

Do medo da individualidade à exaltação de competências: as freiras de Santa Mónica de Goa no século XVII

Ana Teresa Hilário

CHAM - Centro de Humanidades
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa
• anahilario@fcsh.unl.pt

DOI <https://doi.org/10.34913/journals/lingualugar.2021.e710>

O convento feminino cumpria vários objetivos na sociedade da época moderna, sendo de enorme relevo nesta época. Em Goa, a primeira instituição deste tipo foi criada em 1606, numa fundação proporcionada pelo poder político do então arcebispo D. Frei Aleixo de Meneses, aliado à vontade de D. Filipa da Trindade. Ligado à Ordem de Santo Agostinho, recebeu o nome da mãe deste – Santa Mónica – e albergou centenas de mulheres ao longo dos seus anos de funcionamento, atingindo o seu número máximo em 1643, com 108 freiras de véu negro. De origens diversas, idades distintas e realidades sociais díspares, estas mulheres seriam um “rebanho de cândidas cordeiras”, como Frei Agostinho de Santa Maria, cronista do convento, escreveu em 1699? Será possível idealizarmos esta comunidade como um grupo homogéneo de mulheres a partilharem o mesmo espaço e as actividades do seu quotidiano, sem nada que as diferenciase umas das outras?

Com vista a responder a estas perguntas, com recurso às *Constituições* do Convento de Santa Mónica de Goa e à crónica do convento (1699), procuraremos o espaço existente entre os desejos das autoridades religiosas masculinas para a vida religiosa feminina e a realidade que pautava o quotidiano das freiras goesas.

Palavras-chave: História das mulheres; conventos femininos; império português.

Le couvent féminin a rempli diverses fonctions dans la société de l'ère moderne, étant d'une importance énorme à cette époque. À Goa, la première institution de ce type a été créée en 1606, sur une base fournie par le pouvoir politique de l'archevêque de l'époque, D. Frei Aleixo de Meneses, allié à la volonté de D. Filipa da Trindade. Lié à l'ordre de Saint-Augustin, il a été nommé d'après mère de celui-ci - Sainte Monique - et a hébergé des centaines de femmes tout au long de ses années de fonctionnement, atteignant, en 1643, un nombre maximum de 108 religieuses portant le voile noir. D'origines et d'âges divers, de réalités sociales disparates, ces femmes constituaient-elles un « troupeau de d'agneaux candidates », comme l'écrivait en 1699 le frère Agostinho de Santa Maria, chroniqueur du couvent ? Est-il possible d'idéaliser cette communauté comme un groupe homogène de femmes partageant le même espace et les mêmes activités quotidiennes, sans que rien ne les différencie les unes des autres ?

Pour répondre à ces questions, à partir des Constitutions du Couvent de Sainte Monique de Goa et de la chronique du couvent (1699), nous chercherons l'espace qui existait entre les souhaits des autorités religieuses masculines pour la vie religieuse féminine et la réalité qui guidait la vie quotidienne des Sœurs religieuses de Goa.

Mots-clés: Histoire des femmes; couvents de femmes; empire portugais.

Em 1606 foi fundado em Goa um convento feminino “para que pudesse servir àquelle perdido mundo, como de outra arca, em que se salvassem muitas almas, que fora delle se podiam alagar, e subverter no mar dos vícios, que até ali tinham quase submergido aquelas vastas regiões” (Santa Maria, 1699, p. 2). A relevância historiográfica desta instituição, destinada ao enquadramento social e religioso das mulheres do Estado da Índia e à consequente salvação de uma sociedade que se dizia estar moralmente decadente, é justificada a vários níveis. Por um lado, pelo seu cariz de inovação, uma vez que este foi o primeiro convento feminino criado no espaço ultramarino português, numa dinâmica bastante diferente daquela que vinha sendo posta em prática no império espanhol; por outro lado, por ser um organismo decalcado dos seus pares metropolitanos, mas destinado a uma sociedade com características próprias. Estando inserido num contexto político-geográfico-social de pendur colonial, contava com especificidades a nível de vivência, religiosidade e sociabilidade, que se faziam notar tanto internamente como na relação do convento com o exterior.

As Constituições do Convento de Santa Mónica, divididas em quatro partes que regulavam o culto divino, a observância religiosa, o governo da casa e os cargos e eleições do convento, são uma fonte valiosa para a compreensão da expectativa que as tutelas do convento tinham para as vidas destas mulheres e dos pressupostos normativos que estavam por detrás da vida conventual em Goa. Através desta fonte, não percebemos quem eram as mulheres que entravam num convento, mas em quem elas se deviam tornar, se seguissem os modelos de conduta determinados. A vida real é, aqui, condicionada pelo “dever ser” constante na documentação normativa (Clavijo, 2001, p. 153). Por seu turno, Frei Agostinho de Santa Maria, publicou em 1699 a *História da fundação do Real Convento de Santa Mónica da Cidade de Goa*, escrita a partir de Lisboa, e para a qual terá utilizado os escritos de Frei Diogo de Santa Ana,¹ bem como documentação que lhe era enviada pelos responsáveis do convento goês.² Transversais a toda a nossa pesquisa, pelas valiosas informações que contêm, estes textos refletem tanto a autoridade que era conferida aos seus autores pelo facto de serem homens, quanto os propósitos de valorização e engrandecimento da Ordem. No entanto, como demonstrado pelo trabalho de Clavijo, são fontes que, quando analisadas criticamente, nos podem permitir uma percepção significativa da forma como estas mulheres agenciavam e construíam as suas vivências

¹ Frei Diogo de Santa Ana assumiu a função de tutor e protetor do convento goês após o regresso de Frei Aleixo de Meneses a Portugal.

² Em alguns momentos do seu trabalho o cronista refere dificuldade em aprofundar determinado assunto porque a documentação enviada pelos responsáveis pelo convento não o permitia, o que nos leva a perceber que o cronista estava em contacto com Santa Mónica e que escreve com base nas informações que lhe são enviadas a partir de Goa.

