer al entrar en la vida monacal. Valladolid en el siglo XVIII. I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 339-357.

GARCIA MARTINEZ, Antonio Claret – En torno a un modelo de santidad: vida y virtudes de las madres clarisas de Alcala de Guadaira en sus libros biograficos de comienzos del siglo XIX. In CONGRESO INTERNACIONAL LAS CLARISAS EN ESPAÑA Y PORTUGAL. Madrid: Cisneros, 1994. p. 401-411.

GARCÍA ORO, José e PORTELA SILVA, Maria José – Felipe II y las iglesias de Castilla a la hora de la Reforma Tridentina (Perguntas e respuestas sobre la vida religiosa castellana). *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 20 (1998). 9-32.

GARCIA SANTOS, Jose – La regla de santa Beatriz de Silva. Estudio comparado. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo I. p. 181-201.

GELABERTÓ VILAGRAN, Martín - Culto de los santos y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen. *Historia Social*. N.º 13 (1992). 3-22.

GOMES, Eduarda Maria de Sousa – *O convento da Encarnação do Funchal. Subsídios para a sua história (1660-1777)*. Funchal: Secretaria Regional de Turismo e Cultura e Centro de Estudos de História do Atlântico, 1995.

GOMES, Manuel Saturnino – Legados Pios. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 69-70

– Instituições Pias. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 456-457.

GOMES, Maria Eugénia Reis – *Contributos para o estudo da festa em Lisboa no Antigo Regime*. Lisboa: Instituto Português de Ensino à Distancia, 1985.

GOMES, Paula Alexandra de Carvalho Sobral – *Oficiais e confrades em Braga no tempo de Pombal: (contributos para o estudo do movimento e organização confraternal bracarense no século XVIII)*. Braga: Universidade do Minho, 2002. Dissertação de Mestrado policopiada.

GOMES, Saul António – *Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal. Século XV e XVI*. Lisboa: Ministério da Cultura / IPPAR, 1998.

– A relevância do monaquismo vilacondense na história das ordens religiosas em Portugal. In 2.º ENCONTRO DE HISTÓRIA DE VILA DO CONDE. 1050 ANOS DE HISTÓRIA. A MEMÓRIA DOS SÉCULOS MONÁSTICOS - *Actas*. Vila do Conde: Câmara Municipal de Vila do Conde, 2003. p. 113-145.

GÓMEZ GARCÍA, María del Carmen – Introducción al estudio de las religiosas del Convento de la Encarnación de Málaga en el siglo XVIII. In LA MUJER EN ANDALUCIA. I ENCUENTRO Interdisciplinar de Estudios de la Mujer – *Actas*. Granada: Universidad de Granada, 1990. vol. 1. p. 257-275.

– La opción de vida religiosa. In PÉREZ CANTÓ, Pilar e ORTEGA LÓPEZ, Margarita (eds.) – *Las edades de las mujeres*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2002. p. 247-264.

GONÇALVES, Margareth de Almeida – *Império da fé. Andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

GONZÁLEZ GARCÍA, Miguel Angel – El convento de la concepción de Ponferrada en 1789. In LA ORDEM CONCEPCIONISTA - *Actas*. León: Universidad de León. vol. 1. 1990. p. 427-439.

GONZÁLEZ LOPO, Domingo L. – *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*. Santiago de Compostela: Xunta da Galicia, 2002.

GOUVEIA, António Camões – Procissões. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 67-72.

GOUVEIA, António Camões – Relíquias. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 120-125.

GRAÑA CID, MARIA Del Mar – Reflexiones sobre la implantacion del franciscanismo femenino en el reino de Granada (1492-1570). In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 523-538.

GRAS I CASANOVAS, M. Mercè – Cuerpo y alma en el carmelo descalzo femenino. Una aproximación a la alimentación conventual en la Cataluña moderna. *Studia Historica, Historia Moderna*. N.º 14 (1996). 207-221.

GRIECO, Sara Mathews – O corpo, aparência e sexualidade. In DUBY, Georges e PERROT, Michelle (dir.) – *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento, 1993. p. 71-119.

GUEDES, Ana Isabel Marques – Tentativas de controle da reprodução da população colonial: as órfãs d'el rei. In CONGRESSO INTERNACIONAL DA COMISSÃO PARA A IGUALDADE E PARA OS DIERITOS DAS MULHERES. *O rosto feminino da expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1994. p. 665-673.

GUIMARÃES, Elina – A mulher portuguesa na legislação civil. *Análise Social*. N.º 22:92-93 (1986). 557-560.

HESPANHA, António Manuel – A igreja. In MATTOSO, José (dir.) – *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. vol. 4. p. 287-301.

HUFTON, Olwen – Mulheres trabalho e família. In DUBY, Georges e PERROT, Michelle (dir.) – *História das Mulheres no Ocidente*. vol. 3. Porto: Edições Afrontamento, 1994. p. 23-69.

IM HOF, Ulrich – *A Europa no século das Luzes*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

JESUS, Elisabete Maria Soares de – As Manteladas: um espaço feminino de religiosidade dos Terceiros Franciscanos do Porto. In EM TORNO DOS ESPAÇOS RELIGIOSOS: MONÁSTICOS E ECLESIÁSTICOS – *Actas*. Porto: Instituto de História Moderna da Universidade do Porto, 2004. p. 135-154.

– *Poder, caridade e honra: o Recolhimento do Anjo do Porto (1672-1800)*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2006. Dissertação de mestrado policopiada.

KESSEL, Elisja Schulte van – Virgens e mães entre o céu e a terra. In DUBY, Georges e PERROT, Michelle (dir.) – *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento, 1993. p. 181-227.