(Clavijo, 2001, p. 153). Num artigo onde abordou os percursos da investigação sobre história das mulheres e da sua relação com a religião, Ivone de Freitas Leal chamou a atenção para a necessidade de rever todas as fontes, mesmo aquelas já conhecidas e amplamente estudadas, reformulando as questões que já lhes foram feitas (Leal, 2015, p. 12). Esta revisão poderá ser, então, baseada numa alteração do quadro de perguntas que a historiografia tem feito a estes autores e às suas obras, mas também seguindo a linha metodológica que Kirk aplicou ao estudar os conventos femininos e coloniais do México. Ou seja, levando a cabo uma valorização do subtexto, assente numa “crítica de estudos de género para questionar a transparência dos factos, abrindo a possibilidade de acção humana e refutando a posição de que esses textos foram escritos num vácuo no qual a negação, a resistência e a reinterpretação não desempenharam qualquer papel” (Kirk, 2007, p. 9).³

A mesma linha é defendida por Valerie Traub que, advertiu sobre a necessidade de contornar o poder aparentemente implacável da contenção masculina da vida feminina, sem antes procurarmos a possibilidade de existência de uma atuação no feminino capaz de emergir além desse controlo masculino (*apud* Kirk, 2007, p. 49).

³ “I use a gender-studies critique to question the ‘transparency of facts’, opening up the possibility for human agency and disproving the position that these texts were written in a vacuum in which negation, resistance, and reinterpretation played no part.”

Porquê o convento?

À freira pedia-se uma vida totalmente dedicada a Deus. O seu tempo devia ser ocupado em oração e contemplação, pedia-se-lhe o silêncio e o compromisso total com a comunidade em que estava inserida. Parece-nos, aos olhos do século XXI, um caminho difícil de cumprir e, ainda mais, difícil de desejar. No entanto, na época moderna, o convento cumpria um papel social de grande relevo, e permitia à mulher aquilo que a vida matrimonial, muitas vezes, não permitia. A simples possibilidade de uma profissão solene servir como fuga a um casamento não desejado, à muitas vezes comum violência conjugal e até aos perigos associados ao parto, podia, por si só, tornar o convento um lugar desejado (Evangelisti, 2007, p. 4). No entanto, as vantagens para as mulheres e para as suas famílias não se esgotavam no medo e na falta de vontade de abraçar uma vida familiar e conjugal.

Na verdade, o convento funcionava como mecanismo de enquadramento social, moral e religioso para as mulheres, constituindo-se como uma grande ajuda às famílias que, sem mais do que um investimento inicial, podiam descansar quanto à preservação da honra das suas filhas

e ainda dar à sua família alguma notoriedade e proteção divina, provida pelo facto de terem alguém da sua esfera continuamente a rezar por si, e num contacto privilegiado com Deus.

Proteger as mulheres solteiras ou viúvas da família com muros altos, por detrás dos quais podiam passar a sua vida a rezar pela salvação do que existia para lá deles, e transformando-as em exemplos de santidade para a sociedade que as rodeava,⁴ era uma solução comum na Europa. As especificidades do contexto colonial da capital do Estado da Índia – o clima oriental, a constante chegada e partida de soldados, a heterogeneidade social e religiosa e o ambiente de conflituosidade inerente a um território com essas características – na ótica dos homens do século XVII, promoviam um ambiente desregrado. Por tal, o convento era, em Goa, um local especialmente adequado.

Assim sendo, não é de estranhar que os conventos se tornassem “depósitos de mulheres da elite”, tornando-se possível encontrar famílias praticamente transplantadas para dentro dos muros do convento (Laven, 2003, p. 55). Consultando a “Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Mónica de Goa”, extraída do *Livro das Profissões do Mosteiro*, percebemos que dentro dos muros de Santa Mónica encontramos os casos de Leonor do Sacramento, Maria de São José, Luísa de Jesus e Melícia dos Anjos, todas irmãs. Catarina do Monte do Carmo era irmã de Graça da Trindade e de Joana da Coluna; Maria de Jesus era mãe de Mariana de Jesus e Filipa da Trindade mãe de Maria do Espírito Santo; Catarina de Jesus era tia de Maria dos Anjos e de Catarina de São Miguel, irmãs; Bárbara de Jesus, Helena da Madre de Deus e Inácia das Chagas eram irmãs, filha da também freira Catarina de Santa Mónica.

O convento era, ainda, local privilegiado para as mulheres gozarem de alguma liberdade e independência. Os seus dotes e a riqueza da sua família extramuros permitiam que muitas vezes se fizessem acompanhar por criadas, e viver uma vida próxima àquela que teriam em suas casas, com a vantagem de terem um grau de autonomia superior àquele de que gozavam as que tinham um marido ou que viviam sob alçada dos pais. Kirk refere como os conventos de freiras mexicanos foram duramente criticados, sofrendo tentativas de reforma por parte dos Bispos que os tutelavam, por promoverem um estilo de vida *particular*, baseado no

⁴ Na biografia de Soror Filipa da Trindade, Santa Maria escreve que “tão poderoso foy o seu exemplo, que muitas Donzellas, só de as ver, se inflamãrão nos desejos de as imitar, & de lhes fazer companhia: & alguas o solicitarão, & conseguirão, acompanhando-as para o Recolhimento, que se fazia” (Santa Maria, 1699, pp. 497-498). Se a passagem pode não reflectir a realidade, constituindo-se apenas como um exercício de retórica e em cumprimento dos objectivos apologeticos do seu texto, não deixa de denotar a importância que estes homens conferiam à criação de exemplos de santidade e recolhimento para a possível resolução dos problemas de uma sociedade que consideravam moralmente decadente.

serviço de escravas e servidoras e celas que eram como pequenas casas, assente numa elite que queria viver dentro do convento como vivia fora dele (Kirk, 2007, p. 89).⁵ Não poucas vezes, efectivamente, o seu poder dentro dos claustros ultrapassava aquele que algum dia uma mulher casada comum poderia alcançar, mesmo que sempre tuteladas pelas instâncias de poder masculinas do convento (Ibsen, 1999, p. 6). No caso de Santa Mónica, a tutela era exercida pelos frades agostinhos, e esta tutela seria, no século XVIII, contestada pelo arcebispo de Goa, o que despoletaria um grande conflito, a divisão da comunidade conventual e, inclusivamente, a saída de um grupo de freiras do espaço de clausura.

⁵ Na Sobre este movimento de Reforma veja-se igualmente Fraschina (2008).

Além disso, a vida em clausura concedia às mulheres um ambiente propício ao desenvolvimento das suas capacidades e competências intelectuais, que possivelmente não lhes seria permitido pela maioria dos pais e maridos, motivo pelo qual Elizabeth Jones desenvolve a sua dissertação em torno daquilo que apelida de função dicotómica do convento: enclausurar corpos e libertar mentes (Jones, 2008).

Clausura desejada

Não é de admirar, portanto, que algumas mulheres se tornassem freiras por opção, e não por imposição. Além disso, é necessário enquadrá-las no pensamento da época, em que a realização religiosa através de uma vida dedicada ao serviço e contemplação a Deus podia ser algo muito desejado (Evangelisti, 2007, p. 3).

Soror Mécia de Jesus, filha de pais ricos, entrou para o convento acompanhada por uma escrava, pelo que teria por certo capacidade de ser provida com um dote competente ao seu estatuto social. Rejeitando várias propostas de casamento, acabou por se tornar freira em Santa Mónica. Caso semelhante foi o de Soror Helena da Madre de Deus, que se dirigiu ao convento, onde tinha uma tia, após a morte da avó, com quem vivia. Diz o cronista que esta avó “não queria de nenhuma maneira se lhe falasse em ser Freira, e para que o não pudesse vir a ser, lhe impedia o poder ir ao convento de Santa Mónica” (Santa Maria, 1699, p. 734). O seu medo passava pelo facto de ser esta a sua única neta, e de por isso assentar na sua pessoa a possibilidade de sucessão da casa. Tempos depois da entrada da jovem no convento, o pai tentou retirá-la a fim de a casar e assegurar a descendência, mas esta recusou-se a cumprir a ordem.

Também o pai de Soror Ágata de Santa Inês tentou retirá-la do convento, sem sucesso, perante a sua resistência. A menina afirmava que Santa Inês havia sido martirizada aos treze anos a mando de um tirano por guardar a fé e a castidade, e que ela o seria aos doze pelo pai, se este levasse adiante o seu desejo de a retirar do convento, e que nem com a espada na garganta como Santa Inês o pai a tiraria viva da clausura. Esta jovem foi deixada em Santa Mónica aos quatro anos de idade, após a morte da mãe e perante necessidade do pai embarcar para o reino em negócios. Não tendo com quem deixar a criança e garantir a sua segurança física e moral, optou por entregá-la às freiras de Goa (Santa Maria, 1699, pp. 746-750).

D. Catarina Vieira era a filha mais velha de António Rodrigues e Maria Vieira, honrados, virtuosos e ricos. O seu destino não era o convento, e “logo de menina, assentárão entre si de lhe dar o estado do matrimonio” (Santa Maria, 1699, p. 765). O cronista refere que não era este o futuro que D. Catarina desejava. Seguindo as tradições matrimoniais da época, as suas duas irmãs mais novas, Graça e Joana, receberam o convento como destino, e professaram em Santa Mónica. Catarina casou, então, com D. Pedro de Mascarenhas, capitão da fortaleza de Diu. Anos depois, foi no próprio dia do funeral do marido que D. Catarina se encaminhou para o convento goês, onde viveu o último ano da sua vida, cumprindo finalmente o desejo que tinha desde criança.⁶

Um dos casos mais claros de clausura desejada em Santa Mónica é, não obstante, o de Filipa da Trindade, fundadora do convento. Nascida em Ormuz, era filha de Belchior Cerniche e de Helena Mendes, “nobres pelo sangue [...] devotos, & timoratos”, é descrita pelo cronista de Santa Mónica como “safira graciosa, & resplandecente”. Ficou viúva ainda jovem, com uma filha de seis anos a seu cargo e, segundo as fontes, empobrecida, recusou a hipótese de contrair novo matrimónio. Assim, “occupouse [...] nos exercicios da virtude, nos quais instruhia a filha”. Depois de se curar de uma doença grave, D. Filipa terá viajado de Taná até Ormuz para cumprir uma promessa, e aí estabeleceu contacto com frei Diogo de Santa Ana, que acabaria por se tornar o braço direito do arcebispo Aleixo de Meneses no Convento de Santa Mónica (Santa Maria, 1699, pp. 486-501).⁷

⁶ A entrada de D. Catarina no convento de Santa Mónica despoletou o primeiro grande conflito pelo qual Santa Mónica passou, poucos anos depois da sua fundação, sendo apelidada por Francisco Bethencourt como a “gota de água” que fez transbordar os poderes locais, que já vinham criticando a acumulação de património por parte do convento, e a forma como este atraía mulheres ricas e as suas fortunas para a sua esfera. O conflito duraria até ao milagre do crucifixo, em 1636, e com a aceitação, por parte do rei, do padroado de doação gratuita do Convento, e consequente exclusão da vereação de Goa da gestão dos assuntos de Santa Mónica. Com maior detalhe, cf. Bethencourt, 1995.

⁷ A Sobre a importância de Filipa da Trindade no contexto religioso do império português, cf. Gonçalves, 2005.

Não obstante, as vantagens para as famílias e as imposições sociais da época promoviam não raras vezes, casos de clausura imposta. Agostinho de Santa Maria narra a história de duas irmãs, D. Catarina e D. Maria de Mendonça que, filhas de pais “muito nobres, & tementes a Deos; mas muito faltos de cabedades para poderem dar estado a suas filhas” (Santa Maria, 1699, p. 725), optaram por fazê-las ingressar em Santa Mónica. Diríamos que nem a opinião nem a vocação de ambas as meninas terão sido tidas em conta neste processo, especialmente tendo em conta que a mais velha entrou tão jovem que não poderia ainda receber o véu de noviça. Não há nada que nos indique que as duas irmãs não tenham abraçado o seu destino com o rigor e seriedade que lhes era pedido, ou que nos diga que tenham tido qualquer tipo de resistência à vida conventual, religiosa e espiritual. Ainda assim, entendemos este caso como um caso de clausura imposta pelo facto de ser perceptível a questão financeira como fator decisor para a vida enclausurada de ambas as irmãs.