KING, Margaret – *A Mulher do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira – *A admissão aos mosteiros de Clarissas na ilha de S. Miguel (séculos XVI-XVII)*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1987. Provas de aptidão científica e pedagógica.

LAVRIN, Asunción – De su puño y letra: epístolas conventuales. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) - EL MONACATO FEMENINO EN EL IMPERIO ESPAÑOL. MONASTERIOS, BEATERIOS,

RECOGIMIENTOS Y COLEGIOS - *Actas*. México: Centro de Estudios de Historia de México, 1995. p. 43-59.

– Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica. In MORANTE, Isabel, ORTEGA, M., LAVRIN, A. Y CANTO, Pérez (dir.) – *Historia de las mujeres en España y América latina. El mundo Moderno*, II. Madrid: Cátedra, 2005. p. 667-693.

LAVRIN, Asunción y LORETO, Rosalva – *Monjas e beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*. México: Universidad de las Américas-Puebla / Archivo General de la Nación, 2002.

LEAL, Ivone – A mulher e o amor no século XVI: afetividade, sexualidade, casamento – uma abordagem ao tema. *Análise Social*. N.º 22:92-93 (1986). 769-778.

– Mulher. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2004. p. 284-289.

LEBRUN, François – As Reformas: devoções comunitárias e piedade individual. In DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe (dir.) – *História da vida privada. Do Renascimento ao Século das Luzes*. Vol. 3. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p. 71-111.

LEIVA VIACAVA, Lourdes – En torno al primer monasterio limeño en el virreinato del Perú, 1550-1650. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) - EL MONACATO FEMENINO EN EL IMPERIO ESPAÑOL. MONASTERIOS, BEATERIOS, RECOGIMIENTOS Y COLEGIOS – *Actas*. México: Centro de Estudios de Historia de México, 1995. p. 319-330.

LEMOINE, Robert – Le monde des religieux. In LE BRAS, Gabriel; GAUDEMET, Jean (dir.) - *Histoire du Droit et des Institutions de L'Église en Occident*. Paris: Éditions Cujas, 1976.

LE GOFF, Jacques – *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

– A rejeição do prazer. In DUBY, Georges – *Amor e sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar, 1998. p. 191-207.

– *A bolsa e a vida. Economia e religião na Idade Média*. Lisboa: Editorial Teorema, 2006.

LESSA, Elisa – As senhoras músicas, cantoras e tangedoras de órgão – um olhar sobre a actividade musical nos mosteiros femininos portugueses nos séculos XVII e XVIII. In FRÓIS, Virginia (coord.) – *Conversas à volta dos conventos*. Évora: Casa do Sul Editora, 2002. p. 243-249.

LIBERATO, Marco – Trento, a Mulher e Controlo Social: o Recolhimento de S. Manços. In ABREU, Laurinda (ed.) – *Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVIII)*. Lisboa: Edições Colibri / CIDEHUS, 2004. p. 275-289.

LOPES CUETARA, Jose Miguel – La orden de la Inmaculada Concepcion en Burgos. Siglo XVI. I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EM ESPAÑA, PORTUGAL Y AMERICA. 1492-1992 – *Actas*. Léon: Universidad de Léon, 1992. p. 309-320.

LOPES, Maria Antónia – *Mulheres, espaços e sociabilidade: a transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1989.

– *Pobreza, assistência e controlo. Coimbra (1750-1850)*. Viseu: Palimage Editores, 2000.

– Repressão de comportamentos femininos numa comunidade de mulheres – uma luta perdida no recolhimento da Misericórdia de Coimbra (1702-1743). *Revista Portuguesa de História*. Tomo XXXVII (2005). 189-229.

– *Protecção Social em Portugal na Idade Moderna*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

LÓPEZ DE LAMA, Inmaculada – Franciscanismo e influencia de la ordem franciscana en la ordem de la Inmaculada Concepción (1489-1989). In LA ORDEM CONCEPCIONISTA – *Actas*. León: Universidad de León, 1990. vol. 2. p. 425-438.

LORENZO PINAR, Francisco Javier – El convento zamorano de Nuestra Señora de la Concepción en la Época Moderna: siglo XVII. In LA ORDEM CONCEPCIONISTA – *Actas*. León: Universidad de León, 1990 vol. 1. p. 287-297.

– Profesiones religiosas femeninas zamoranas en le siglo XVIII. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 373-386.

– *Conventos femeninos y vida religiosa en la ciudad de Zamora (1600-1650)*. Zamora: Editorial SEMURET, 2004.

LORETO LÓPEZ, Rosalva – Los espacios de la vida cotidiana en los conventos de Calzadas de la ciudad de Puebla. 1765-1773. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN

ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – Actas. León: Universidad de León, 1992. Tomo. I. p. 201-216.

– *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. México: Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2000.

LOUPÈS, Philippe - Bordeaux, métropole des dévotions tridentines. In EM TORNO DOS ESPAÇOS RELIGIOSOS: MONÁSTICOS E ECLESIAÍSTICOS - *Actas*. Porto: Instituto de História Moderna da Universidade do Porto, 2004. p. 7-16.

LOUREIRO, Olímpia Maria da Cunha – Os livros das monjas do convento de S. Bento da Avé-Maria do Porto (finais do século XVIII). In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 719-730.

MACEDO, Ana Maria da Costa – *Família, sociedade e estratégias de poder. 1750-1830. A família Jácome de Vasconcelos da freguesia de S. Tiago da Cidade – Braga*. Braga: APPACDM, 1996.

MAIA, Fernanda Paula Sousa – *O Mosteiro de Bustelo: propriedade e produção agrícola no Antigo Regime (1638-1670 e 1710-1821)*. Porto: Universidade Portucalense, 1991.

– A organização feminina da “memória”: a crónica do convento dos Remédios da autoria da madre D. Luísa de S. José (1759). *Revista de Ciências Históricas*. N.º 11 (1996). 175-188.

– Uma comunidade religiosa feminina nos alvares da Época Moderna. As freiras do mosteiro dos Remédios (Braga). *Revista de Ciências Históricas*. N.º 13 (1998). 167-177.

MÁRIO, Rosa – A religiosa. In VILLARI, Rosário (dir.) – *O homem do Barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1994. p. 175-206.

MARQUES, João Francisco – Festa barroca: as celebrações do Colégio das Artes na aclamação de D. João IV. In I CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO – *Actas*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto e Governo Civil do Porto, 1991. vol. I. p. 529-530.

– O monacato feminino em Portugal nos séculos XVI e XVII. Estratégia da nobreza e das ordens religiosas. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 639-652.

– Os itinerários da santidade: milagres, relíquias e devoções. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. vol. II. p. 359-367.

– A palavra e o livro. AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. vol. II. p. 377-447.

– As formas e os sentidos. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. vol. II. p. 449-462.

– A renovação das práticas devocionais. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 558-601.

– Oração e devoções. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. vol. II. p. 603-670.

MARQUES, José – Regalismo e mulher em religião. In A MULHER NA SOCIEDADE PORTUGUESA - *Actas*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1986. p. 167-188.

– Braga. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) - *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2004. p. 221-253.

MARTIN ACOSTA, Emelina – Los donativos a los conventos de monjas por sus oraciones por el feliz arribo de la flota a principios del siglo XVII. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo I. p. 93-104.

MARTÍ ALEMANY, Francisca e MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Federico - La dote como regulador de las rentas conventuales y del patrimonio familiar. Siglos XVIII-XX. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II, p. 603-615.

MARTINEZ CUESTA, Angel – Breve reseña histórica de las augustinas recoletas, 1598-1991. I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 263-292.

MARTÍNEZ DE VEJA, María Elisa – Monasterios de clarisas descalzas en la provincia franciscana de Castilla: proceso fundacional e influencia en la sociedad española del siglo XVII. In RAMOS MEDINA, Manuel (org.) – EL MONACATO FEMENINO EN EL IMPERIO ESPAÑOL. MONASTERIOS, BEATERIOS, RECOGIMIENTOS Y COLEGIOS - *Actas*. México: Centro de Estudios de Historia de México, 1995. p. 289-310.

MARTINEZ MARTINEZ, M. Carmen e ESPINOSA MORO, M. Jose – Notas sobre la contribucion americana al monacato femenino. I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo I. p. 85-92.

MARTINS, Alcina Manuela de Oliveira – História e memória de uma comunidade feminina: o mosteiro de S. Salvador de Vairão. In *2.º ENCONTRO DE HISTÓRIA DA VILA DO CONDE*. Vila do Conde: Câmara Municipal de Vila do Conde. p. 147-159.

MATA, Joel - *A Comunidade Feminina da Ordem de Santiago: a Comenda de Santos em finais do século XV e no século XVI: um estudo religioso, económico e social*. Lisboa: Fundação Engenheiro António de Almeida, 2008.

MATOS, Artur Teodoro de - Virtudes e Pecados das Freiras do Convento da Glória do Faial (1675-1812): uma devassa à sua intimidade. O FAIAL E A PERIFERIA AÇORIANA NOS SÉCULOS XV A XX – *Actas*. Horta: Edição do Núcleo Cultural da Horta, 1997. p. 155-170.

- Vivências, comportamentos e percursos das recolhidas de Santa Bárbara de Ponta Delgada nos séculos XVII a XX. In COLÓQUIO COMEMORATIVO DOS 450 ANOS DA CIDADE DE PONTA DELGADA – *Actas*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1999. p. 141-152.

MENESES, Avelino de Freitas de – A diplomacia e as relações internacionais. In SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.) – *Nova História de Portugal*. Lisboa: Editorial Presença, 2001. vol. VII. p. 61-62.

MILHEIRO, Maria Manuela – As gravuras dos livros do convento de Nossa Senhora dos Remédios de Braga. In I CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO – *Actas*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto e Governo Civil do Porto, 1991. vol. II. p. 73-92.

– Subsídios para o estudo da festa barroca. A festa fúnebre. *Cadernos do Noroeste*. N.º 4:6-7 (1991). 369-380.

– A arte e a festa. O sagrado, o lúdico e o efémero. *Cadernos do Noroeste*. N.º 9:2 (1996). 67-81.

– *Braga. A cidade e a festa no século XVIII*. Guimarães: Núcleo de Estudos de População e Sociedade, 2003.

– A festa barroca e a arte efémera. *Cadernos do Noroeste*, Série História. N.º 3:1-2 (2003). p. 27-42.

MONCADA, Luis Cabral – *Mística e racionalismo em Portugal no século XVIII*. Coimbra: Casa do Castelo, 1952.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo – O endividamento aristocrático (1750-1832): alguns aspectos. *Análise Social*/N.º 26:116-117 (1992). 263-283.

– Casamento, celibato e reprodução social: a aristocracia portuguesa nos séculos XVII e XVIII. *Análise Social*. N.º 28 (1993). 921-950.