Também os casos das noviças Brites da Luz e Joana da Ressurreição precisam de ser destacados como possíveis casos de clausura imposta em Santa Mónica de Goa. Ambas as histórias são contadas pelo cronista não do ponto de vista destas mulheres que, como veremos, demonstravam pouca vontade de permanecer no convento, mas sim com vista a enaltecer as capacidades das freiras mais influentes, que as conseguiram convencer a ficar. Brites da Luz recebeu uma “boa herança” de uma tia poucos meses depois de ter entrado no noviciado e, ao receber a notícia, “se resolveo a deyxar o habito, & ir buscar ao mundo outra vida, & outro estado”. Graças às diligências e conversas com Soror Maria do Espírito Santo, “a noviça abrio os olhos, conheceo o seu engano, & pedindo perdão do seu desatino a nosso Senhor, lhe prometteo de o não deixar” (Santa Maria, 1699, p. 561). Somos levados a considerar a hipótese de esta jovem ter sido encaminhada para o convento pela família, na impossibilidade de a prover de dote para casar, e que Brites da Luz tenha visto nesta herança a possibilidade de fugir a uma vida que não desejava. Se era esse o seu desejo, não o viu concretizado, e não só cumpriu o ano de noviciado como viveu a sua vida no convento. É igualmente importante, no entanto, ter em conta que o cronista nos conta esta história muito mais com intenção de exaltar as virtudes de Soror Maria do Espírito Santo do que para nos contar a resistência de Brites da Luz. Por este motivo, e porque Santa Maria não refere novamente o seu nome ou algum pormenor da sua vida depois deste momento, devemos deixar em aberto o desfecho desta crise de vocação.

Também ainda no tempo do noviciado, Joana da Ressurreição teve dúvidas sobre a sua continuidade no convento. Filha do vice-rei de Goa, D. Jerónimo de Azevedo, “padeceo grandes tentações para deixar aquella vida, que lhe parecia nimiamente rigurosa: & assim se resolveo a declarar com a Prioieza, foy a buscala, & disselhe que se queria ir, porque não podia com aquelle rigor” (Santa Maria, 1699, p. 528). Neste caso foi Soror Filipa da Trindade, enquanto Prioieza, que através da oração fez os desejos da noviça serem alterados, “resolvendose a perseverar no estado de Religiosa. Professou, & foy muito virtuosa” (Santa Maria, 1699, p. 529).

“A singularidade nas coisas exteriores gera muitas vezes espírito de soberba”

Refletindo sobre os textos normativos da vida comunitária feminina, Stephanie Kirk conclui que o objetivo que os norteava passava por tornar estas mulheres numa massa de corpos dóceis a viver de acordo com as regras estritas que a hierarquia eclesiástica estabelecia. Viam ser-lhes vedada a hipótese de exhibir algum rasgo de singularidade no seu comportamento (Kirk, 2007, p. 13). Seguindo o padrão, nas *Constituições de Santa Mónica*, os freis Aleixo de Meneses e Diogo de Santa Ana escrevem que “a singularidade nas coisas exteriores gera muitas vezes espírito de soberba” (*Constituições*, Parte 2, Capítulo 4) e que, por isso, “devem as irmãs fugir muito à singularidade, deixando-a só para o recolhimento da sua cela, onde não sejam notadas” (*Constituições*, Parte 2, Capítulo 5). Referem-se, no mesmo documento, à “peste da singularidade”, contagiosa e capaz de acabar com a comunidade conventual. Se tivermos em conta as linhas que norteavam a vida religiosa, e a importância que nela tinha a ideia de renúncia do «eu», percebemos que não é estranho esta ideia estar plasmada nos textos normativos. Uma comparação superficial com estudos feitos sobre comunidades religiosas femininas pertencentes a outras ordens religiosas permite observar a manutenção destas normas (Silva, 2011, Capítulo 3).

A própria roupa que estas mulheres recebiam aquando da cerimónia da profissão e que deviam envergar ao longo de toda a sua vida as levava neste sentido. O véu negro servia, por um lado, para identificar a freira e, por outro, para desidentificá-la, apagando a sua individualidade e o seu corpo (Kirk, 2007, p. 47). Assim, dentro do convento, entre as suas pares, estas mulheres deviam formar uma mancha homogénea, não se destacando umas das outras nem à vista nem nas suas condutas. As *Constituições* regulavam também a forma de falar e gesticular das freiras, exigindo-lhes a modéstia nas palavras e nos movimentos.

Quando olhamos para a comunidade, no entanto, percebemos que esta homogeneidade não seria fácil de alcançar. Segundo o texto de Miguel Vicente D'Abreu, as 661 freiras que entraram no convento desde a sua fundação ao seu encerramento tinham trinta e seis locais de proveniência diferentes. Estas proveniências eram tão díspares quanto havendo mulheres vindas de Lisboa, Porto, Macau, Malaca ou Goa. Também a sua origem racial e o seu estatuto social eram consideravelmente heterogêneos, sendo emblemático o caso das duas princesas de Jafanapatão (Ceilão), já estudado por Oliveira, em que anos depois de professar, uma delas pede ao rei uma tença com vista a garantir a sua equidade aos olhos das restantes irmãs de religião, que a tratavam como inferior (Oliveira, 2019, p. 150). Além disso, como na grande maioria dos conventos femininos, os percursos pessoais eram também consideravelmente diferentes. Temos mulheres solteiras e outras viúvas, com e sem filhos, muito jovens e de idade avançada, doentes e saudáveis, com talentos e conhecimentos vários. Toda esta heterogeneidade contribuiria para uma panóplia de vivências e dinâmicas relacionais no quotidiano de Santa Mónica. Efectivamente, a última parte da obra de Agostinho de Santa Maria dá-nos uma perspectiva bastante rica. Sendo desejo expresso do autor “tratar das Religiosas, que resplandecerão em virtudes no Convento” (Santa Maria, 1699, p. 485), dedica o quarto capítulo do seu trabalho às biografias de mais de três dezenas de mulheres. Através das páginas que escreveu, encontramos histórias de mulheres que se destacaram do todo nos mais variados campos, e que agenciaram as suas vivências e experiências no claustro.