– *O crepúsculo dos grandes. A casa e o património da aristocracia em Portugal (1750-1832)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

MORAES, Juliana de Mello – *Viver em penitência: os irmãos terceiros franciscanos e as suas associações, Braga e São Paulo (1672-1822)*. Braga: Universidade do Minho. Tese de doutoramento policopiada.

MORAND, Frédérique – El papel de las monjas en la sociedad española del setecientos. *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 29 (2004). 45-64.

MOREIRA, António Montes – Franciscanos. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) - *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2004. p. 273-280.

MOREL D'ARLEUX, Antonia – Arte de bien morir en los conventos femeninos del siglo XVII. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 91-104.

MORENO, Humberto Carlos Baquero – Mulher em religião em Portugal nos finais da Idade Média. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 629-637.

MORGADO GARCÍA, Arturo – Los conventos de monjas concepcionistas en el Cádiz del siglo XVIII. In LA ORDEM CONCEPCIONISTA – *Actas*. León: Universidad de León, 1990. vol. 1. p. 299-311.

MORUJÃO, Isabel – 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*. Série II. N.º 10 (1993). 123-142.

– Poesia e santidade: alguns contributos para uma percepção do conceito de santidade, a partir de duas biografias devotas de religiosas do século XVIII português. *Via Spiritus*. N.º 3 (1996). 235-261.

– Incidências de “esperança mística” num solilóquio de soror Violante do Céu “para a agonia da morte”. *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*. N.º 8 (1997). 205-235.

– Literatura devota em Portugal no tempo dos Filipes: *O Memorial da Infância de Cristo* de Soror Maria de Mesquita Pimentel. *Via Spiritus*. N.º 5 (1998). 177-208.

– No deserto espiritual: entre a cruz e a grade. In *EROTISMO NO DESERTO: ENCENAÇÕES – Actas*. Porto, 2002. p. 49-73.

– O tema do Eremitismo na literatura conventual feminina: *S. Paulo Eremita em A Preciosa* de Soror Maria do Céu: dos relatos em prosa à narrativa épica. *Via Spiritus*. N.º 9 (2002). 255-286.

- O papel das religiosas portuguesas no universo cultural feminino. In *HOMENS E MULHERES UM CAMINHO COMUM. PROJECTOS CAMINHOS PARA A IGUALDADE*. Porto: APIHM, 2006. p. 83-88.

– Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa. *Via Spiritus*. N.º 15 (2008). 163-194.

MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa – *Um mosteiro cisterciense feminino. Santa Maria de Celas (séculos XIII a XV)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2001.

MOTA, Guilhermina – A irmandade da Senhora do Carmo da Marmeleira – Mortágua (Primeira metade do século XVIII). *Revista de História das Ideias*. N.º 9 (1997). 267-365.

MUIR, Edward – *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Madrid: Editorial Cmplutense, 2002.

MUÑOZ FERNANDEZ, Angela – Fundaciones conventuales femeninas en el ámbito rural madrileño (ss. XV-XVII). In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 477-494.

OLIVAL, Fernanda e MONTEIRO, Nuno Gonçalo – Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise Social*. N.º 37 (2003). 1213-1239.

OLIVEIRA, Aurélio de – *A abadia de Tibães e o seu domínio (1630-1680)*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 1974.

– *A abadia de Tibães 1630/80-1813. Propriedade, exploração e produção agrícolas no vale do Cávado durante o Antigo Regime*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 1979.

– A renda agrícola em Portugal durante o Antigo Regime (séculos XVII-XVIII). Alguns aspectos e problemas. *Revista de Historia Económica e Social*. N.º 6 (1980). 1-56

– Contabilidades monásticas e produção agrícola durante o Antigo Regime: os dízimos do Mosteiro de Santo Tirso 1626-1821. COLÓQUIO DE HISTÓRIA LOCAL E REGIONAL – *Actas*. Santo Tirso: [s. e.], 1982. p. 131-176.

– Indústrias de Braga. As primeiras manufacturas de curtumes. *Bracara Augusta*. N.º 39:87-88 (1985). 221-240.

– Municipalismo e integração económica. Braga e Guimarães na Primeira Metade de Seiscentos. *Bracara Augusta*. N.º 40:89-90 (1986/87). 265-289.

– Indústrias em Braga. A Companhia das Lãs. 1773. *Bracara Augusta*. N.º 41:91-92 (1988/89). 139-175.

– Indústrias de Braga. VI. Os Mesteres e as Manufacturas de Cutelarias (e afins). *Bracara Augusta*. N.º 48:101-102 (1998/99). 5-14.

– Indústrias de Braga. As Manufacturas têxteis (1: O algodão). *Bracara Augusta*. N.º 50:104-105 (2001/02). 41-61.

– Indústrias de Braga. *Bracara Augusta*. N.º 51: 106 (2003). 281-306.

OLIVEIRA, Isabel Simões de – Festividades marianas: o culto na zona centro no século XVIII. Alguns subsídios. In A FESTA. VIII CONGRESSO INTERNACIONAL – *Actas*. Lisboa: Universitária Editora, 1992. p. 469-478.

OLIVEIRA, José Miguel Pereira dos Santos – *A contabilidade do Mosteiro de Arouca: 1786-1825*. Maia: RIRSMA, 2005.

ORTEGA LÓPEZ, Margarita – Las mujeres en la España Moderna. In GARRIDO GONZÁLEZ, Elisa (ed.) – *Historia de las mujeres en España*. Madrid: Editorial Síntesis, 1997. p. 249-344.

OTERO PIÑEIRO, Gabriel – Las comunidades regulares femeninas de la diócesis de Tui. Fundación y constituciones. In *Galicia Monástica. Estudios en lembranza da profesora María José Portela Silva*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2009. p. 209-226.

PAIVA, José Pedro – A Igreja e o poder. In AZEVEDO, Carlos Moreira, (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. vol. 2. p. 135-186.

– Os mentores. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. vol. 2. p. 201-237.

– As visitas pastorais. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. vol. 2. p. 250-255.

– *Os Bispos de Portugal e do Império. 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

– Episcopado e pregação no Portugal Moderno: formas de actuação e de vigilância. *Via Spiritus*. N.º 16 (2009). 7-13.

PALOMO, Federico - «Disciplina christiana» Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 18 (1997). 119-136.

– De pobres, obispos y misioneros. Otras formas de asistencia en el Portugal de la época moderna. In ABREU, Laurinda (ed.) – *Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVIII)*. Lisboa: Edições Colibri / CIDEHUS, 2004. p. 29-46.

– *A Contra-Reforma em Portugal. 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

PAZZIS PI CORRALES, Magdalena de – El proceso de elecciones en un convento franciscano terciario: Santa Paula de Zamora. *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 15 (1994). 99-119.

PEIXOTO, Eduardo Melo – O Cabido Bracarense. *Bracara Augusta*. N.º 49:16 (2000). 215-245.

PEIXOTO, Inácio José – *Memórias particulares*. Braga: Arquivo Distrital de Braga, 1992.

PENTEADO, Pedro – Confrarias. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 459-470.

– Peregrinações e santuários. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa, Círculo de Leitores. vol. 2. p. 346-359.

PEREIRA, Maria das Dores de Sousa – *Entre Ricos e Pobres: A actuação da Santa Casa da Misericórdia de Ponte da Barca (1630-1800)*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Ponte da Barca, 2005.

PÉREZ BALTASAR, Maria Dolores – Orígenes de los recogimientos de mujeres. *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*. N.º 6 (1985). 13-23.

– Beaterios y recogimientos para la mujer marginada en el Madrid del siglo XVIII. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) – EL MONACATO FEMENINO EN EL IMPERIO ESPAÑOL. MONASTERIOS, BEATERIOS, RECOGIMIENTOS Y COLEGIOS - *Actas*. México: Centro de Estudios de Historia de Mexico, 1995. p. 381-394.

PÉREZ MOLINA, Isabel – La normativización del cuerpo femenino en la Edad Moderna: el vestido y la virginidad. *Historia Moderna*. Série IV. N.º 17 (2004). 103-116.

PÉREZ ORTIZ, Guadalupe; VIVAS MORENO, Agustín – Series documentales para el estudio de la economía conventual. El ejemplo de la documentación sobre conventos en el archivo diocesano de Mérida-Badajoz. *Hispania Sacra*. N.º 61:123 (2009). 29-49.

PITT-RIVERS, Julian – Honra e posição social. In Peristiany, John – *Honra e vergonha. Valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2.ª edição, 1988. p. 11-59.

POLANAH, Luís – Sobre o mexerico e o mal-dizer. *Cadernos do Noroeste*. N.º 10:1 (1997). 620-623.

QUARESMA, Maria Clementina e OLIVEIRA, Maria Gabriela – Do lavor das religiosas do mosteiro de Jesus de Aveiro (séculos XV-XVIII), In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 701-711.

QUEIRÓS, Maria Helena Cunha de Freitas – *D. Fr. Luís de Santa Teresa (O. C. D.), director espiritual e biógrafo. A inacabada Vida de Josefa Maria da Trindade (O. S. B.)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Dissertação de mestrado policopiada.

RAMOS MEDINA, Manuel – Las religiosas del convento de Jesús María de la ciudad de México através de las Carmelitas Descalzas del convento de San José, siglos XVII-XVIII. In LA ORDEM CONCEPCIONISTA – *Actas*. León: Universidad de León, 1990, vol. 1, p. 501-509.

RAVOUX-RALLO, Elisabeth – *Las mujeres en la Venecia del siglo XVIII*. Madrid: Editorial Complutense, 2001.

REDER GADOW, Marion – Comportamiento social ante la muerte en el siglo XVII. In I CONGRESO INTERNACIONAL DO BARROCO – *Actas*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto e Governo Civil do Porto, 1991. p. 402.

– Las voces silenciosas de los claustros de clausura. *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 25 (2000). 279-335.

REIS, Maria de Fátima – A parenética scalabitana: piedade e estética barroca. In II CONGRESO INTERNACIONAL DO BARROCO – *Actas*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2001. p. 513-519.

– Poder régio e tutela episcopal nas instituições de assistência na época moderna. Os recolhimentos de Lisboa. In ABREU, Laurinda (ed.) – *Igreja, caridade e assistência na Península Ibérica (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Edições Colibri / CIDEHUS, 2004. p. 263-274.

RÊPAS, Luís Miguel – As abadessas cistercienses na Idade Média: identificação, caracterização e estudo de trajetórias individuais ou familiares. *Lusitania Sacra*, 2.^a série. N.º 17 (2005). 66-91.

REY CASTELAO, Ofelia – Las economías monásticas femeninas ante la crisis en Antiguo Regimen. In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – Actas. León: Universidad de León, 1992. Tomo II. p. 105-130.

– La historia de las mujeres en Galicia. Un estado de la cuestión (1988-2008). *Minius*. N.º 17 (2009). 191-234.

REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes. La vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVII et XVIII siècles*. [s. l.]: Fayard, 1987.

RIBEIRO, António Magalhães da Silva – *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana da Foz do Lima (séculos XVI-XVIII)*. Braga: Universidade do Minho, 2009. Tese de doutoramento policopiada.