As letras

O capítulo das Constituições de Santa Mónica que regula a criação das jovens que entravam para o Convento para serem criadas até poderem professar diz que a mestra tinha como tarefa ensinar as meninas, entre muitas outras coisas que se relacionavam com o ofício divino, a ler e a escrever (*Constituições*, Terceira Parte, Capítulo 6). Tinha, também, a obrigação procurar que todas as meninas, a partir do momento em que soubessem ler, tivessem livros devotos que tratassem de coisas espirituais e de vidas de santos, bem como vigiar para que não chegassem às suas mãos livros de cariz profano ou de “histórias do mundo”, e queimar aqueles deste género que encontrasse, sem os mostrar a ninguém, e averiguando de que forma eles tinham entrado no convento (*Constituições*, Terceira Parte, Capítulo 6).

Onde está regulado o ano do noviciado, encontramos uma chamada de atenção para a obrigação da mestra em prover a casa do noviciado com livros espirituais, ou de vidas de Santos “para que cada irmã possa ter alguns no leito”, de modo que os lessem muitas vezes, em busca da perfeição (*Constituições*, Terceira Parte, Capítulo 3). Também o *Livro das Constituições* devia ser lido, e era inclusivamente incitado que as noviças o lessem em voz alta durante as refeições. A leitura devia acontecer também depois das noviças regressarem da antífona para os seus leitos, aparecendo assim associada a um espaço concreto – a cama –, como já anteriormente o lugar dos livros tinha sido associado ao quarto e ao leito. Pretendia-se que estas fossem atividades individualizadas e silenciosas, realizadas no recato da cela e no silêncio individual. Saber ler e escrever era considerado fundamental para o serviço no coro e para o bom governo do convento, motivo pelo qual se incitava que as noviças que não o soubessem fazer – em latim e em português – o aprendessem rapidamente (Oliveira, 2019, p. 192).

No *Regimento* de Frei Diogo de Santa Ana encontramos uma lista de objectos que deviam compor o enxoval das meninas que entrassem para noviças. No que diz respeito aos livros, especifica-se que deviam fazer-se acompanhar de “um Breviário Plantino; um Diurno; umas Horas de Nossa Senhora; um livro de oração de fr. Luis de Granada; um *Contemptus mundi*; os Trabalhos de Jesus de fr. Thomé de Jesus; outros livros espirituais” (Santa Ana, 1636, fl. 242-243).

Sobre a vida intelectual nos conventos femininos, Isabel Morujão ressaltou a sua individualidade, como se cada freira se constituísse como um caso de estudo isolado. Se algumas religiosas eram donas de bibliotecas particulares ricas e dedicavam muito do seu tempo à sua leitura e estudo, outras podem ser encontradas no polo oposto. Quase todos os conventos, no entanto, pelas suas características catalisadoras da educação destas mulheres, têm registo de algumas freiras que se destacaram por escreverem, e cujos textos inclusivamente saíram do espaço da clausura (Morujão, 2013, p. 57). Em Santa Mónica temos conhecimento, pela crónica, de duas freiras que escreveram as suas vidas: Soror Maria da Ressurreição e Soror Filipa da Apresentação.

Soror Maria da Ressurreição entrou para o Convento de Santa Mónica em 1609, com apenas dezoito anos. Dentro do convento, foi mestra das noviças duas vezes, mestra do seminário, priora – também duas vezes – e porteira. O cronista refere que foi o seu intelecto que fez com que ocupasse no mosteiro todos os cargos de maior relevo, e gaba variadas

vezes as suas capacidades intelectuais. Em dois momentos, na crónica, é referida a ligação entre a monja, o confessor e a sua actividade de escrita, sendo afirmado que esta a exercia “obrigada com muitos preceitos, & instancias do seu Confessor”. Os seus textos são maioritariamente autobiográficos, registando através deles os “grandes favores que de nosso Senhor recebeo” (Santa Maria, 1699, p. 584).⁸

⁸ Sobre o tema, cf. Arenal e Schlau, 2010, e Ibsen, 1999.

⁹ “A larga distância que há de Portugal à Índia, me impede o desejo, que tinha de tratar de todas” (Santa Maria, 1699, p. 485).

Tendo em conta os constrangimentos sociais a que as mulheres estavam sujeitas, apenas um número considerado bastante restrito atingiu a dignidade de ver impressos os seus textos. Ao mesmo tempo, o manuscrito, pela sua fragilidade, chegou em pouca quantidade aos nossos dias (Morujão, 2013, p. 19). Os textos de Sorores Maria da Ressurreição e Filipa da Apresentação ultrapassaram as fronteiras do Estado da Índia e chegaram, pelo menos, até Portugal, de onde o cronista, que os cita, entre aspas e na primeira pessoa, não saiu.⁹ Não temos, no entanto, conhecimento de onde se encontram os seus originais, sendo possível ter conhecimento do seu conteúdo apenas através das citações constantes na crónica de 1699.

A música

Na primeira visita do Arcebispo de Goa, D. Cristóvão de Lisboa, ao convento de Goa, em 1614, receberam-no as religiosas no coro baixo do Convento, segundo o cronista, “com muitos instrumentos”. Aquando da entrada deste na Igreja, “cantarão a Antiphona [...] a dous côros; & tão perfeitamente, que se admirou o Arcebispo, ficando igualmente satisfeito assim da musica, como do recebimento” (Santa Maria, 1699, pp. 519-520). A música era indissociável dos atos litúrgicos, solenizando o culto, e a sua associação a um momento solene que podia ser aproveitado para enaltecer as freiras e o convento, denota a sua importância no seio da vida monástica.

Por esse motivo, a existência de freiras que tivessem dotes musicais, boa voz, e conhecimento sobre instrumentos era valorizada pelos conventos, sendo que o próprio dote podia ser negociado caso a candidata preenchesse alguma lacuna existente neste campo. Também para as mulheres com estes conhecimentos o convento se constituía como uma excelente opção, uma vez que lhes permitia exercer este ofício de forma digna, e socialmente aceite. Além disso, ocupando esses lugares, o seu estatuto dentro do convento alterava-se, e em determinados casos gozavam mesmo de amplos privilégios (Monson, 1995, p. 3).