ROCHA, Manuel Joaquim Moreira – A adopção do barroco nas igrejas conventuais femininas de Braga no pontificado de D. Rodrigo de Moura Teles: diálogos artísticos. *Poligrafia*. N.º 9/10 (2000/2001). 41-42.

ROCHA, Manuel Moreira da – *A memória de um mosteiro. Santa Maria de Arouca (séculos XVII-XX). Das construções e das reconstruções*. Porto: Edições Afrontamento, 2011.

ROCHA, Maria Manuela; SOUSA, Rita Martins – Moeda e crédito. In LAINS, Pedro; SILVA, Álvaro Ferreira (orgs.) – *História Económica de Portugal 1700-2000. Século XVIII*. vol. 1. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2005. p. 209-236.

RODRIGUES, Ana Maria S. A. – A morte e a comemoração dos defuntos na Sé de Braga nos finais da Idade Média. *Cadernos do Noroeste, Série História*. N.º 3:1-2 (2003). 183-218.

RODRIGUES, Manuel Martins – Morrer no Porto: piedade, pompa e devoções. Alguns exemplos das freguesias da Sé, Santo Ildefonso e Campanhã (1690-1724). I CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO – *Actas*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto e Governo Civil do Porto, 1991. p. 323-349.

ROMAN GUTIERREZ, Jose Francisco – Presencia Dominica en Gualadajara (Mexico). El convento de nuestra Señora de Gracia (1588-1609). In I CONGRESO INTERNACIONAL DEL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. p. 129-136.

ROSA, Maria de Lurdes – Hagiografia e santidade. In MOREIRA, Carlos Azevedo (dir.) - *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 326-361.

ROSÁRIO, Frei António do – Primeiro convento concecionista em Portugal, Braga (século XVII). In LA ORDEM CONCEPCIONISTA – *Actas*. León: Universidad de León, 1990. vol. 1. p. 275-285.

RUBIAL GARCÍA, Antonio – Un caso raro. La vida y desgracias de sor Antonia de San Joseph, monja profesa en Jesús María. In RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) – EL MONACATO FEMENINO

EN EL IMPERIO ESPAÑOL. MONASTERIOS, BEATERIOS, RECOGIMIENTOS Y COLEGIOS - *Actas*. México: Centro de Estudios de Historia de México, 1995. p. 351-358.

SÁ, Isabel dos Guimarães – Entre Maria e Madalena: a mulher como sujeito e objecto de caridade em Portugal e nas colónias (séculos XVI-XVIII), In CONGRESSO INTERNACIONAL DA COMISSÃO PARA A IGUALDADE E PARA OS DIREITOS DAS MULHERES. *O rosto feminino da expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1994. p. 329-337.

– *A circulação de crianças na Europa do Sul: o caso dos expostos do Porto no século XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995.

– As confrarias e as misericórdias. In OLIVEIRA, César (dir.) – *História dos municípios e do poder local: [dos finais da Idade Média à União Europeia]*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996. p. 55-60.

– *Quando o rico de faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português. 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

– *As misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

– Assistência. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 140-149.

SÁNCHEZ HERNANDEZ, M. Leticia – *El monasterio de la Encarnación de Madrid: um modelo de vida religiosa en el siglo XVII*. Madrid: Escorialense, 1986.

SÁNCHEZ LORA, José Luis – *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.

– Mujeres en religión. In MORANT, Isabel (dir) - *Historia de las mujeres en España e América Latina. El mundo moderno*. Madrid: Catedra, 2005. vol. II. p. 131-152.

SANTOS, Eugénio dos – O homem português perante a doença no século XVIII. Atitudes e receituário. *Revista da Faculdade de Letras. História*, 2.ª série. N.º 1 (1984). p. 187-201.

– Missões populares e festa barroca: um aspecto da sensibilidade colectiva I CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO – *Actas*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto e Governo Civil do Porto, 1991. p. 641-648.

– O monacato feminino no Brasil durante a época moderna. In I CONGRESO INTERNACIONAL EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. Tomo I p. 469-482.

SANTOS, Maria José Moutinho dos – Perspectivas sobre a situação da mulher no século XVIII. *Revista de História*. N.º 4 (1981). 35-47.

– O casamento na sociedade tradicional – algumas imagens da literatura de cordel. *Revista da Faculdade de Letras: História*. N.º 5 (1988). 211-244.

SANTOS, Zulmira – *Emblemática, memória e esquecimento: a geografia da salvação e da condenação nos caminhos do «prodesse ac delectare» na História do Predestinado Peregrino e seu Irmão Precito (1682) de Alexandre de Gusmão SJ [1629-1724]*. Porto: Universidade do Porto, 2004.

SARAMAGO, Alfredo – *Fé e Grandeza. A boa vida de uma casa monástica*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005.

SEIJAS MONTEIRO, María – Balance económico de los monasterios cistercienses del sudoeste gallego a fines del Antiguo Régimen. *Obradoiro de Historia Moderna*. N.º 19 (2010). 331-359.

SERAFIM, João Carlos – Relíquias e propaganda religiosa no Portugal pós-tridentino. *Via Spiritus*. N.º 8 (2001). 157-184.

SERRÃO, José Vicente – O quadro humano. In MATTOSO, José (dir.), *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. vol. 4. p. 49-69.

SILVA, Francisco Ribeiro da – Senhorio e municipalismo em Braga ao tempo de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. In IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – *Actas*. vol. II/2. Braga, 1990. p. 7-28.