Apesar da inequívoca importância da música no ambiente claustral (Silva, 2011, p. 556), em Goa não havia nenhum cargo específico para esta actividade,¹⁰ nem vemos nas Constituições nenhum capítulo que a regule, mas breves referências ao longo do texto, como por exemplo no capítulo onde é definida a divisão dos tempos das freiras. Todos os dias, no fim da missa, devia haver uma aula de canto para aquelas que precisassem, dada por alguma que tivesse competência na área. Era também possível que se chamassem mestres de fora. Nesses casos,

as lições (...) de canto ou tanger, se dará na grade do locutório, e por nenhum caso noutra parte, e estando com as que aprenderem uma ou duas religiosas das graves do mosteiro, ao modo de escutas. As que tomarem lição não terão véu, e o mestre tem de ser pessoa grave e de idade (*Constituições*, Segunda Parte, Capítulo 9).

Não deixamos, no entanto, de ter registo de algumas freiras em Goa que se destacaram pelos seus dotes para a música e canto, nomeadamente Soror Maria da Assunção, Helena da Madre de Deus e Filipa da Apresentação. As primeiras duas eram organistas,¹¹ e a segunda tinha

claro entendimento, & assim se applicou à música, sahindo brevemente muito destra, & como tinha exellente voz, ainda se applicava com mayor cuidado, para se empregar toda nos divinos louvores. E como sahio muito sabia nesta arte, a fizerão logo Vigária, & o foi muitas vezes (Santa Maria, 1699, p. 757).¹²

Este claro entendimento para as artes musicais e a sua boa voz foram motivo de conflito entre Soror Filipa da Apresentação e Soror Maria da Ressurreição. Santa Maria escreve que “levada a Madre Sor Phillipa de alguma vaidade do sonoro, & da gala da sua excellente voz”, sendo ainda jovem, troçava de Soror Maria da Ressurreição, que não tinha boa voz, e cantava desafiada. Segundo o cronista, por castigo divino, durante três meses esta freira perdeu a voz, ficando tão rouca que não podia nem conseguia cantar (Santa Maria, 1699, p. 757). Um episódio insólito, que o cronista nos conta para evidenciar o momento de tomada de consciência por parte da freira que se havia afastado do amor e respeito que devia manter incondicionalmente às suas irmãs de profissão, mas que vem contrariar a ideia da existência de um “rebanho de cândidas cordeiras” no convento goês, e corroborar a teoria defendida inicialmente de que estas fontes, ainda

¹⁰ Sobre a importância que os cargos musicais podiam desempenhar no seio de um convento feminino, veja-se o trabalho de Restiffo, 2018. A propósito do papel que a música desempenhava nas suas vidas, vejam-se Lessa, 1997-1998, e Monson, 1995.

¹¹ A Soror Maria da Assunção “mandou a Prioriza [...] que fizesse o compasso à Organista: porque era muito destra na musica, & o sabia ella fazer perfeitamente” (Santa Maria, 1699, p. 707), enquanto Helena da Madre de Deus “applicou se com grande cuidado, & curiosidade às cousas do coro, & foy muito destra na arte da musica; & porque não tinha muita voz, se inclinou ao órgão, & sahio tão destra, & sabia no tanger, que nas Missas que se cantavão a dous, & a tres coros, ella tangia hum dos órgãos com grande perfeição” (Santa Maria, 1699, p. 737).

¹² Enquanto vigária do coro, também Soror Maria do Espírito Santo devia saber cantar e dar o compasso às restantes, e o cronista intitula-a “mestra de quase todas”, entre outras coisas, no cantar.

que apologéticas e normativas, têm informações nas entrelinhas que permitem reconstruir um quotidiano diferente daquele que vemos numa primeira análise.

A música nos conventos femininos devia auxiliar o louvor a Deus durante os actos litúrgicos, solenizar o culto divino e orientar os sentidos dos fiéis (Silva, 2011, p. 556). Não se pretendia, portanto, festiva. No século XVIII estalou em Santa Mónica um conflito que dividiu a comunidade em duas facções: uma era fiel ao arcebispo, a outra dissidente. Nesse âmbito, Madalena de Santo Agostinho, priora eleita no convento e líder do segundo grupo, escreveu uma *Relação* da situação vivida por estas mulheres. Nesse documento descreve com detalhe as inúmeras violações às regras do mosteiro perpetradas pelo arcebispo Inácio de Santa Teresa: entrada no convento na hora do silêncio, sem aviso prévio; comunicação ilícita com membros da sua facção; horas passadas de porta fechada na cela de freiras suas parciais. Certo dia, comemorando-se o último dia da novena, terá o arcebispo entrado no convento na companhia de um rapaz “com huma viola ao pescoço”. Depois da procissão que se cumpria fazer nesse dia, o arcebispo terá mandado

as Religiosas estromentista tocar o *outavado* para o rapas bailarem dançar, e não sabendo ellas, nem ainda pello nomem este som, elle mesmo pegou na viola e o toucou, e rapas o bailo, e para que este não perdesse o compasso o Senhor Arcebispo lhe fazia com os meneios do corpo, da cadeira onde estava assentado (Michon, 2020, pp. 30-32).

O *outavado* era, segundo Carvalho, uma dança popular em Lisboa no início do século XVIII, descrita como “extremamente sensual”, que devia ser acompanhada pela guitarra ou pelo mandolim (*apud* Michon, 2020, p. 162). Não é de estranhar, portanto, que soror Madalena tenha frisado que as suas freiras desconheciam totalmente a música a que se referia o arcebispo. No seu total cumprimento das regras, nem pelo nome estas mulheres conheceriam tal música/dança, se não fosse o arcebispo a levá-la para dentro da clausura. Descrição totalmente fiel à realidade, ou um exercício de retórica para atacar o arcebispo,¹³ deixa claro como a música – quando não inserida em contexto de acto litúrgico – era vista como facilitadora da *relaxação* no cumprimento das regras do convento e, por isso, reprovável.

13 Note-se que não é a única descrição deste género associada ao arcebispo de Goa, que Segundo o vice-rei Francisco José de Sampaio e Castro, “havia de levar música e viola para lhe tocar, o que mais lhe agradava eram as danças de rapazes vestidos de traço de bailadeiras gentias, que são as danças mais profanas que há em todo o mundo, e que tanto tem arruinado os portugueses em toda a Índia” (*apud* Michon, 2021, p. 162).