SILVA, Manuel Carlos – A festa: um ritual de nivelamento ou de diferenciação social? *Cadernos do Noroeste*. N.º 9:2 (1996). 83-102.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da – *D. João V*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

SILVA, Ricardo – Violar a clausura, romper a castidade. *Campos Monteiro*. N.º 3 (2008). 185-201.

– Os caminhos da devoção: as religiosas do convento de S. Bento de Barcelos na segunda metade do século XVIII. IV CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES. DO ABSOLUTISMO AO LIBERALISMO – *Actas. Braga*. Câmara Municipal de Guimarães, 2009. p. 563-581.

– Incurções pelo quotidiano de uma comunidade religiosa feminina através das visitas: o convento do Espírito Santo de Murça na primeira metade do século XVII. *Campos Monteiro*. N.º 4 (2009). 291-312.

– Dotar para casar com Deus em Guimarães no século XVII. In ARAÚJO, Maria Marta Lobo de; ESTEVES, Alexandra (coord.) – *Tomar estado: dotes de casamento (séculos XVI-XIX)*. Braga: CITCEM, 2010. p. 179-192.

– Fundações conventuais femininas franciscanas no arcebispado de Braga. No prelo.

SOARES, Franquelim Neiva – As visitas pastorais – Mecanismos institucionais da Arquidiocese de Braga durante o Antigo Regime. *Arqueologia do Estado*. [s. d.]. 781-798.

– *Visitações e Inquéritos Paroquiais da Comarca de Torre de Moncorvo de 1775-1845*. Braga: [s. e.], 1981.

– Catolicismo, sociedade e moralidade no final do Antigo Regime. Visitas de Salamonde (1750-1831). *Cadernos do Noroeste*. N.º 2:2-3 (1989). 218-222.

– A arquidiocese de Braga. Sociedade e mentalidades pelas visitas pastorais (1550-1700). *Cadernos do Noroeste*. N.º6:1-2 (1993). 37-55.

– *A arquidiocese de Braga no século XVII. Sociedade e mentalidades pelas visitas pastorais (1550-1700)*. Braga: Instituto de Ciências Sociais, 1997.

– A Reforma Católica no Concelho de Arcos de Valdevez. As visitas de Guilgadeses (1593-1646). *Cadernos do Noroeste*. N.º 19:1-2 (2002). 45-127.

– A Confraria do Santíssimo Sacramento de S. Miguel das Marinhas. *Cadernos do Noroeste. Série História*. N.º 3:1-2. (2003). 219-274.

SOARES, Ivone da Paz – Rótulas conventuais de Braga setecentista. *Cadernos do Noroeste*. N.º 17:1-2 (2002). 81-100.

– *O dever ser e o ser nas comunidades religiosas setecentistas bracarenses*. *Noroeste. Revista de História*. N.º 2 (2006). 711-728.

– Repiques festivos de lazer e pecado. In *HOMENS E MULHERES: UM CAMINHO COMUM*. Porto: APIHM, 2006. p. 211-224.

– *e a sombra se fez verbo. quotidiano feminino setecentista por Braga*. Braga: Associação Comercial de Braga, 2009.

SONNET, Martine – Uma filha para educar. DUBY, Georges e PERROT, Michelle (dir.) – *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento, 1993. p. 141-179.

SORIANO TRIGUERO, Carmen – Fundación y dote del convento de Nuestra Señora de los Ángeles de Madrid. Peculiaridades de un modelo diferente de patronato régio. *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 17 (1996). 41-56.

– La propiedad inmobiliaria de los conventos femeninos madrileños en el siglo XVIII. *Cuadernos de Historia Moderna*. N.º 24 (2000). 11- 31.

SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.) – *Ordens religiosas em Portugal. Das origens a Trento – Guia histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005.

SOUSA, Cristina Maria André de Pina; GOMES, Saul António – *Intimidade e encanto. O mosteiro Cisterciense de Sta. Maria de Cós*. Leiria: Edições Magno, 1998.

SOUSA, Fernando de – O rendimento das ordens religiosas nos finais do Antigo Regime. *Revista de História Económica e Social*. N.º 7 (1981). 1-27.

SOUSA, Ivo Carneiro de – Legados Pios do Convento de S. Francisco do Porto. As fundações de missas nos séculos XV e XVI. *Separata do Arquivo Distrital do Porto* (1982). 3-63.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis – Conferencia inaugural: religiosidad femenina en la época de los Reyes Católicos. In LA ORDEN CONCEPCIONISTA – *Actas*. León: Universidad de León, 1990. vol. 1. p. 33-38.

SUBTIL, José Manuel - A administração central da coroa. In MATTOSO, José (dir.) - *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. vol. 3. p. 78-90.

TAVARES, Pedro Vilas Boas – Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. *Via Spiritus*. N.º 3 (1996). 163-215.

– Hora e imagens na pastoral missionária. Os brados do bispo de Cabo Verde, D. Frei José de Santa Maria de Jesus (1731). *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*. N.º 8 (1997). 237-255.

– Instituição e vicissitudes de um beatério quinhentista: as Beatas do Campo da Vinha (Braga). Notas e rotas de investigação. *Via Spiritus*. N.º 5 (1998). 107-132.

– Senhorinha de Basto: memórias literárias da vida e milagres de uma santa medieval. *Via Spiritus*. N.º 10 (2003). 7-37.

– Camilo perante a repressão inquisitorial do embuste e da falsa santidade. O caso de O Santo de Midões. LITERATURA e HISTÓRIA –COLÓQUIO INTERNACIONAL - *Actas*. Porto, 2004. vol. II. p. 267-276.

– *Beatas, Inquisidores e Teólogos. Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2005.

– Vícios privados, públicas virtudes. Quietismo e ética. *Península. Revista de Estudos Ibéricos*. N.º 3 (2006). 201-212.

– Espiritualidade e disposições perante a morte em Santa Maria da Feira; Capelas, legados e bens d'alma na matriz de S. Nicolau durante o Antigo Regime. *Via Spiritus*. N.º 15 (2008). 195-248.

TEDIM, José Manuel – A festa e a cidade no Portugal Barroco. In II CONGRESO INTERNACIONAL DO BARROCO – *Actas*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001. p. 317-323.

– A procissão das procissões. A festa do corpo de Deus. In *A arte efémera em Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 216-235.

TORRES SÁNCHEZ, Concha – *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII. Dominicas y carmelitas descalzas*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

URBANO, Luís – Na vida e na morte. Políticas familiares nos conventos femininos de Vila Viçosa. *Monumentos*. N.º 27 (2007). 100-105.

VAN DEUSEN, Nancy – La casa de Divorciadas, la casa de La Magdalena y la política de recogimiento en Lima, 1580-1660. RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) – In EL MONACATO FEMENINO EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. 1492-1992 – *Actas*. León: Universidad de León, 1992. p. 395-406.

VAZ, Luís - *O Cabido de Braga, 1071 a 1971*. Braga: Editor José Dias de Castro, 1971.

VICENT-CASSY, Cécile – Quand les reines étaient saints. La canonisation de saint Elisabeth de Portugal (1271-1336) et la monarchie espagnole au XVIIe siècle. *Faces de Eva*. N.º 7 (2002). 127-144.

VIEIRA, Maria José de Azevedo Flores da Costa – *A Confraria do Menino Deus e a Paróquia de Maximinos (1700-1850). População, Sociedade e Assistência*. Braga: Universidade do Minho, 1994. Dissertação de Mestrado policopiada.

VIFORCOS MARINAS, María Isabel – Las reformas disciplinares de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal. RAMOS MEDINA, Manuel (coord.) – EL MONACATO FEMENINO EN EL IMPERIO ESPAÑOL. MONASTERIOS, BEATERIOS, RECOGIMIENTOS Y COLEGIOS - *Actas*. México: Centro de Estudios de Historia de México, 1995. p. 523-540.

VOVELLE, Michel – *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.

– *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983.

– *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*. Paris: Gallimard, 1996.

YÁÑEZ NEIRA, Fray María Damián – Santa Beatriz de Silva y la orden cisterciense. In LA ORDEM CONCEPCIONISTA - *Actas*. León: Universidad de León, 1990. vol. 1. p. 159-177.

Glossário

Abadessa – Prelada de um convento feminino.

Alparcas – Calçado cuja sola se ajusta ao pé através de tiras de couro ou pano.

Beguinas – Religiosas sem votos que viviam em pobreza e clausura.

Cabido – Corpo de todos os cônegos de uma igreja catedral.

Capítulo – Reunião de religiosas a fim de tomarem decisões relativas ao funcionamento da instituição.

Casa do torno – Dependência dos conventos onde se encontrava a roda.

Comer em terra – Castigo aplicado às religiosas que consistia em comer a refeição no chão do refeitório.

Comungatório – Local onde se recebia a comunhão.

Conciliárias – Conjunto de religiosas que, juntamente com a abadessa, tomavam parte na elaboração dos mais diversos contratos na clausura.

Conversas – Mulheres recolhidas nos conventos sem professar.

Deputadas – Ver conciliárias.

Disciplinas – Castigos físicos infligidos às religiosas.

Dízimo – Décima parte do rendimento que se paga aos membros da Igreja para a sua sustentação.

Escapulário – Parte do hábito monacal que sobrepunha a túnicas das religiosas.

Escuta – Religiosa responsável por ouvir as conversas mantidas no locutório com pessoas exteriores à clausura.

Estamenha – Tecido de lã.

Gradeiras – Freiras que acompanhavam aquelas que eram chamadas ao locutório.

Locutório – Dependência dos cenóbios onde as religiosas falavam com pessoas exteriores à clausura.

Missa maior – Primeira missa do dia.

Monjas do Coro – Freiras dedicadas unicamente à vida religiosa, pelo que não desempenhavam trabalhos braçais.

Monjas de Véu Branco – Freiras responsáveis pelos trabalhos braçais da clausura.

Monjas de Véu Negro – Ver monjas do coro.

Noviças – Mulheres que se preparam para professar numa ordem religiosa.

Oficiais – Responsáveis por cada um dos ofícios desempenhados nos cenóbios e que garantiam o seu funcionamento.

Primícia – Primeiros frutos que devem ser oferecidos.

Professas – Mulheres que fizeram votos numa ordem religiosa.

Propinas – Quantia paga os cenóbios com vista ao ingresso na Ordem.

Provisoras – Responsáveis pelo abastecimento dos géneros necessários ao funcionamento da instituição.

Rasas – Medida equivalente ao alqueire.

Refeitoeira – Responsável pelo refeitório.

Regulares – Seguidoras de uma *Regra* religiosa.

Serafina – Tecido de lã próprio para forros.

Sé Vacante – Período em que uma diocese se encontra sem arcebispo.

Solidéu – Pequeno barrete usado pelos eclesiásticos.

Torneiras – Responsáveis pela casa do torno.

Trigueira – Responsável pela gestão do abastecimento de pão.

Véu de fumo – Véu usado pelas religiosas, cuja espessura era menor da que se verificava no véu ordinário.

Vigária – Freira que substituía a abadessa na ausência desta.