As artes e o espaço

Pela descrição de frei Diogo no *regimento* (1636) havia sete capelas em Santa Mónica de Goa, número que terá subido para 16 nas décadas seguintes, pelas informações constantes no *inventário* (1874) e no texto de Miguel Vicente D'Abreu (1882). Ambos os autores referem também que “Todas etas capellas, & altares tem muito ricos ornatos, & muitos ornamentos, não só de grande custo, & preço; mas obrados com grande perfeição em ricos bordados, & lavores: porque ha naquelle Mosteyro, & ouve sempre Religiosas insignes nesta parte de lavrar, & bordar” (Santa Maria, p. 463).

A capela maior da igreja do Convento de Santa Mónica contava com um retábulo, adjetivado por frei Agostinho de Santa Maria como “em nada inferior aos melhores de Portugal” (Santa Maria, 1699, p. 462). Com ricos ornatos e formosas imagens, este retábulo foi fruto do empenho de Soror Maria do Espírito Santo, que por ser tão empenhada na perfeição destas obras, era temida pelos melhores escultores, receosos que esta encontrasse falhas nos seus trabalhos (Santa Maria, 1699, p. 556). Denota-se aqui o empenho das freiras nos projetos artísticos/decorativos do Convento e a existência de um contacto direto entre estas e os artistas, traduzido, inclusivamente, numa autoridade delas sobre eles.¹⁴

¹⁴ Sobre a arte e o património no Convento de Santa Mónica de Goa, cf. Serrão e Amorim, 2007.

Além do contexto de encomenda deste retábulo, Soror Maria do Espírito Santo é citada também por ter ordenado que fosse erigida uma capela, junto à porta do coro alto, mandando que fosse dedicada a Nossa Senhora da Graça, porque “Na claustra de cima daquelle Convento lhe appareceo esta Senhora nove noites continuadas, com seu precioso Filho nos braços; [...] dando-lhe a entender que se agradaria muito de que naquelle mesmo lugar da clausura alta se lhe edificasse huma capella” (Santa Maria, 1699, p. 555). Não só mandou que se erigisse, ornasse e decorasse a capela tendo em conta as suas devoções pessoais, justificando-as com visões e êxtases repetidos, como “ordenou também certas devoções, & louvores à Mesma Senhora, que ainda hoje se continuaõ no mesmo Cõvento” (Santa Maria, 1699, p. 555). Desta forma, logrou não apenas mexer no espaço e na sua disposição e ornamentação, como também na vivência do mesmo, prolongada no tempo.

Também justificada por um sonho, desta vez tido por Soror Maria do Sacramento, foi a pintura de uma cena religiosa numa das capelas do claustro de Santa Mónica:

Adormeceo nesta occasião, & naquelle suave sono, de que foy arrebatada, vio a soberana Rainha dos Anjos, & consolação dos afflictos, com o precioso Infante JESUS nos braços, em hum campo de flores, ou cercada de muitas, (como hoje a tem pintada, em huma Capella do seu claustro, a qual pintura se mandou fazer por allusão a este favor) (Santa Maria, 1699, p. 744).

Estamos uma vez mais perante o caso de uma freira que, utilizando uma visão que teve, conseguiu alterar o espaço da clausura, dotando-o com uma imagem e com uma cena que eram particularmente relevantes na sua devoção pessoal. O relevo e crédito dispensados aos fenómenos místicos vividos e sentidos pelas freiras fica claro nestes casos, e é atestado pela frequência com que relatos do mesmo género surgem nas vivências de outras casas religiosas femininas.¹⁵ São vários os relatos de visões tidas por freiras, servidoras e até escravas no Convento de Santa Mónica, pelo que futuras investigações sobre esta temática podem trazer um olhar mais completo sobre os fenómenos místicos das mulheres enclausuradas em Goa.

15 Sobre o discurso e o fenómeno místico em conventos femininos, cf. Andrade, 2000; Enríquez, 2006; e Ribeiro, 2013.

Conclusão

As vivências e as agências exercidas dentro dos conventos femininos têm sido alvo de estudos metódicos nas últimas décadas, que têm permitido atestar e compreender a complexidade das situações vividas e proporcionadas dentro dos altos muros que enclausuravam as freiras. Graças aos avanços desta linha historiográfica, e à multiplicação de trabalhos sobre conventos em cronologias e geografias díspares, tem sido cada vez mais possível substituir os antigos lugares-comuns de uma quase total homogeneidade das comunidades, de constantes situações de aprisionamento forçado e infeliz e de total sujeição destas mulheres perante as suas tutelas masculinas, por uma imagem bastante mais completa, complexa e dinâmica da vida das freiras.

O convento de Santa Mónica foi o único convento feminino estabelecido em Goa, e o primeiro de apenas três no espaço imperial português no século XVII. Esta realidade terá contribuído para uma insuficiente análise historiográfica que reflectisse especificamente sobre o tema, ainda que pela sua importância e raridade, o convento seja comumente referido em monografias e estudos sobre Goa. Acresce que a documentação é vasta, ainda que dispersa e não sistematizada. Julgamos ter demonstrado que, além de se constituir um objeto de estudo de grande interesse, Santa Mónica tem também uma riqueza considerável nas histórias das mulheres

que lá viveram. A heterogeneidade de vivências e experiências dentro dos muros de Santa Mónica são desde logo notados na composição da própria comunidade conventual (Oliveira, 2019, Capítulo 2.2).

Cada uma das mulheres que o habitaram tinha, como é expectável, características particulares, que as individualizavam e as faziam destacar-se dentro de um grupo homogéneo de hábitos pretos. Mulheres capazes de fazer a sua história nas condições que lhes foram dadas (Clavijo, 2001, p. 153), com poder de discernimento e escolha (Jones, 2008, p. 4). Os exemplos que tratamos neste artigo são apenas uma parte de um mundo mais vasto, ainda por explorar.

Bibliografia

Fontes:

Livros das profissões do Mosteiro de Santa Mónica de Goa. Apud: Moniz (Júnior), A. F. Relação completa das religiosas do Mosteiro de Sta. Monica de Goa. In: *O Oriente Português*, vol. XV, nº 07-08, pp. 177-198, 1918; vol. XVI, nº 09-10, pp. 284-294, 1919; vol. XVI, nº 11-12, pp. 354-363, 1919; vol. XVII, nº 03-04, pp. 92-102, 1920; vol. XVII, nº 05-06, pp. 188-197, 1920; vol. XXX, nº 02-03, pp. 111-119, 1932. Disponível em: <<http://memoriaafrica.ua.pt/Catalog.aspx?q=T1%20relacao%20completa%20das%20religiosas%20do%20mosteiro%20de%20santa%20monica%20de%20goa>>

Meneses, Frei A. de; Santa Ana, Frei D. de (s.d.). *Constituições que hão de guardar as religiosas da ordem de nosso Padre Santo Agostinho, assim neste mosteiro de nossa madre Santa Mónica fundado nesta cidade de Goa*. ANTT, Convento de Santa Mónica de Goa, liv. 01.

Santa Ana, Frei D. de (1636). *Regimento do Culto Divino è observancias deste insigne Mosteiro de nossa Madre S. Monica de Goa, feito em conformidade da sagrada Constituição do mesmo Mosteiro, e quase como, em, interpretação do religioso instituto delle, segundo o clima da terra, e a possi-bilidade dos sogeitos que o professão*. BPE, G.R., Armº III – IV, nº 24.

Santa Maria, Frei A. de. (1699). *História da fundação do Real Convento de Santa Mónica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia, & do Império Lusitano do Oriente*. Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo Galram.

Referências:

Abreu, M.V. (1882). *Real Mosteiro de Santa Mónica de Goa: memória histórica*. Nova Goa: Imprensa Nacional.

Algranti, L. (1993). *Honradas e devotas: mulheres na Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Brasília: Edunb.

Andrade, M.F. (2000). "A Beatitude no Feminino: Modelos de Santidade e formas de Poder". *Discursos, Língua, Cultura e Sociedade*, 3ª Série, nº 2, pp. 71-84.

Arenal, E.; Schlau, S. (2010). *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bell, D. (1995). *What Nuns Read: Books and Libraries in Medieval English Nunneries*. Minnesota: Liturgical Press.

- Bethencourt, F. (1995). "Os conventos femininos no império português: o caso do convento de Santa Mónica em Goa". *Cadernos Condição Feminina*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.
- Clavijo, M. (2001). "Religiosidad feminina y la vida cotidiana del convento de Santa Clara de Santafe, siglos XVII-XVIII: una mirada detrás del velo de Johanna de San Esteban". *Revista Colombiana de Antropología*, Volume 37, pp. 152-186.
- Enríquez, V.H. (2006). "Imágenes simbólicas del mal en el discurso místico novohispano". *Revista Nuestra América*, nº1, pp. 68-78.
- Evangelisti, S. (2007). *Nuns: A History of Convent Life 1450-1700*. Oxford: Oxford University Press.
- Fraschina, A. (2008). "Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades". *Hispania Sacra*, LX 122, julho-dezembro, pp. 445-466.
- Gonçalves, M. (2005). *Império da fé: andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- Ibsen, K. (1999). *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Gainesville: University Press of Florida.
- Jones, E. (2008). *Convent Spaces and Religious Women: A Look at A Seventeenth-Century Dichotomy*. Ohio: College of Fine Arts, Universidade de Ohio.
- Kerr, J. (2009). *Life in the Medieval Cloister*. Londres/Nova Iorque: Continuum.
- Kirk, S. (2007). *Convent Life in Colonial Mexico: A Tale of Two Communities*. Gainesville: University Press of Florida.
- Laven, M. (2003). *Virgens de Veneza: vidas enclausuradas e quebra de votos no convento renascentista*. Lisboa: Imago.
- Leal, I. (2015). "As mulheres na vida religiosa portuguesa: fontes, itinerários e problemáticas". In Fontes, J.L.; Andrade, M.F.; Marques, T.P. (coords.). *Voices da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, pp. 11-21.
- Lessa, E. (1997-1998). "A música no quotidiano das monjas nos séculos XVII e XVIII: mosteiros de beneditinas e ursulinas em Portugal". *Revista Portuguesa de Musicologia*, 7-8, Lisboa, pp. 47-58.
- Michon, D; Smith, D.A. (2020). *To Serve God in Holy Freedom: The Brief Rebellion of the Nuns of the Royal Convent of Santa Mónica, Goa, India, 1731-1734*. Londres: Routledge India.
- Monson, C. (1995). *Divas in The Convent: Nuns, Music & Defiance in 17th Century Italy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Morujão, I. (2013). *Por trás da grade: poesia conventual feminina em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Oliveira, R. (2013). "Amor, perfeição e recolhimento no Oriente: o cotidiano ideal das mónicas de Goa através das suas Constituições". *Revista 7 Mares*, Número 2, abril, pp. 80-97.
- Oliveira, R. (2015). "Mãe e filha a serviço de Deus: as vidas exemplares das madres fundadoras do Convento de Santa Mônica de Goa nos seiscentos". *XXVIII Simpósio Nacional de História: Lugares dos Historiadores: velhos e novos desafios*, Florianópolis, 27-31 de julho.
- Oliveira, R. (2019). *As mónicas no Vale dos Lírios: das "santas" fundadoras às freiras sublevadas do Monte Santo em Goa, de 1606 a 1738*. São Gonçalo: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Penalva, E. (2011). *Mulheres em Macau: donas honradas, mulheres livres e escravas (séculos XVI e XVII)*. Lisboa: CHAM/Centro Científico e Cultural de Macau.
- Restiffo, M. (2018). "De la música al poder: los oficios musicales como estrategia de ascenso político en el monasterio de Santa Catalina de Sena (Córdoba, siglo XVIII)". *Revista Argentina de Musicologia* 19, pp. 143-173.
- Ribeiro, A. (2013). "Quando os santos recolhem ao leito: mística, santidade e modernidade em Portugal entre os séculos XVII e XX". *Lusitania Sacra*, nº 28, pp. 119-152.

Serrão, V.; Amorim, M.A. (2007). "Arte e História do Mosteiro de Santa Mónica de Goa, à luz da 'Apologia' de Fr. Diogo de Santa Ana (1633)". *Problematizar a história: estudos de História Moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, pp. 677-713.

Silva, R. (2011). *Casar com Deus: vivências espirituais femininas na Braga Moderna*. Minho: Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais.