

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

**A RECLUSÃO FEMININA NO CONVENTO DA SOLEDADE:
AS DIVERSAS FACES DE UMA EXPERIÊNCIA
(SALVADOR- SÉCULO XVIII)**

ADÍNIA SANTANA FERREIRA

BRASÍLIA
2006

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

**A RECLUSÃO FEMININA NO CONVENTO DA SOLEDADE:
AS DIVERSAS FACES DE UMA EXPERIÊNCIA
(SALVADOR- SÉCULO XVIII)**

ADÍNIA SANTANA FERREIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História- Área de Concentração: História Social, Linha de Pesquisa: Sociedade, Instituições e Poder- da Universidade de Brasília para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof^a Dr^a Diva do Couto Gontijo Muniz

BRASÍLIA
2006

BANCA EXAMINADORA:

Prof^a Dr^a Diva do Couto Gontijo Muniz- HIS/UnB

Prof^a Dr^a Ione de Fátima Oliveira- HIS/ UnB

Prof^a Dr^a Teresa Cristina de Novaes Marques- HIS/ UnB

Prof. Dr. Celso Silva Fonseca- HIS/UnB
(suplente)

Brasília, 25 de agosto de 2006.

Para Jefferson, pelo apoio, carinho, compreensão e, sobretudo, pela confiança em mim depositada durante o processo árduo e apaixonante da pesquisa e elaboração da presente dissertação.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço à minha orientadora, professora Diva do Couto Gontijo Muniz pela competência aliada à paciência, atenção e disposição em ensinar-me a ser historiadora. Sua dedicação e incentivo foram imprescindíveis à elaboração da presente dissertação.

À professora Beatriz Vasconcelos Dias pelas sugestões, indicação de fontes e pela carinhosa acolhida em sua casa durante as pesquisas na Biblioteca Nacional/RJ.

Aos funcionários do Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador pelo eficiente atendimento durante a pesquisa.

À Marlene Oliveira, funcionária do Arquivo Público do Estado da Bahia, pela atenciosa recepção e pelo envio de informações.

Às irmãs Aristéia e Maria José Rosa do Colégio da Soledade, pelas valiosas informações prestadas.

A todos muito obrigada.

RESUMO

Sob o título “**A reclusão feminina no Convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador- século XVIII)**”, analisamos as “*diversas faces*” da experiência de reclusão feminina nessa instituição, procurando atentar para as concepções, imagens, valores, normas, papéis e significações que informaram a prática de clausura feminina. Para tal, apontamos para a diversidade e pluralidade constitutivas das mulheres, exercendo atividades de gerenciamento, administração, devocionais e educacionais, bem como para as relações de sociabilidade, de trabalho, de vida comunitária, ao lado de vivências individuais. Além disso, mostramos uma instituição presidida por regras e interdições, por um permanente sistema de vigilância e disciplinarização e também por transgressões e rupturas com o isolamento. Espaço, enfim, de submissão, passividade e desapego e, ao mesmo tempo, de autonomia, independência financeira e exercício de poder.

Palavras chave: mulheres, reclusão, convento, experiência.

ABSTRACT

Under the heading “**The feminine reclusion in the Convent of the Soledade: The different forms of one experience (Salvador – Century XVIII)**”, different forms of experience of feminine reclusion in the Convent of the Soledade are analyzed, attempting to the conceptions, images, values, norms, social functions, and impressions that reveal the practice of feminine confinement. Therefore, we point with respect to the diversity and plurality of the women, who at that time exerted different activities of management, administration, devotion, education and, as well as working for sociability relations, communitarian life and individual experiences. Moreover, we show up an institution presided under rules and interdictions, a permanent system of monitoring and discipline, and also for trespasses and ruptures with the isolation. At last, space of submission, passivity and indifference and, at the same time, of autonomy, financial independence and exercise of control and power.

Keywords: women, reclusion, convent, experience.

SUMÁRIO

Introdução	I
Capítulo 1- Percursos do Convento da Soledade: de um projeto humanitário a um espaço para recolhidas dotadas	
1.1 Salvador, centro religioso da Colônia	1
1.2 A vida religiosa feminina em Salvador	8
1.3 De recolhimento a convento: uma conquista permeada por tensões e disputas	18
1.4 O convento como um espaço comunitário, atravessado por múltiplas diferenciações	32
1.5 A riqueza patrimonial sob a gerência de mulheres	45
Capítulo 2- O cotidiano no claustro: espaço de disciplinarização, normalização, sociabilidade, resistência e poder	
2.1 Sob o poder disciplinar: vigilância, controle e normalização das condutas	59
2.2 A experiência de escolarização: a preparação para o estado de religião ou de matrimônio	78
2.3 A dimensão gerencial: saberes e poderes femininos na administração do convento	85
2.4 Devotas, recolhidas e servidas por escravas e servas	93
2.5 No isolamento da reclusão, os contatos com a dor e a morte	103
Capítulo 3- A dimensão devocional e mística da experiência de reclusão: a busca do caminho da perfeição	
3.1 Quando o sagrado e o humano se confundem: devoções e festividades religiosas no convento	110
3.2 Caridade, orações, mortificações e desapego: o caminho da perfeição espiritual	118
3.3 A política de produção de modelo de conduta religiosa: a legitimação da experiência mística de Maria Josefa de Jesus.....	126
Considerações finais	139
Fontes	142
Bibliografia	146
Anexos	151

INTRODUÇÃO

Nosso anseio por pesquisar as experiências das mulheres no passado resulta da percepção de que ainda existem vários aspectos de sua atuação não contemplados pela historiografia, em razão da política de silenciamento praticada quanto aos temas, assuntos, sujeitos marginais, ou seja, tudo aquilo que não está no “*centro*”. Tudo aquilo que, como bem precisou Michel de Certeau, até há bem pouco tempo escapava ao olhar do/a historiador por ser considerado apenas “*resto*”, supérfluo, “*sobrevivência*” anacrônica, “*silêncio*” cuidadosamente entretido ou simples “*ruído*” sobre o qual se evitava falar”¹. Não por acaso, quando pensamos sobre as mulheres na sociedade colonial, emergem a rarefação de informações e a relativa escassez de estudos, bem como as imagens de reclusão e passividade femininas. São imagens consolidadas no imaginário social, naturalizadas no senso comum, e que ainda iluminam muitas das reflexões e estudos sobre as mulheres. Como grande parte delas são construções dos discursos dos viajantes e cronistas do período colonial, encontram-se atravessadas pela visão “*estereotipada, eivada de preconceitos, estigmatizações e de naturalizações, que resiste, ainda hoje, aos embates travados pela historiografia no sentido de sua des-construção*”.²

No esforço em dar visibilidade à experiência da reclusão feminina no Convento do Santíssimo Coração de Jesus da Soledade, instituição religiosa do período colonial, bem como em apreender sua historicidade, enfrentamos o desafio de realizar a pesquisa que resultou na presente dissertação. Trata-se de análise em que procuramos atentar para as concepções, imagens, valores, normas, papéis e significações que informam a prática de clausura feminina.

Fomos, como atenta Margareth Rago, instigadas a considerar:

¹ CERTEAU, Michel, citado por SCHMITT, Jean-Claude. **A história dos marginais**. In: LE GOFF, Jacques (org). **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 261.

² MUNIZ, Diva do C. G. **Conventos e recolhimentos femininos coloniais: espaços de transgressão e disciplinarização**. In: MENEZES, Albene Miriam F. (org.) **História em movimento: Temas e Perguntas**. Brasília: Thesaurus, 1997, p. 29.

(...) a capacidade criativa das mulheres enquanto sujeitos sociais capazes de fazerem a História, de investirem contra as múltiplas manifestações de poder, e enquanto elaboradoras de iniciativas, de formas de percepção e de experiências que merecem ocupar lugar na memória social, tanto quanto as masculinas.(...) ³

Nesse sentido, igualmente solidarizamo-nos com as reflexões de Raquel Soihet, que considera o conhecimento histórico como saber que deve ser constituído tendo como referência “as mulheres e não a mulher⁴, já que não existe “essência” feminina, única, fixa, singular, incapaz de conter a multiplicidade e diversidade das experiências constituidoras das mulheres. Para a autora, a história das mulheres encontra-se marcada por inúmeras dessemelhanças em relação “à sua condição social, etnia, raça, crenças religiosas”⁵. Ela nos instiga, assim, a pensar a “diferença” como algo construído e usado politicamente para instaurar a desigualdade. Nessa ótica, a assimetria nas relações entre mulheres e homens, entre masculino e feminino, deve ser denunciada e questionada pois não é algo “natural” mas socialmente produzido. Também a autora nos interpela a pensar as mulheres em sua pluralidade e diversidade, rompendo, portanto com a “postura inicial em que se acreditava na possível identidade única entre as mulheres”⁶.

Entendendo-as como múltiplas e plurais, procuramos abordar o tema proposto por meio de uma análise que fugisse das dicotomias, como a de vitimação ou de sucesso femininos. Assim, procuramos, nesse estudo, dar visibilidade às diversificadas ações das mulheres que vivenciaram a experiência de reclusão no Convento da Soledade, atentando para as múltiplas faces de tal experiência. A preocupação foi a de proceder a uma análise que não

³ RAGO, Margareth. **As mulheres na historiografia brasileira**. In: SILVA, Zélia Lopez (org.) **Cultura e História em debate**. São Paulo: Unesp, 1995, p. 85.

⁴ SOIHET, Raquel. **A história das mulheres**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 275.

⁵ Idem, *Ibidem*, p. 277.

⁶ Idem, *Ibidem*.

as reduzisse a vítimas ou transgressoras dos códigos normativos da instituição, mas considerá-las como protagonistas e/ou agenciadoras de sua condição de recolhidas/educandas em um espaço que tinha como princípios norteadores o isolamento do mundo anterior e a prática das virtudes cristãs.

Ao priorizar mulheres comuns como objeto de estudo, compartilhamos da perspectiva de Jim Sharpe quando propõe uma “*história vista de baixo*”, uma vez que esta permite “*explorar as experiências históricas daqueles homens e mulheres, cuja existência é tão freqüentemente ignorada tacitamente aceita ou mencionada apenas de passagem na principal corrente da história.*”⁷ : A importância dessa abordagem não se restringe porém a dar visibilidade historiográfica às experiências ignoradas e silenciadas sobre pessoas comuns. Segundo o referido autor,

*(...) ela proporciona também um meio para reintegrar sua história aos grupos sociais que podem ter pensado tê-la perdido ou que nem tinham conhecimento da existência de sua história (...)*⁸

Nessa direção reflete Hebe Castro quando ressalta a importância da experiência humana, ou seja, de homens e mulheres comuns, na constituição do objeto e perspectiva da História Social. Segundo essa autora, a História Social mantém

(...) seu nexó básico de constituição, enquanto forma de abordagem que prioriza a experiência humana e os processos de diferenciação e

⁷ SHARPE, Jim. **A história vista de baixo**. In: BURKE, Peter (org.) **A escrita da história**. S. P. : Unesp, 1992, p. 41.

⁸ Idem, *Ibidem*, p. 59

*individuação dos comportamentos e identidades coletivos -sociais- na explicação histórica (...)*⁹

Assim, priorizamos da “*experiência humana*” justamente aquela referente à reclusão feminina no Convento da Soledade, procurando dar-lhe visibilidade, principalmente às suas diferentes faces. São elas dimensões diferenciadas que atuam no sentido de formação e constituição de educandas/recolhidas em religiosas, ou seja, jovens e mulheres que adotaram o estado de religião, deixando de lado a vida secular.

A pesquisa feita revelou-nos que a prática de reclusão no Convento do Santíssimo Coração de Jesus da Soledade envolveu um grupo heterogêneo de mulheres, com diversas dimensões que extrapolavam a do mero isolamento, até então suposto. Assim, na experiência de reclusão, observamos também a ocorrência de atividades de gerenciamento, administração, devocionais e educacionais, relações de sociabilidade, de trabalho, de vida comunitária, ao lado de vivências individuais. Dessa forma, tornaram-se visíveis, as “*diversas faces*” da experiência de reclusão feminina nessa instituição, apontando para a referida diversidade e pluralidade constitutivas das mulheres que ingressavam no convento como recolhidas/educandas e se tornaram religiosas professoras ou dali saíram para possivelmente assumir o estado de matrimônio, já que também foram preparadas para tal destino naquela instituição.

O Convento da Soledade foi uma instituição, em alguns aspectos, bastante contraditória. Isso porque era um espaço em que se pregava o voto de pobreza, mas que, no entanto, permitia a presença de escravas e servas para servir às recolhidas. Também era o local onde ocorria a preparação de meninas, jovens e mulheres para o estado religião e também para o de matrimônio, ou seja, para uma existência no mundo profano e também no

⁹ CASTRO, Hebe. **História social**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.) **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 54.

mundo religioso. Além disso, era uma instituição presidida por regras e interdições, por um permanente sistema de vigilância e disciplinarização e também por transgressões e rupturas com o isolamento, principalmente por ocasião das festividades e práticas devocionais. Espaço, enfim, de submissão, passividade e desapego e, ao mesmo tempo, de autonomia, independência financeira e exercício de poder, principalmente em razão dos cargos ocupados pelas religiosas.

Percorrer o claustro do Convento do Santíssimo Coração de Jesus da Soledade, localizado em Salvador, com o propósito de investigar a experiência de reclusão constituidora das religiosas e educandas, no período de 1739 a 1773, foi objetivo buscado no presente estudo. A escolha por tal período se deu em razão de corresponder às fases de construção do recolhimento, de autorização régia e papal para se tornar convento, bem como das primeiras profissões de votos das religiosas. Salvador foi o recorte espacial contemplado por nela estar situada a referida instituição. Trata-se de cidade com relevância na sociedade colonial, pois foi um dos principais centros urbanos da América Portuguesa, sendo a sede do governo colonial até 1763, bem como sede do único arcebispado e do Superior Tribunal de Recursos.

Salvador caracterizou-se, dentre vários outros traços, por ser uma cidade marcada pela singularidade de sua religiosidade, onde o profano e sagrado se imbricavam, com a presença de grande número de igrejas e conventos, sem que, no entanto, a vida institucional religiosa feminina ali existisse até o século XVII. Tal situação decorria da política da Coroa Portuguesa voltada para a colonização, isto é, para a constituição de famílias, haja vista seu propósito de promover o buscado povoamento da terra, de forma a assegurar o domínio português sobre a colônia. Desse modo, o estado de religião não era visto com bons olhos pela metrópole e sim o estado de matrimônio, daí as dificuldades quanto à aprovação de conventos e recolhimentos, bem como de doação de recursos.

Todavia, as classes proprietárias de Salvador e do Recôncavo Baiano tinham interesses em encaminhar suas filhas para instituições religiosas de reclusão, pois viam na reclusão uma oportunidade de prepará-las para o estado de religião e mesmo para o de matrimônio, sendo aquele o preferido pelas famílias. Torná-las religiosas evitava o risco de casá-las com alguém de situação social inferior, além do prestígio conferido à família. Além disso, dotá-las para tal estado era menos oneroso do que para o estado de matrimônio.

Foi graças à pressão dessas classes senhoriais, acrescido do fato da diminuição da população masculina, em razão da migração de muitos homens solteiros para as minas, que a Coroa Portuguesa acabou cedendo e autorizando a construção de recolhimentos e conventos. Com efeito, em 1677, surge o convento do Desterro e no século XVIII outras três casas de reclusão feminina, inclusive o Convento da Soledade.

O ingresso de meninas, jovens ou mulheres nessas casas de reclusão foi motivado por diversos fatores, dentre eles, a imposição dos pais e/ou maridos, a instituição do morgadio, regime em que as herdeiras poderiam abrir mão da herança em prol de irmãos mais velhos ao se tornarem religiosas, o zelo dos pais com a formação espiritual e escolar de suas filhas, afim de prepará-las para o estado de religião ou de matrimônio, ou a própria escolha de muitas jovens/mulheres pela vida religiosa.

Foi, graças à iniciativa do jesuíta Gabriel Malagrida, grande incentivador da vida religiosa feminina na colônia, que o projeto do Recolhimento e depois Convento da Soledade foi idealizado e materializado. A intenção do missionário era a de constituir uma casa destinada a abrigar jovens “*decaídas*” para que fossem “*regeneradas*”, como também jovens despossuídas de bens, ou órfãs, das camadas subalternas da sociedade. No entanto, seus propósitos foram deixados de lado pois, além das pressões das classes senhoriais que demandavam vagas para suas filhas, a orientação dada pelos seus superiores foi a de uma instituição para jovens de família, isto é, “*dotadas*”.

Foi assim que a casa foi criada para dar uma formação religiosa e escolar à moças dotadas. O dote se constituiu como elemento imprescindível à manutenção da casa, ou seja, era graças a ele que a instituição funcionava e sobrevivia. Ademais, ele estabelecia uma barreira para o ingresso de moças sem condição financeira e sem linhagem familiar, identificando-se como uma instituição elitista vincada por rígida hierarquização de raça e classe, já que destinada estritamente às filhas da elite baiana: brancas, livres e com posses.

A transformação da instituição de recolhimento em convento foi presidida por diversas disputas e conflitos. O primeiro deles foi com a Irmandade da Soledade que pretendia administrar a Igreja da Soledade, bem como o convento, expressando uma correlação de forças em que também estavam envolvidos o arcebispo e o jesuíta Gabriel Malagrida. O segundo foi com o arcebispo que insistia em que a casa fosse somente um educandário, contrariando o desejo de algumas famílias e das religiosas que queriam professar votos perpétuos.

Encontramos nessas disputas, a ação de religiosas determinadas, que redigiam cartas para autoridades, argumentando em prol de seus interesses. Assim, não foi por acaso que ocorreram suas conquistas: vencer as disputas com a irmandade e cuidar da administração da Igreja, além de conseguir a autorização para transformar a instituição em convento sob a Regra das Ursulinas, orientação que não era do agrado do arcebispo. As ações das reclusas demonstraram sua capacidade de agir, de tomar decisões, de articular alianças, de exercer o poder, contrariamente ao que se pensava das mulheres no senso comum da época. O poder, pensado na acepção que lhe dá Foucault, de uma engrenagem que funciona “*em níveis variados e em pontos diferentes da rede social, tendo existência própria e formas específicas, não sendo objeto, coisa, mas uma relação*”¹⁰. Segundo o referido autor,

¹⁰ FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 25

(...) esse poder se exerce mais do que se possui, que não é “privilégio” adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas- efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. Esse poder, por outro lado, não se aplica pura e simplesmente como uma obrigação ou uma proibição, aos que “não têm”; ele os investe, passa por eles e através deles; apoia-se neles, do mesmo modo que eles, em sua luta contra esse poder, apóiam-se por sua vez nos pontos em que ele alcança (...)¹¹

O cotidiano no claustro se revelou extremamente diversificado, pois incluía não apenas atividades devocionais e educacionais, mas também práticas de disciplinarização, normalização, sociabilidade, resistência e poder. Esse dia-a-dia foi vivenciado por cada reclusa segundo as regras conventuais, o que não excluía a possibilidade de formas diferenciadas de assujeitamento às mesmas. A normalização das condutas das recolhidas enfrentou atitudes mais submissas, outras mais rebeldes, outras mais conciliadoras ou dissimuladas. Enfim, foi bem heterogênea em sua homogeneização da conduta. Como ressalta Agnes Heller,

(...) a significação da vida cotidiana, tal como seu conteúdo, não é apenas heterogênea, mas igualmente hierárquica. Todavia, diferentemente da circunstância da heterogeneidade, a forma concreta da hierarquia não é eterna e imutável, mas se modifica de modo específico.(...)¹²

Não resta dúvida que o convento da Soledade se constituiu como um espaço voltado para a normalização das condutas das recolhidas, seja como religiosas, seja como educandas,

¹¹ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: Nascimento da prisão**, Petrópolis: Vozes, 1984, p. 26.

¹² HELLER, Agnes. **O cotidiano e a História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, p. 18.

mediante um dispositivo disciplinar que funcionava no sentido de formar ou mesmo forjar vocações. A educação que as integrantes da instituição recebia visava à aprendizagem da doutrina cristã, mediante os ensinamentos auferidos pela mestra. As orações, as devoções, o recolhimento, o isolamento e o desapego do mundo profano deveriam ser exercitados. Tais práticas se incubiam de produzir condutas normalizadas e homogêneas, resultantes de um complexo sistema disciplinar, baseado na vigilância e controle permanentes.

Com efeito, o tempo e o espaço na clausura eram constantemente vigiados. Havia horário para acordar, rezar no coro, fazer refeições e dormir. As celas, espaços individualizados e dispostos em um longo corredor, tinham o propósito de impedir comunicações entre as recolhidas, para que a regra do silêncio não fosse quebrada. A vigilância para o cumprimento dos horários e ocupação de espaços era mútua, operada não só pelas madres superiores, mas também por todas as religiosas que se autovigiavam e vigiavam umas às outras.

A capacidade de atuação das religiosas também se evidenciava no eficiente gerenciamento da riqueza patrimonial do convento e das rendas decorrentes das anuidades e doações, bem como na aplicada administração da casa. Esta se processava com o estabelecimento de regras e rotinas para os diferentes serviços do cotidiano conventual, com o respectivo controle sobre seu funcionamento e registro das atividades, serviços, custos, despesas, créditos e débitos. Eram práticas que exigiam conhecimentos de administração, matemática e contabilidade, saberes que até então supunha-se serem as mulheres incapazes de ter seu domínio. Acrescente-se ainda as funções de mando que exerciam quando assumiam diversos cargos dentro da instituição, o que lhes proporcionavam autoridade moral para dar ordens e serem obedecidas.

A presença de escravos/as e servas no convento traduzia a continuidade de práticas da vida profana dentro do claustro. As tarefas diárias que as reclusas deveriam desempenhar,

como lavar, passar ou cozinhar eram feitas por suas escravas, o que lhes proporcionava conforto e tranquilidade. Tal prática destoava de alguns princípios fundamentais à clausura: isolamento, contemplação, mortificações, voto de pobreza, humildade e obediência. Apesar de enorme preocupação por parte das autoridades eclesiásticas, muitas religiosas conseguiam autorização para possuir até duas servas, alegando diversos motivos para tal pleito. Tal privilégio evidencia como a escravidão estava presente na sociedade e tão naturalizada na mentalidade colonial, que nem mesmo os conventos puderam desatrelar-se dela.

O contato com a enfermidade e a morte também foi elemento constitutivo da experiência de reclusão. Algumas religiosas, a pretexto de doenças, conseguiram usar brechas do estatuto para se retirar da instituição afim de tratar da saúde na casa dos pais ou familiares próximos. Engenhosamente, algumas recolhidas usaram, justa ou injustamente, da alegação de doenças como um meio para escapar da clausura, pelo menos por alguns anos ou meses, sobretudo para aquelas que entraram na instituição por imposição dos pais.

A dimensão devocional no claustro foi marcada pela criatividade, vinculada a manifestações plurais, onde eram bem tênues as fronteiras entre o lúdico e o sagrado. As festividades religiosas organizadas pelo convento expressaram o engendramento de uma cultura religiosa singular que denotava ampla criatividade, com a apropriação de entidades das religiões nativas e sua ressemantização como criaturas do universo cristão. Dentre as principais devoções, destacavam-se as de Santa Úrsula, Nossa Senhora da Soledade, Santa Ângela Merici e ao Sagrado Coração de Jesus. As festas religiosas em comemoração ao dia das santas e padroeiras ou por ocasião da profissão de votos das noviças possibilitavam o rompimento do isolamento da clausura com o mundo exterior.

A salvação da alma era objetivo primordial buscado pelas religiosas. Essa se dava por meio de um longo caminho em busca da perfeição. Alcançá-la era tarefa árdua que incluía a

prática de jejuns, mortificações, meditação, confissão e caridade. Essas práticas tinham como objetivo primordial fortificar o espírito e, assim, controlar os instintos.

Foi sob tal construção que pregava a busca permanente do caminho da perfeição que algumas religiosas se destacaram como místicas ou piedosas, sendo reconhecidas como tais pela instituição. Tal foi o caso de Maria Josefa de Jesus, que teve sua vida registrada nos livros do convento, sendo considerada um exemplo, um modelo de perfeição religiosa a ser seguido pelas recolhidas. O registro de sua vida foi também uma forma de explicitar a legitimidade conferida pela comunidade à sua experiência mística.

Enfim, diversas foram as faces da experiência de reclusão feminina no convento, da Soledade. Nas diversas dimensões que a integram, percebemos não apenas o assujeitamento às normas, mas também resistências. Um modo silencioso de resistir que nos remete à “*tática do consentimento*”¹³ a qual se refere Roger Chartier. O autor assinala que a resistência pode nascer no interior de uma relação sem que haja dilacerações espetaculares, rupturas com a ordem estabelecida. É uma resistência urdida taticamente, isto é, ocorre uma apropriação da linguagem da dominação, mobilizando-a para seus próprios fins e interesses. Com isso, o autor busca desconstruir a idéia de que só as mais ousadas resistiram; para ele, aquelas mulheres aparentemente “*passivas*” também resistiram, mas de modo silencioso.¹⁴

De acordo com Chartier, tal tática processa-se com o consentimento, isto é, quando a “*incorporação da linguagem da dominação se encontra reempregada para marcar uma resistência*”.¹⁵ Nesse sentido, as recolhidas possivelmente resistiram também silenciosamente, sem causar demasiado alvoroço e nem sempre pela “*irrupção singular de um discurso de recusa ou de rejeição*”¹⁶. Tal tipo de resistência evidencia-se na atuação das recolhidas como educadoras, administradoras de propriedades e de dotes arrecadados, no

¹³ CHARTIER, Roger. **Diferença entre os sexos e a dominação simbólica**. In: **Cadernos Pagu: Fazendo a história das mulheres**. Campinas: Unicamp/ NEG, n. 4, 1995, p. 42.

¹⁴ Idem, Ibidem.

¹⁵ Idem, Ibidem.

¹⁶ Idem, Ibidem.

exercício dos cargos de mando, de escritãs ou qualquer outra função que expressasse poder; ou seja, tomaram para si a linguagem de dominação, mobilizando-a para seus próprios interesses e segundo seus valores.

Quanto às fontes utilizadas, nosso entendimento é o de que são textos, registros sobre acontecimentos passados, sobre os quais o historiador trabalha não como uma prova do real, mas como uma representação. Assim compreendemos que nenhum registro é neutro, quem escreveu pode incluir acontecimentos ou excluir outros que não considerar relevantes a seus interesses. Como ressalta Le Goff,

*(...) O documento não é inócuo. É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados desmistificando-lhe o seu significado aparente. (...)*¹⁷

Seguindo esses pressupostos, elegemos como fontes alguns documentos, como um livro de registro do Convento da Soledade, encontrado na Seção de Manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro: o “*Livro de Ingresso e das profissões das Noviças do Convento da Soledade*”. Nele estão contidos outros livros como: o de procissões, o de registro de educandas e o de óbitos. Além disso, contém a narrativa da fundação do convento, bem como seu estatuto. Ainda na Biblioteca Nacional, encontramos cartas e requerimentos de alguns pais, moradores

¹⁷ LE GOFF, **História e memória**. São Paulo: Editora Unicamp, 1990, p. 548.

da cidade de Salvador que pediam às autoridades permissão para que suas filhas ingressassem na casa de reclusão.

Em Salvador, analisamos alguns registros encontrados do atual Colégio da Soledade, espaço onde funcionou o convento. Também trabalhamos com alguns breves apostólicos que autorizavam religiosas a adquirir uma segunda serva, pedidos para se retirar da clausura ou para tratamento de saúde, contidos no Arquivo da Cúria Metropolitana.

No Arquivo Histórico Ultramarino, ao qual tivemos acesso através de cd-rons, disponibilizados no Arquivo Público do Estado da Bahia, encontramos documentos diversos como cartas, ofícios e relatórios de autoridades ligadas à Coroa Portuguesa, de arcebispos e até de madres superiores do convento. Estas fontes nos informaram sobre a população do convento, sobre a presença de escravos/as e servas, sobre estrutura econômica da instituição, como propriedades, arrecadação de dotes, bem como os créditos e débitos.

Para o desenvolvimento do tema proposto, estruturamos a dissertação em três capítulos, que se articulam entre si e que remetem ao objeto proposto: a reclusão feminina e as diversas faces dessa experiência. No primeiro capítulo intitulado “*Percursos do Convento da Soledade: de um projeto humanitário a espaço para recolhidas dotadas*” - abordamos a importância da cidade de Salvador no contexto colonial, bem como se processou a vida religiosa feminina nas instituições de reclusão na cidade sobretudo no Convento da Soledade, espaço comunitário, porém, composto por uma população bastante heterogênea. Buscamos mostrar as tensões e disputas ocorridas nos primeiros anos de existência da instituição, além de apontá-la como um espaço destinado à mulheres/jovens dotadas. Enfim, buscamos mostrar como a riqueza patrimonial da instituição era administrada pelas religiosas e como essas se organizaram para garantir o seu sustento dentro da casa.

No segundo capítulo intitulado “*O cotidiano no claustro: espaço de disciplinarização, normalização, sociabilidade, resistência e poder*” - centramos a análise no

processo de disciplinarização e normalização das condutas operado no cotidiano do convento. Para tal, analisamos as normas que estabeleciam o permitido e o proibido às religiosas/educandas, dentre elas, o estatuto da instituição. Trata-se de código normativo que determinava as regras conventuais com vistas a normalizar a conduta das religiosas/educandas através da disciplina, de um rígido controle do tempo, do espaço e da vigilância mútua. Mostramos como se deu a experiência de escolarização que visava preparar jovens para dois estados determinados, o de religião ou o de matrimônio. Também contemplamos o modo como as religiosas administravam a instituição, exercendo funções de mando, demonstrando saberes e exercendo poder. Abordamos, enfim, como se deu e o que significou a presença de escravas e servas na clausura e como as religiosas vivenciaram as dores relacionadas com as enfermidades e com a morte.

No terceiro capítulo - “*A dimensão devocional e mística da experiência de reclusão: a busca do caminho da perfeição*” - abordamos as festas religiosas que a instituição organizava, onde se mesclavam elementos do sagrado e do humano, além de sua dimensão de sociabilidade. Ademais, analisamos as práticas devocionais individuais como o jejum, a confissão, as mortificações, a caridade, que expressavam a busca pelo caminho da perfeição. Finalizamos com a análise da vida de Maria Josefa de Jesus, religiosa e mística que teve sua vida registrada num dos livros do convento, legitimada que foi pela comunidade como um modelo a ser seguido por todas aquelas que ingressassem na instituição.

Enfim, sublinhamos que essa foi a nossa leitura sobre o tema, pois entendemos que nenhuma análise pode ser considerada definitiva e completa. Também entendemos que nenhuma explicação, por mais abrangente que seja, dará conta de contemplar plenamente o objeto de estudo proposto. E isso porque percebemos a história na perspectiva de que “*ela não resgata o passado, mas constrói um discurso sobre ele trazendo tanto o olhar quanto a*

*própria subjetividade daqueles que recortam e narram a sua maneira, a matéria da história”.*¹⁸

¹⁸ RAGO, Margareth. op. cit., p. 81.

CAPÍTULO 1- PERCURSOS DO CONVENTO DA SOLEDADE: DE UM PROJETO HUMANITÁRIO A UM ESPAÇO PARA RECOLHIDAS DOTADAS

1.1 Salvador, centro religioso da colônia

(...) Ao riscar em traços largos, a estrutura física da cidade episcopal, delineia-se o cenário amplo, o espaço cênico dos ritos sacros de todo momento e os extraordinários dos grandes dias, contextualizados na teatralidade como jogo cotidiano das interações face-a-face, onde todos são simultaneamente atores e espectadores, quer na forma minúscula dos hábitos, quer nos espetáculos onde o aspecto ritual ultrapassa a rotina.(...)¹

Salvador destacou-se como importante cidade no contexto colonial, em razão de sua posição como principal centro político, econômico e religioso ² da América portuguesa, durante os séculos XVI e XVII, sendo a sede do governo colonial de 1549 a 1763. Encontravam-se ali instalados a sede do governo, o único arcebispado e o Superior Tribunal de Recursos. Foi no século XVIII que começou a perder sua supremacia com o deslocamento do centro econômico do Nordeste para o Sudeste, ocasionado pela exploração de ouro nas minas e pela crise na exportação de açúcar.³

Com destaque no setor de exportação, os portos soteropolitanos recebiam e enviavam navios e mercadorias para diversas outras capitanias. Além desse comércio entre capitanias, inúmeros gêneros locais eram exportados para a metrópole e suas colônias na África e ilhas do Atlântico, revelando como “*Portugal dependia, para a sua sobrevivência econômica dos*

¹ SILVA, Cândido da Costa e. **Os segadores e a messe: O clero oitocentista na Bahia**. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo do Estado da Bahia / UFBA, 2000, p. 37.

² AZEVEDO, Thalles. **O povoamento da cidade de Salvador**, Salvador: Itapuã, 1969, p. 185.

³ RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755**. Brasília: Edunb, 1981, p. 61.

produtos agrícolas do Brasil, e o segundo necessitava dos produtos manufaturados e artigos de luxo do primeiro”⁴. Tal dependência era objeto de permanente preocupação e correspondente controle no sentido de manter o monopólio da metrópole, como bem ressalta Vilhena:

(...) Sabe todo o mundo comerciante, que a praça da Bahia é uma das mais comerciais das colônias portuguesas, e que seu comércio, bem a pesar das nações estrangeiras, é somente privativo aos vassallos da Coroa de Portugal, sem que o possam manter, ou girar a exportação, mais do que para esse Reino, e algumas das suas colônias, ou senhorios; como sejam todas as costas, e interior do Brasil, ilhas do Açores, e ainda Cabo Verde, Reino de Angola e Benguela, Moçambique, ilhas de São Tomé e Príncipe, além dos portos do Golfo e das costas da Guiné(...) ⁵

Vilhena, ao descrever Salvador, relata que na cidade “*havia muitos edifícios nobres, grandes conventos, e templos ricos e asseados, freqüentados por muitas famílias ilustres*”⁶. Naturalmente, o autor se referia à Cidade Alta, que já possuía, no início do século XVIII, seis bairros: São Bento, Praia, Palma, Desterro, Saúde e Santo Antônio. Oposta quanto aos parâmetros de higiene e edificação encontrava-se a Cidade Baixa. Esta região, por estar banhada pela Baía de Todos os Santos, era o principal espaço comercial da cidade, sendo “*composta de armazéns, pequenas lojas, tabernas, bordéis e casas pobres que se acotovelavam em ruelas estreitas e sujas.*”⁷

A configuração da cidade se processa, assim, a partir dessa dualidade- Cidade Alta e

⁴ Idem, Ibidem, p. 46.

⁵ VILHENA, Luís dos Santos. **A Bahia no século XVIII**. Salvador: Itapuã, 1969, Volume I, p. 56.

⁶ Idem, Ibidem, 45 e 51.

⁷ RUSSELL-WOOD, A. J. R. op. cit. , p. 207.

Cidade Baixa-, traços primeiros e definidores dos contornos de sua constituição como centro urbano, haja vista a descrição de Vilhena, que ali exerceu a função de professor régio no século XVIII:

(...) Pouco menos de meia légua para dentro da Barra, e pelo pé da montanha, que acompanha a marinha correndo do Nordeste a Sul-Sudoeste, fica a cidade de Salvador, começando na praia no Sítio da Preguiça até Jiquitaia, com uma rua tortuosa mas continuada com propriedades de casas de três e quatro andares, e outros grandes edifícios, tendo de oito para nove mil pés portugueses de comprimento e esta povoação que por toda sua extensão, deita diversos becos, que vão morrer na marinha, chamam a Praia ou Cidade Baixa. Por sete calçadas que sobem pela colina procurando a campanha para a parte do nascente, se comunica esta com a Cidade Alta, que na mesma direção da montanha corre com uma semelhante rua com tortuosidades não pequenas desde o Forte de São Pedro, até o Convento da Soledade com meia légua de comprimento com pouca diferença(...).⁸

Não obstante a Cidade Baixa constituir o principal espaço comercial da cidade, os registros da época ressaltavam justamente a outra face da urbe, pois, afinal, era, àquela época, o cartão de visitas da realização portuguesa na América. Tal enfoque assegurou maior visibilidade historiográfica à Cidade Alta, tradição que se manteve até há bem pouco tempo. Assim é que Thales de Azevedo, ao analisar o povoamento da cidade, ressalta a riqueza e ostentação em que viviam as classes senhoriais daquela parte da cidade. Para o autor, Salvador era:

⁸ VILHENA, Luís dos Santos, op. cit., p. 44.

*(...) a mais rica e bela cidade dos portugueses no Brasil,(...) tinha 2.000 casas, doze grandes igrejas muitas capelas, diversos conventos e um hospital. Havia um número de negociantes portugueses na sua maioria, brasileiros e alguns estrangeiros. Era grande a quantidade de escravos e os ricos, sobretudo as damas, faziam garbo de passear em palanquins pelas ruas mais importantes e concorridas, ostentando o luxo que ainda refletia a idade de ouro dos grandes dias do açúcar, e que então era mantida pelos lucros do contrabando do ouro recebido das Minas em troca de gado, mantimentos, fazendas e negros que se remetiam clandestinamente(...).*⁹

Centro religioso de destaque, Salvador sediava, deste 1552, o primeiro bispado da colônia portuguesa na América. Nessa condição, foram criadas simultaneamente três paróquias: “*Nossa Senhora da Vitória, Sé e São Jorge de Ilhéus*”.¹⁰ Em 1673, ao ser instituída, pela Santa Sé, a Província Eclesiástica do Brasil, a Bahia foi elevada à condição de arcebispado, vinculada, porém, à Província Eclesiástica de Lisboa. Essa nova posição na estrutura eclesiástica conferiu certa autonomia ao arcebispado baiano, reforçada com a elaboração das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, em 1707, durante o Sínodo Diocesano¹¹. Segundo Ana Casimiro, as Constituições do Arcebispado da Bahia,

(...) Basearam-se nas Constituições portuguesas e nas diretrizes do Concílio Tridentino. Foram adaptações das ditas leis à situação colonial, e como tal, adequadas aos interesses de Portugal e da Igreja na manutenção da ordem social e dos privilégios já assegurados por alguns grupos. Foram aquelas Constituições, ao lado da Mesa de Consciência e Ordens e do Conselho

⁹ AZEVEDO, Thales de, op. cit., p. 170.

¹⁰ VILHENA, Luís dos Santos, op. cit., Volume II, p. 440.

¹¹ AZZI, Riolando. **A Sé Primacial de Salvador: A Igreja Católica na Bahia- Volume I**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 395-397.

*Ultramarino as diretrizes jurídicas e ideológicas para confirmar e legitimar todo um sistema de poder imposto pelo Estado daquela legislação, como observa-se ao analisar aleatoriamente, qualquer trecho de sua expressão verbal, que manda e ordena, pune e justifica a necessidade de obediência (...)*¹²

Esse arcabouço jurídico e ideológico, criado para regulamentar, disciplinar e normalizar a conduta dos colonos no sentido de confirmar e legitimar o sistema de dominação imposto pelo estado português à colônia, funcionava mediante diferentes aparatos com vistas a assegurar a obediência dos súditos às leis, dos fiéis à religião católica e de ambos ao estado português. Não por acaso, ocorreu um esforço significativo por parte dos arcebispos da Bahia no sentido de introduzir elementos tridentinos nas orientações e determinações da arquidiocese, no difícil desafio de conciliar os interesses da Igreja com os da Coroa Portuguesa. Afinal, em razão do regime do padroado, cabia aquela “*sustentar não só a infraestrutura material da Igreja, como também, o próprio clero, dependente, não só economicamente, mas na própria escolha dos projetos do monarca português*”.¹³

Nos diálogos e confrontos travados entre estes dois poderes, não há como desconhecer as razões do limitado alcance das normas tridentinas na capitania e na colônia em geral. Além das limitações pastorais e doutrinárias por parte dos bispos e do clero, acrescenta-se o fato de que o catolicismo na Bahia fora “*organizado em grande parte sob a inspiração de uma mentalidade medieval pré-tridentina, a qual já estava profundamente arraigada na vida da população*”.¹⁴

Não obstante tais dificuldades e distanciamentos entre os propósitos tridentinos e

¹² CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt. **Mentalidade e estética na Bahia Colonial: a venerável Ordem Terceira de São Francisco de Assis**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1996, p. 40.

¹³ AZZI, Riolando, **A Sé primacial de Salvador ...**op. cit. p. 400.

¹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 404.

metropolitanos, observa-se que no decorrer do século XVII o número de povoados e vilas aumentou. Nas intenções da Coroa Portuguesa em interiorizar a colonização, e da Igreja em propagar o catolicismo a todas as partes de Salvador e do Recôncavo, a instituição religiosa se organizou em unidades eclesiásticas menores, as freguesias. Segundo Azzi,

*(...) A palavra freguesia deriva da expressão latina “filii ecclesiae” que designava a reunião de filhos da Igreja para a celebração do culto. Essa expressão transformou-se em português em “filigreses” e terminou fixando-se na palavra “fregueses”. Surgiu assim a palavra freguesia, correspondendo à expressão latina de reunião de fiéis católicos (...)*¹⁵

Para Cândido da Costa e Silva, as freguesias eram espaços institucionais menores que reuniam os fiéis católicos, equivalentes a uma paróquia, sendo resultantes de concentrações demográficas em áreas economicamente prósperas. Eram uma espécie de ramificação da diocese, que representava um espaço institucional maior¹⁶. Segundo dados de 1775, a cidade de Salvador possuía nesse período 10 freguesias, como mostra o quadro abaixo:

Relação das freguesias de Salvador			
	Nome da freguesia	Ano em que foi erguida	Número de membros de cada freguesia
1	São Salvador, na Sé	1549	7086
2	Nossa Senhora da Vitória	1561	1253
3	Nossa Senhora da Conceição da Praia	1623	4332
4	Santo Antônio Além do Carmo	1642	3528
5	São Pedro	1679	5612
6	Santíssimo Sacramento e Sant' Ana,	1679	4258
7	Nossa Senhora do Pilar	1718	3070

¹⁵ AZZI, Riolando. **A Sé primacial de salvador...** op. cit., p. 191.

¹⁶ SILVA, Cândido da Costa e, op. cit., p.50-51.

8	Santíssimo Sacramento da Rua do Passo	1718	1680
9	Nossa Senhora das Brotas	1718	1253
10	Nossa senhora da Penha de França e Itapagipe	1759	1563
TOTAL		-----	33.635 almas

FONTE: Mapa geral das freguesias da Cidade da Bahia. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 47, Documento 8813, 20/06/1775.

O Convento da Soledade pertencia à freguesia de Santo Antônio Além do Carmo, que foi erguida em 1642 e congregava nessa época 3528 fiéis/fregueses. Era uma freguesia bem servida de espaços institucionais para as práticas religiosas pois tinha por filiais, além do próprio convento e da Igreja, “*as capelas de Nossa Senhora da Conceição dos Pardos, a de São José dos Agonizantes, a de N. S. da Lapa , bem como o Recolhimento das Beatas do Senhor Jesus dos perdões*”¹⁷. Trata-se de divisão eclesiástica que se situava

*(...) nos subúrbios da cidade da Bahia, e principia do Guindaste do Convento dos Religiosos de Nossa Senhora do Monte Carmo, e parte nesse lugar com a freguesia do Santíssimo sacramento da Rua do Passo.. e logo adiante desta distância tem a Capela de Nossa Senhora da Soledade também filial em cujo lugar está situado um convento de religiosas ursulinas do Coração de Jesus, e tem só dentro desta freguesia um rio já dito chamado Camurugipe, o qual não é navegável nem fundo(...)*¹⁸

A forte presença de igrejas, capelas, conventos e recolhimentos materializava-se nos edifícios e nas ordens religiosas envolvidas com a missão de catequizar, doutrinar e propagar a fé cristã e católica. A ação pastoral com o propósito de disseminar a cultura religiosa entre a

¹⁷ VILHENA, Luís dos Santos, op. cit. Volume II, p. 441.

¹⁸ Notícia da Freguesia de Santo Antônio Além do Carmo da cidade da Bahia, escrita pelo Vigário Baltazar Rodrigues dos Reis ao Conselho Ultramarino. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 15, Documento 2670, 24/11/1757.

população, distribuía-se pelas freguesias e paróquias que formavam as dioceses que compunham o arcebispado da Bahia. Pode-se dizer que as capelas, igrejas, conventos, recolhimentos e ordens religiosas, regulares e seculares, responsáveis pela manutenção e funcionamento do projeto da Igreja Católica na colônia responderam por alguns dos elementos distintivos do desenho da cidade. Salvador era uma cidade atravessada por religiosidade e também pelas instituições religiosas.

Esse “*espírito essencialmente religioso*” chega a parecer contraditório quando se confronta o rigor tridentino quanto aos princípios doutrinários, às determinações emandas do poder eclesiástico e a religião verdadeiramente praticada. Revela-se, nesta, a capacidade engenhosa da população local em criar e recriar práticas devocionais nem sempre sintonizadas com aqueles. Os olhos vigilantes da Igreja sobre a população, que vivia sob tal signo e ameaça, não impediam, porém, sua capacidade de engendrar, criativamente, práticas devocionais singulares, apesar e por conta de um cotidiano em que toda pessoa “*dormia e acordava ao som de sinos. Insistentes, mas distintos no toque das horas, consoante à freguesia, o ato religioso a celebrar, e até a excepcionalidade de uma ocorrência*”.¹⁹

1.2 A vida religiosa feminina em Salvador

Salvador, cidade já assinalada como relevante no contexto colonial e caracterizada como um grande centro religioso, possuía no século XVII um número considerável de conventos e de ordens masculinas, dentre eles, o dos de jesuítas, beneditinos, franciscanos e carmelitas. Não contava, porém, com nenhum espaço para recolher e educar pessoas do sexo feminino²⁰, embora as mulheres fizessem parte da população e não representassem um

¹⁹ SILVA, Cândido da Costa e, op. cit., p. 38

²⁰ AZZI, Riolando. **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 25 e 26.

contingente inexpressivo em termos numéricos e até mesmo quanto à posição social e à fortuna pessoal e/ou familiar.

Tal ausência aponta para o processo tardio de constituição da vida religiosa feminina no Brasil, se comparada à da América Espanhola, haja vista que em 1677 já existiam mais de 70 conventos canonicamente estabelecidos naquela parte da colonização européia da América. Segundo Susan Soeiro, ocorreram diferenças fundamentais entre a reclusão feminina na América Espanhola e na Portuguesa no que diz respeito às condições populacionais, ao desenvolvimento das regiões e mesmo quanto ao momento político. Para a autora, os recursos para se fundar e manter um convento eram bastante elevados, uma vez que exigiam grandes investimentos financeiros. Nesse sentido, as colônias espanholas na América saíram favorecidas devido às riquezas imediatamente obtidas graças à descoberta e exploração de ouro e prata²¹. Além disso, segundo a autora, *“a patronagem dos conventos era de interesse dos espanhóis pois o peso político social da Igreja Católica constituía-se num meio eficaz de aumentar o próprio prestígio”*²².

Na colônia portuguesa, além da dificuldade da imediata disponibilidade de recursos financeiros, já que o ouro e pedras preciosas só foram descobertos e explorados no século XVIII, havia ainda a indisposição por parte da Coroa na aprovação de conventos em razão de seu projeto colonizador. Tal posição fundava-se na política colonizadora adotada por Portugal, centrada em estimular a constituição de famílias, de modo a assegurar a reprodução de colonos e correspondente aumento da população, ao mesmo tempo que auxiliava na ocupação do vasto território *“fixando”* as famílias, assentando as populações nas capitâneas e garantindo a exploração, ocupação e cultivo das terras. Nessa lógica, a criação de conventos,

²¹ SOERO, Susan, **The feminine orders In Colonial Bahia, Brasil: Economic, social and demografic implications, 1677-1800.** In: LAVRIN, Assunción(org). **Latin American Women Historical Perspective, n. 03.** Greenwood Press Connecticut, s./d, 176-177. Apud: AZZI, Riolando, **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos.** São Paulo: Paulinas, 1983, p. 23.

²² NUNES, Maria José Rosado. **Freiras no Brasil.** In: DEL PRIORE, Mary (org). **História das mulheres no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2004, p. 483.

o enclausuramento de jovens e mulheres em idade de casamento e procriação, representava uma dificuldade, um entrave à efetivação do propósito colonizador. Assim, as restrições à criação de conventos femininos adotadas pela Coroa Portuguesa tinham em vista assegurar a viabilização de sua política. Ressalte-se que a colonização buscada era assentada no povoamento realizado pelas famílias brancas e portuguesas. Como bem atenta Maria J. R. Nunes, a “*resistência da coroa em permitir conventos no Brasil era motivada sobretudo pela necessidade de garantir a permanência, o crescimento e a hegemonia da minoria portuguesa nas terras conquistadas*”²³.

Discordando dessa possibilidade de investimento no casamento entre pessoas brancas e portuguesas para garantir a “*hegemonia da minoria portuguesa nas terras portuguesas,*” Maria Beatriz N. da Silva compartilha porém da análise da autora no que tange à relação entre proibição aos conventos e a política de povoamento da Colônia. Essa autora entende que as dificuldades criadas pela metrópole quanto à criação de conventos e recolhimentos femininos, bem como a proibição da saída de mulheres da colônia para ingressar em conventos europeus, derivavam de seu interesse em aumentar a população colonial e, assim, assegurar a colonização e, com ela, a possessão portuguesa. Para Maria Beatriz Nizza, “*a política da metrópole em relação ao Brasil foi sempre a de incentivar o aumento da população e, por conseguinte, a de enfraquecer todos os fatores que pudessem contribuir para a diminuição dos casamentos, por exemplo, o celibato religioso*”.²⁴

Com efeito, os próprios argumentos apresentados pelos representantes da Coroa para indeferir pedidos de criação de conventos e recolhimentos femininos explicitam tal política. Significativamente, o Conselho Ultramarino, em parecer sobre pedido de uma religiosa para transformação de um recolhimento em convento, recusa-o sob a seguinte argumentação:

²³ Idem, Ibidem, p. 25.

²⁴ SILVA, Maria Beatriz N. da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 23.

*(...) Os inconvenientes de se permitirem mosteiros nas colônias, são tantas quantas são as utilidades de haver nelas recolhimentos e seminários onde se recolham, e criem e ensinem as filhas das casas principais, as dos homens ricos e ainda as de gente ordinária.(...) Desde o descobrimento da América, até hoje que Portugal com irreparável perda se está despovoando a si próprio, para povoar os domínios do Brasil, e até agora não tem conseguido mais do que ter-se habitado uma pequena e insignificante parte do mesmo Brasil (...)*²⁵

Todavia, embora os interesses da Coroa devessem, em princípio, pairar sobre os de seus súditos, ocorria da parte das classes proprietárias da sociedade baiana uma demanda por casas de reclusão feminina. Aquelas argumentavam a favor de seu pleito que criar tais instituições não era um luxo, um exercício de poder personalista, mas uma real necessidade. Essa se evidenciava na prática de muitas famílias de encaminhar suas filhas para conventos de Portugal ou de outras colônias nas ilhas do Atlântico, não obstante as muitas dificuldades enfrentadas para efetivar tal intento. Tal política metropolitana de restrição à saída das jovens e à criação de conventos femininos na colônia tinha no regime do padroado uma de suas bases de sustentação, uma vez que dependia das autoridades eclesiásticas a autorização para tomar estado de religião, fundar conventos e recolhimentos, bem como a definição das regras e da disciplina interna das instituições religiosas de reclusão, de ambos os sexos.²⁶ Afinal, na divisão de competências e atribuições entre os poderes temporal e espiritual, estabelecida pelo regime do padroado cabia à Igreja Católica o exercício e o controle da vida religiosa na

²⁵ Parecer do Conselho Ultramarino sobre petição de religiosa que quer licença para transformar recolhimento em mosteiro. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos, Documentos da Bahia, II-32,33,37, s/d.

²⁶ AZZI, Riolando. **A vida religiosa ...** op. cit., p. 24-25.

Colônia. Atribuição que nem sempre foi exercida sem confrontos com o poder temporal corporificado na Coroa Portuguesa.

A demanda social por instituições de reclusão feminina tornou-se mais incisiva no final do século XVII, no contexto de uma crise econômica que atingiu a classe produtora de açúcar, particularmente os senhores de engenho de Salvador e Recôncavo, em razão da concorrência antilhana. A queda dos preços de açúcar, o endividamento e a retração do crédito dificultaram ainda mais o envio de suas filhas aos conventos portugueses, devido aos altíssimos custos. Todavia, apesar das dificuldades financeiras, as famílias não abriam mão de encaminhar suas filhas para os conventos fora da colônia, pois viam na reclusão feminina uma alternativa que lhes permitia evitar casá-las com alguém de posição social inferior. Encaminhá-las para tomar o estado de religião, em que o dote seria comparativamente de valor mais baixo, se comparado ao exigido para o matrimônio com alguém de igual posição social²⁷, era mais honroso para a família e também, convenientemente, menos oneroso, do que casá-las com alguém de igual posição.

Ante as pressões das classes senhoriais, a Coroa contemporizava, prolongando sua decisão de conceder ou não permissão para a fundação de recolhimentos ou conventos. Estes eram sempre preteridos em relação àqueles nas permissões concedidas, já que os votos de reclusão eram, em tese, definitivos. De acordo com o dicionarista Morais Silva, os recolhimentos foram “*casas religiosas organizadas à maneira de conventos, mas sem votos religiosos*”²⁸; ou, como bem definiu Algranti, aqueles compreendiam “*todas as instituições femininas de reclusão que não tivessem sido fundadas com o apoio do papa, mas erguidas com fins devocionistas, caricativos ou educacionais.*”²⁹

²⁷ SILVA, Maria Beatriz Nizza da, **Sistema de casamento ...** op. cit., p. 28.

²⁸ SILVA, Antônio de Morais. **Grande dicionário da língua portuguesa**. Lisboa: Editorial Confluência, 1956. Apud: ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**, op. cit., p. 78.

²⁹ ALGRANTI, Leila Mezan, **Honradas e devotas ...** op. cit, p 78.

Compartilha dessa definição a referida historiadora Maria Beatriz N. da Silva, ao conceituar recolhimento e estabelecer a diferença entre esta instituição e o mosteiro/convento feminino, nos seguintes termos:

*(...)Havia uma diferença institucional entre os recolhimentos e mosteiros que levava o governo da metrópole a preferir os primeiros aos segundos no caso específico do Brasil. Os recolhimentos eram simples instituições que se destinavam ou à educação e resguardo de donzelas, ou a servir de depósito seguro para as mulheres casadas durante as ausências de seus maridos, ou de retiro espiritual para as viúvas ou, finalmente, de local de correção para aquelas donas cuja conduta deixava a desejar, de acordo com a opinião dos pais ou maridos (...)*³⁰

Pela pesquisa realizada foi possível perceber que, na prática, os quatro conventos baianos,³¹ e sobretudo o da Soledade, possuíam atribuições semelhantes aos de um recolhimento, como as de abrigar meninas e adolescentes como educandas e também recolher viúvas desamparadas de pai ou filho varão, bem como mulheres casadas que tivessem conflitos com seus maridos ou que não pudessem contar com a proteção destes em razão de suas contínuas viagens pelos sertões ou por outras capitânicas. Nesse sentido, compartilhamos da avaliação de Leila Algranti, que analisou os conventos e recolhimentos do Sudeste, quando afirma que a diferença essencial entre as duas instituições se deu em relação à presença dos votos solenes para o convento e à ausência destes para o recolhimento.³²

Depois de reiterados pedidos, finalmente em 1677 foi erguida, em Salvador, a primeira casa de reclusão colonial: o Convento de Santa Clara do Desterro. Esta instituição foi povoada

³⁰ SILVA, Maria Beatriz Nizza da, **Sistema de casamento ...** op. cit., p. 23.

³¹ Relação dos mosteiros de religiosas da Capitania da Bahia redigida pelo arcebispo Manuel de Santa Ignez. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6555, 30/06/1764.

³² ALGRANTI, Leila Mezan, **Honradas e devotas ...** op. cit., p. 78

com o número inicial de 50 religiosas de véu preto e 25 de véu branco³³. Para instruir as novas reclusas foram trazidas algumas religiosas clarissas de Évora. O convento foi considerado, por um largo período, “*o terror de quase todos os arcebispos*”³⁴, pois, “*repleto de freiras nele reinava e luxo e a indisciplina, onde a riqueza dos trajés e das jóias e o adorno das celas*”³⁵ escandalizavam a muitos. Essa forma de ser, de se vestir e de se comportar confrontava-se com o que se considerava e se definia como vida claustral e instituição religiosa de reclusão, daí ter atraído tão duras críticas dos arcebispos, bem como da comunidade religiosa de Salvador e mesmo de outras capitânicas. Afinal, o comportamento ostensivo e insubmisso de suas religiosas não condizia com a postura de pobreza, discrição e obediência que se esperava delas, já que se tratava de uma instituição religiosa de reclusão, de renúncia aos prazeres e valores da vida profana.

A criação do Convento de Santa Clara do Desterro foi iniciativa primeira no sentido de constituição da vida religiosa feminina na colônia, sendo que depois dele várias outras autorizações foram concedidas para a criação de conventos e recolhimentos tanto em Salvador como em outras cidades da colônia. No século XVIII, no âmbito eclesiástico, essa cidade tornou-se, assim, um importante centro de formação da vida religiosa feminina. De acordo com Susan Soeiro, processou-se nesse período uma maior anuência por parte da Coroa quanto aos pedidos de fundação de conventos ou recolhimentos femininos, em razão “*de existir naquele momento um reduzido número de homens brancos em Salvador, como consequência do declínio do açúcar e da migração para Minas Gerais*”³⁶.

Com efeito, a saída da população masculina livre, branca e solteira, em busca de melhores oportunidades de negócios, provocou um desequilíbrio na relação entre mulheres e

³³ Relação dos mosteiros de religiosas da Capitania da Bahia redigida pelo arcebispo Manuel de Santa Ignez. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6555, 30/06/1764.

³⁴ NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. **O Convento do Desterro da Bahia**. Salvador: Indústria e Comunicação, 1973, p. 7.

³⁵ Idem, *Ibidem*.

³⁶ SOERO, Susan, **The feminine ...** op. cit., p. 176-177. Apud: AZZI, Riolando, **A vida religiosa ...** op. cit., p. 32.

homens, de igual posição social e racial. A existência dessa relação desigual, com maioria de mulheres brancas no mercado matrimonial poderia resultar em casamentos desiguais, situação que não interessava às famílias. Assim, ao invés do estado de casamento, a procura pelo estado de religião foi a saída encontrada por aquelas com o apoio da Coroa Portuguesa, que autorizou a criação de recolhimentos e conventos femininos.

A referência à diminuição de homens livres e brancos em Salvador também é ressaltada por Thales de Azevedo, em sua análise sobre mapas da população da cidade, de 1775. Segundo esse autor, nesta data, existiam 8403 homens e 10.537 mulheres, para um total populacional de 33.635 pessoas, não sendo catalogados crianças menores de 7 anos, bem como os índios de aldeias administradas por religiosos e escravos.³⁷ O autor afirma também que o excesso de mulheres resultava da saída dos homens solteiros para as minas e da permanência dos mesmos em muitos engenhos e fazendas. Trata-se de estudo que reforça o argumento já comentado da maior concordância da coroa em autorizar os pedidos de criação de recolhimentos e conventos femininos.

Com a autorização para a criação destas instituições, o Sínodo Diocesano do Brasil, realizado em 1707, passa a orientar a vida religiosa feminina segundo os padrões do Concílio de Trento. Nesse sentido, processou-se, sob a direção daquele, a elaboração das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, conjunto de leis e regras para a vida religiosa na Bahia, sendo a primeira instituição contemplada, o Convento de Santa Clara do Desterro. Anos depois, surgiram outras casas religiosas na cidade, dentre essas, o Convento das Ursulinas das Mercês, aberto em 1735 para acolher 50 religiosas e com aprovação régia para funcionar, em 1742. Posteriormente, foram aprovadas as criações do Recolhimento da Soledade e do

³⁷ Mapa Geral das freguesias da Cidade da Bahia. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 47, Documento 8813, 20/06/1775. Apud: AZEVEDO, Thales de, op. cit., p.191-195.

Convento de N. S. da Conceição da Lapa, formado inicialmente por 30 reclusas que almejavam seguir a regra franciscana.³⁸

Nesse movimento de expansão de espaços institucionais de reclusão feminina ocorrido no século XVIII, verifica-se a criação de outras três casas de reclusão, que não conseguiram, todavia, aprovação para se tornarem conventos. Encontrava-se nessa posição, o Recolhimento do Santo Nome de Jesus, vinculado à Santa Casa de Misericórdia e erguido em 1716. Essa instituição, além de atender jovens das ricas famílias de Salvador, patrocinava dotes à moças desamparadas, desfavorecidas financeiramente³⁹. Também era o caso do Recolhimento dos Perdões, com estatutos datados de 1723, fundado pelos irmãos Domingos do Rosário e Francisco das Chagas. Destinava-se a um número pequeno de mulheres que “*desejavam*” uma vida de penitência, mas que não tinham condições financeiras para arcar com o ônus do dote exigido para ingressar no Convento de Santa Clara.⁴⁰ Finalmente, a terceira casa foi criada em 1755, denominada Recolhimento de São Raimundo, fundado por Raimundo Maciel Soares e destinado a abrigar inicialmente “*12 mulheres arrependidas em busca de regeneração*”⁴¹.

Se em todos esses recolhimentos é visível a condição de reclusão de suas internas, de isolamento do mundo profano, as razões para tal não eram certamente apenas aquelas explicitadas em seus estatutos, pelas autoridades eclesiásticas e pelos historiadores laicos e religiosos, como é o caso de Riolando Azzi. Por certo, muitas daquelas mulheres “*arrependidas em busca de regeneração*” tornaram-se recolhidas não por escolha própria, mas por imposição familiar ou das autoridades coloniais, ciosas em isolar da sociedade aquelas pessoas que pudessem ameaçar, com sua conduta diferente, o projeto moralizador da

³⁸ Relação dos mosteiros de religiosas da Capitania da Bahia redigida pelo arcebispo Manuel de Santa Ignez. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6555, 30/06/1764.

³⁹ RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755**. Brasília: Edunb, 1981, p. 259.

⁴⁰ AZZI, Riolando. **A vida religiosa ...** op. cit., p. 32-33.

⁴¹ Idem, *Ibidem*.

Igreja e da Coroa Portuguesa. As mulheres foram particularmente objeto de controle social, uma vez que definidas como “*perigosas*” à moral e aos bons costumes e, como tais, aquelas mais indisciplinadas, rebeldes ou transgressoras eram retiradas do convívio social e enclausuradas nos recolhimentos e conventos, que nem sempre eram garantia de “*bons costumes*”.

Como bem atenta Emanuel Araújo,⁴² foram vários os motivos para a entrada de jovens em mosteiros, neste período. Um deles, a própria imposição dos pais, evitando que a filha fizesse um mau casamento. Uma outra razão residia na existência do morgadio, instituição que estabelecia que no caso de o primogênito ser mulher esta poderia abdicar de seus direitos à herança em favor do irmão imediatamente mais novo, quando tomasse o estado de religião. Um outro motivo residia no cuidado da família com a formação espiritual e escolar da filha, uma vez que o convento, sendo um espaço destinado predominantemente às moças das classes proprietárias, era o lugar onde supostamente tal propósito seria alcançado.

Com efeito, a formação buscada nessas instituições de reclusão feminina não tinha em vista apenas a preparação para o estado de religião, mas também para o de matrimônio. Ali também se preparava jovens para exercerem futuramente o papel de boas mães, isto é, mulheres com uma boa formação religiosa, com um caráter moralmente fortalecido, graças à experiência de reclusão, da obediência e submissão, além do domínio dos conhecimentos escolares considerados necessários, como ler, escrever e contar, principalmente para ler livros de orações e escrever receitas culinárias.

Igualmente Diva do C. G. Muniz, ao fazer análise dos recolhimentos femininos em Minas Gerais, assinala algumas outras razões para a entrada de mulheres nessas casas de reclusão. Uma delas, a própria motivação vocacional, “*pois não foram poucos os casos de procura aos claustros como forma de realização de um desejo interior de dedicar-se*

⁴² ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios: Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1997, p. 257-258.

inteiramente à Deus, à causa religiosa".⁴³ Outra razão seria a de atender às demandas das famílias mineiras por um espaço de formação escolar para as filhas, para melhor educá-las e discipliná-las, uma vez que aquela sociedade encontrava-se "*desprovida de estabelecimentos femininos de ensino*"⁴⁴. Tais instituições correspondiam aos desejos e expectativas das famílias mineiras com posses, ou com aparência de posses, pois asseguravam garantir que suas filhas, meninas e adolescentes, fossem afastadas dos perigos do mundo exterior, recolhidas e sob a direção de religiosas ciosas de suas obrigações. Ali as regras eram reafirmadas cotidianamente, a vigilância incansável, as transgressões punidas, a disciplina elogiada e as condutas normalizadas segundo os padrões tradicionais de sociabilidade e direcionadas para preparar as jovens para o estado de religião ou de matrimônio.⁴⁵ Enfim, como conclui a referida autora,

*(...) qualquer que tenha sido o motivo da reclusão, o certo é que essas instituições configuraram-se como espaços domesticadores e homogeneizadores da conduta feminina, processo que se deu por meio de uma poderosa ação disciplinar que inclui conformismo e resistência, submissão e rebeldia, transigência e transgressão (...).*⁴⁶

1.3 De recolhimento a convento: uma conquista permeada por tensões e disputas

⁴³ MUNIZ, Diva do C. G. **Conventos e recolhimentos femininos coloniais: Espaços de transgressão e disciplinarização.** In: MENEZES, Albene F. Menezes (org.). **História em movimento: Temas e perguntas.** Brasília : Thesaurus, 1999, p. 35.

⁴⁴ Idem, Ibidem.

⁴⁵ Idem, Ibidem, p. 34.

⁴⁶ Idem, Ibidem, p. 36.

Graças à iniciativa do jesuíta Gabriel Malagrida, grande defensor da vida religiosa feminina na colônia, o Recolhimento da Soledade foi pensado e finalmente criado. Este religioso italiano percorreu o nordeste brasileiro entre 1721 à 1754, chegando finalmente à Bahia em dezembro de 1736, onde foi recebido com fervorosas aclamações de fiéis que já conheciam suas ações nos sertões.⁴⁷ O religioso tornou-se conhecido na colônia como “fazedor de milagres,” como “taumaturgo”, como aquele que tinha o dom de “ler no recôndito das consciências e antever o futuro”⁴⁸. Com tais supostos dons, o jesuíta ainda praticava a auto-flagelação, bem como os exercícios espirituais propostos por Inácio de Loyola, inaugurando, no Nordeste, um catolicismo de fervorosa devoção, entremeado com penitências e auto-flagelação. Sua atuação como religioso e místico rendeu-lhe muitos adeptos e principalmente devotos aos cultos por ele introduzidos no Nordeste, como o do Sagrado Coração e o de Nossa Senhora da Boa Morte. Conforme Azzi, foram três os objetivos que inspiraram a atividade religiosa do jesuíta:

(...) A necessidade de facilitar às jovens, sobretudo de origem mais modesta, o acesso á vida religiosa; a preocupação em ampliar a educação feminina, tão deficiente na sociedade colonial; por último a regeneração de jovens decaídas na vida de prostituição em decorrência à falta de amparo social e familiar (...) ⁴⁹

Em todos esses objetivos observa-se o traço comum de expandir a fé, disseminar as devoções religiosas, moralizar os costumes, combatendo as práticas pecaminosas, exorcizando os demônios com orações, penitências e auto-flagelações. Todavia, a abrangência de seus propósitos não poderia ser plenamente viabilizada sem a criação de instituições

⁴⁷ MURY, Paul. **A história de Gabriel Malagrida**. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 113.

⁴⁸ Idem, *Ibidem*, p.113.

⁴⁹ AZZI, Riolando. **A Sé Primacial ...** op. cit, p. 347.

religiosas destinadas especificamente para tais fins. Mesmo assim, Malagrida fundou menos casas de reclusão do que gostaria, pois, como já explicitado anteriormente, a Coroa Portuguesa não era simpática a este tipo de instituição. Além disso, não conseguiu, apesar de diversas tentativas, fazer o que pretendia em relação ao Recolhimento da Soledade: abrigar moças decaídas, para que fossem regeneradas, bem como jovens sem recursos das camadas subalternas da sociedade.

E isso não se deu por acaso. Aquelas categorias sociais não constituíam prioridade nem das autoridades metropolitanas e eclesiásticas nem das famílias com alguma ou grandes posses. Estas, particularmente as formadas pelos senhores de engenho do Recôncavo, estavam interessadas em que suas filhas recebessem formação religiosa/educacional consoante sua posição social. Encaminhá-las para as duas casas de reclusão de Salvador era inviável, já que estavam lotadas. Assim a pressão junto ao jesuíta Malagrida foi no sentido de criar uma instituição de reclusão feminina nos moldes das duas existentes; ou seja, destinadas às mulheres e jovens da elite e não para as de origem modesta. Afinal, as classes proprietárias, ciosas de sua origem e de sua posição social, queriam uma casa de reclusão que também mantivesse tais distinções. Significativamente, a exigência do dote para a entrada foi o critério primeiro para assegurar a diferenciação demandada pelas famílias.⁵⁰

Pouco antes de chegar a Salvador, Malagrida passou por Sergipe Del Rey, portando a imagem de Nossa Senhora da Conceição e pedindo esmolas. Nessa região, o jesuíta encontrou diversos seguidores, que já conheciam os milagres que diziam ter sido por aquele realizados. Quando o religioso anunciou que pretendia fundar uma casa de reclusão em Salvador, diversas famílias demonstraram interesse em enviar suas filhas, tendo em vista que não havia nenhum educandário ou casa de reclusão naquela região. Tal receptividade à proposta de

⁵⁰ SOERO, Susan, **The feminine orders ...** op. cit., p. 176-177. Apud: AZZI, Riolando, **A vida religiosa ...** op. cit., p. 32.

Malagrida traduziu-se não apenas em generosas esmolas, mas ainda na presença de quinze jovens e uma viúva que, juntamente com o jesuíta seguiram viagem em direção à Salvador.⁵¹

Era costume, à época, os religiosos missionários percorrerem diversos engenhos em busca de esmolas para a edificação de obras religiosas. Pedir, e sobretudo dar esmolas, constituía um costume comum, uma prática que atravessava o cotidiano social, de sorte que os religiosos e penitentes que buscavam doações nos sertões e engenhos “*deveriam ser recebidos com toda a boa vontade*”⁵². Afinal, conceder esmolas era ato investido de significado social de grande importância naquela sociedade preocupada com a “*salvação de suas almas*”⁵³. Como ressaltou Antonil, cronista dos costumes coloniais:

(...) *Dar esmolas é dar juro à Deus, que paga cento por um, mas, em primeiro lugar está a pagar o que se deve de justiça, e depois estender-se piamente as esmolas, conforme o cabedal e rendimento dos anos. E nesta parte, nunca se arrependerá o senhor de engenho de ser esmoler e aprenderão os filhos a imitar ao pai, e deixando-os inclinados às obras de misericórdia, os deixará muito ricos e com riquezas seguras (...)*⁵⁴

Se a intenção de Malagrida era a de que o Recolhimento da Soledade acolhesse jovens pobres ou “*decaídas*”, para serem, ali, “*regeneradas*”, seu projeto foi porém sacrificado em prol de interesses outros, mais fortes em seu poder de convencimento. Suas pretensões foram preteridas pelas autoridades em detrimento de uma proposta de recolhimento para jovens “*dotadas*”, bem nascidas, como bem expressa a carta que seu superior lhe enviou de Roma, em resposta ao seu pedido de fundação de um asilo para “*mulheres abandonadas*”:

⁵¹ Breve memória da fundação deste convento do Santíssimo Coração de Jesus da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos; 22, 2, 37; s/d.

⁵² ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Edusp, 1982, p. 94.

⁵³ Idem, Ibidem.

⁵⁴ Idem, Ibidem.

(...) Aprovo grandemente -ajuntava ele- o vosso projeto de edificar asilo para essas mulheres abandonadas, mas antes disso, fundai um convento onde sejam recebidas donzelas dotadas e, com os socorros desta casa, mais fácil vos será realizar o projeto (...) ⁵⁵

Após tal determinação, “mais de vinte donzelas das principais famílias da Bahia disputavam ao mesmo tempo a distinção de consagrar-se ao senhor no mosteiro novo” ⁵⁶. Tal como o superior de Malagrida, que sabia ser mais fácil fundar um “convento onde sejam recebidas donzelas dotadas”, a pesquisa indicou-nos serem praticamente nulas as possibilidades de moças pobres ou desamparadas ingressarem no recolhimento entre 1739 até 1752. Quando este passou a mosteiro, as poucas recolhidas de condição inferior que nele residiam retiraram-se dali, permanecendo apenas “entre as novas religiosas quatro moças sem posses” ⁵⁷.

A recomendação do superior de Malagrida de que fundasse um recolhimento/convento destinado a “receber donzelas dotadas” fundamentava-se no conhecimento adquirido pela experiência quanto à impossibilidade de uma instituição de reclusão manter-se total ou parcialmente com os recursos provenientes de esmolas ou doações. A exigência do dote como condição de ingresso da recolhida, independentemente da situação -educanda/religiosa-, resolvia dois problemas: o da manutenção da casa e o de estabelecer barreiras sociais, isto é, assegurar que apenas moças/mulheres das famílias ilustres e/ou com posses permanecessem na instituição. Os dotes, sobretudo aqueles com valor vultuoso, tornaram-se, assim, uma necessidade e um traço diferenciador do atendimento

⁵⁵ MURY, Paul, op. cit., p. 111.

⁵⁶ Idem, Ibidem.

⁵⁷ SOEIRO, Susan, **The feminine orders ...** op. cit, p. 172-180. Apud: AZZI, Riolando. **A vida religiosa ...** op. cit, p. 46.

prestado pelo recolhimento e depois convento da Soledade, bem como das instituições de reclusão congêneres do período.

Concedida em 3 de julho de 1738, a licença para a construção do recolhimento, as obras se iniciaram em 15 de agosto de 1738. Inicialmente, com os recursos provenientes das esmolas arrecadadas pelo jesuíta e depois com as doações e dotações das recolhidas. Enfim, naquela data, deu-se o ato de instalação da pedra fundamental que marcou o ato inaugural, erguida ao lado da Igreja de Nossa Senhora da Soledade.

A Igreja de Nossa Senhora da Soledade era administrada pela irmandade de igual nome, formada por um grupo de dissidentes de uma outra irmandade, vinculada à Paróquia de Nossa Senhora do Carmo. Aqueles se desentenderam com o pároco local, retiraram-se da irmandade original e formaram uma nova comunidade de irmãos,⁵⁸ ligada à Igreja de Nossa Senhora da Soledade. A construção da Igreja, iniciada em 1710, tinha sido aprovada pela provisão real de 10 de março do mesmo ano e dava à irmandade acesso ao terreno em que estava sendo erguida, bem como autorização para pedir esmolas para as obras. Depois de concluída, a Irmandade de N. S. da Soledade passou a administrá-la financeiramente.⁵⁹ Tal função assegurava expressivo poder à irmandade, considerando-se a cultura religiosa da época, onde, além das doações e esmolas, havia a prática de celebrações de missa, casamentos, batizados e enterros, todas envolvendo pagamento de taxas e emolumentos.

Quanto ao Recolhimento da Soledade, em 28 de outubro de 1739, antes mesmo do término da construção, “*quinze donzelas e uma honesta viúva*”⁶⁰ passaram a viver ali como reclusas. Além das mulheres que já estavam instaladas, várias outras jovens aguardavam a ampliação das instalações para nele ingressar. Em razão de morarem em engenhos do

⁵⁸ Provisão Real para a construção da capela de Nossa Senhora da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ/Seção de Manuscritos. Documentos da Bahia, II-33,20,19, s./d.

⁵⁹ Idem, Ibidem.

⁶⁰ Breve memória da fundação deste convento do Santíssimo Coração de Jesus da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos; 22, 2, 37; s/d.

Recôncavo Baiano, distantes de Salvador, elas se instalaram naquela cidade com as despesas pagas pelas famílias, enquanto esperavam pelas vagas no convento⁶¹. Tal situação acarretava um duplo problema para os pais: o das despesas com a moradia e principalmente o abandono de seus negócios, de suas lavouras, para ficar em Salvador acompanhando as filhas. Um pai reclamou da demora na admissão de suas filhas e dos prejuízos que isso representava, em carta encaminhada à direção do recolhimento:

*(...) É porque há muito tempo, estão nesta cidade com grande detrimento de seus pais, que para não deixarem sozinhas as filhas, não podem voltar para tratar de suas lavouras de que vivem e estão fazendo grandes gastos com aluguéis de casas a largo tempo e com descômodo e prejuízo.(...)*⁶²

Não obstante às queixas das famílias, as obras do recolhimento não iam no ritmo desejado, pois diversos conflitos ocorreram durante a construção. O primeiro deles foi o questionamento da autenticidade do documento de licença real para fundação do recolhimento. Os irmãos da Soledade questionavam-na, afirmando a inexistência de qualquer tipo de autorização para a construção do recolhimento. Malagrida agiu prontamente enviando um requerimento ao Conde das Galveas, André de Mello e Castro, que, finalmente, envia-lhe resposta ao seu pedido, reafirmando a referida autorização. Contudo, foi somente em 29 de outubro de 1740 que a esperada provisão régia, que aprovava a criação do recolhimento, foi assinada por D. João V.⁶³ Posteriormente, a confirmação por breve do papa Bento XIV, em agosto de 1741, para acolher 40 religiosas, sacramentou a autorização régia, encerrando o conflito.

⁶¹ Idem, Ibidem.

⁶² Licença para entrarem as primeiras recolhidas no Recolhimento da Soledade. Biblioteca Nacional- RJ/ Seção de Manuscritos; 22, 2, 37; s/d.

⁶³ Idem, Ibidem.

A provisão régia foi bastante precisa quanto à finalidade do recolhimento: atuar estritamente como um educandário feminino, proibindo-se expressamente qualquer voto. Nos termos de tal texto, D. João V determinava que:

(...) Hei por bem pela resolução de 29 de outubro do ano passado, tomado em consulta do meu conselho ultramarino fazer-lhe mercê de lhe confirmar a criação do dito recolhimento com declaração porém que as recolhidas devem ser seculares e nunca fazer profissão alguma e a administração do mesmo recolhimento ficará pertencendo ao arcebispo (...) ⁶⁴

Como se nota, era ainda muito forte a posição da Coroa Portuguesa no sentido de não aprovar a criação de conventos e recolhimentos femininos. O que aquela priorizava era justamente a criação de instituições voltadas para a formação escolar das recolhidas, de modo a prepará-las para o estado de matrimônio e não de religião. Além disso, deixava explícito que a administração da instituição estaria a cargo do arcebispo, reafirmando a posição de Igreja, ao lado do Estado, na gestão dos negócios da colônia. Tal disposição régia resulta em novo conflito em torno do Recolhimento da Soledade, se no momento em que as obras estavam praticamente concluídas. A disputa foi retomada porque a Irmandade da Soledade pleiteava, alegando o direito de fundadores, ser a administradora do recolhimento, com o intuito de controlar os bens e as esmolas pertencentes à casa. Com tal atitude, questionava a justeza da decisão régia sob o argumento de que ela desconsiderara o direito da irmandade. Para a solução da disputa, foi realizada uma reunião na qual participaram os irmãos e Malagrida, com a intercessão do Conde das Galveas. O resultado esperado era o de que o recolhimento

⁶⁴Provisão da confirmação da criação do Recolhimento da Soledade. Biblioteca Nacional- RJ/ Seção de Manuscritos; 22, 2, 37; s/d.

fosse administrado pela irmandade, representada pelo padre jesuíta e que a Igreja, como já anteriormente estabelecido, respondesse pela orientação espiritual da irmandade feminina.⁶⁵

Todavia, as disputas entre as recolhidas e a Irmandade da Soledade levaram o Conde das Galvéias a protelar a decisão, escrevendo uma carta ao rei na qual relatou as mais desabonadas atitudes por parte dos referidos irmãos, que chegaram a apagar as velas do altar da Igreja que atendia ao Recolhimento durante o ofício religioso. Segundo os termos da carta, o Conde de Galvéias, de mediador, tornara-se ferrenho opositor da irmandade:

*(...) E a razão que tive para proceder contra alguns daqueles irmãos foi por me constar a perturbação, o vexame que escandalosamente faziam as ditas recolhidas principalmente nas ocasiões em que se consagravam no coro para louvar a Deus, chegando a apagarem as velas no altar e encerrar as cortinas da imagem de Nossa Senhora; e outros semelhantes excessos de que mandou devassar pelo Juízo Eclesiástico; e seria muito conveniente que V. Majestade mandasse proceder contra estes homens que não passarão de três ou quatro, que são os que perturbam e inquietam o recolhimento (...)*⁶⁶

Na correlação de forças entre recolhidas e “três ou quatro” irmãos para definir quem administraria o recolhimento, aquelas apoiando a pretensões do jesuíta Malagrida e estes defendendo seu direito de exercer tal função, os ânimos acirraram-se. Os abusos foram de tal ordem, por parte dos irmãos, que praticamente interditaram o acesso das recolhidas à Igreja. Para contornar tal dificuldade, segundo a versão do referido Conde das Galvéias,

(...) o recolhimento se pôs logo toda a aplicação e cuidado em que de todo

⁶⁵ Idem, Ibidem.

⁶⁶ Ofício redigido pelo Conde das Galvéias Andrade Melo de Castro ao procurador da Coroa Portuguesa. Biblioteca Nacional- RJ/ Seção de Manuscritos, Documentos da Bahia, II-33, 27, 18; 08/04/1745.

*se concluísse com apreço a essa obra, fazendo-se ao entrar em lugar acomodado e decente um oratório para nele se celebrar o santo sacrifício da missa e administrar os sacramentos das recolhidas, enquanto não tinham outro recurso e descobriam meios de poder ter igreja(...)*⁶⁷

Trata-se de uma correlação de forças, de um conflito de interesses, de uma disputa pelo exercício de poder, que não foi equacionada rapidamente porque ambos os lados da contenda mantinham boas relações com protetores poderosos, seja por ligações com a Coroa, seja com a Igreja, seja com a poderosa ordem dos jesuítas, a Companhia de Jesus. Assim, as recolhidas permaneceram dois anos sem poder freqüentar a igreja, *“remediando-se com o oratório para a celebração das missas e administração dos sacramentos, vivendo como encarceradas sem mais divertimento com um pequeno pátio que havia no meio do recolhimento”*⁶⁸. Todavia, em 1741, o impasse foi finalmente resolvido, graças a uma licença concedida pelo arcebispo D. José Botelho de Mattos para que as religiosas fizessem uso do coro e do comungatório da igreja. Quanto às reclusas, estas ficaram livres dos abusos, já que sob a proteção daquele arcebispo que, ao tomar posse do cargo, *“tomou debaixo de sua proteção este recolhimento para em tudo socorrer”*⁶⁹.

Naturalmente, a tal proteção estava vinculada a algumas condições. Uma delas, de cunho material, traduzida na obrigação do recolhimento de pagar 600\$000 réis ao pedreiro Manuel Gomes de Oliveira, pelo restante da obra que a irmandade ainda lhe devia; ou seja, o recolhimento arcava, por conta própria, com as despesas para o término da obra. Outras duas condições eram espirituais: as recolhidas deveriam rezar, todos os anos, um ofício aos defuntos no oratório da igreja pelos membros da irmandade já falecidos; além dessa

⁶⁷ Breve memória da fundação deste convento do Santíssimo Coração de Jesus da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos; 22, 2, 37; s/d.

⁶⁸ Idem, Ibidem.

⁶⁹ Idem, Ibidem..

obrigação, também a de rezar uma ladainha todos os sábados pelos irmãos da irmandade, vivos e mortos. A outra condição era de cunho operacional: as reclusas deveriam cuidar “*do asseio da roupa branca do altar e dar tudo engomado*”⁷⁰. Enfim, uma obrigação associada aos fazeres femininos, às atividades de lavar, passar, engomar, independente de ser uma comunidade religiosa.

Percebe-se, nessa pendenga, que os irmãos não queriam perder o direito de administrar as finanças do recolhimento, além de temer que os fiéis deixassem de doar esmolas para a irmandade para oferecê-las ao recolhimento, o que diminuiria a renda da irmandade. A ameaça representada pela perda da administração daquela casa incluía ainda a de perder para as religiosas o controle até então exercido pelos irmãos em diversos setores da capela, uma vez que aquelas se encontravam sob a proteção do arcebispo e de Gabriel Malagrida, que ainda era influente na Coroa Portuguesa. Na referida defesa do direito que os irmãos se arrogavam, estes argumentavam que freqüentar a Igreja, bem como o seu coro e comungatório, era um privilégio e não um direito do fiel. A irmandade, ciente da importância destes espaços para as reclusas, usou o controle que tinha sobre eles, interditando-os às recolhidas sob a alegação de que estes estavam sob seu domínio, porque haviam chegado ali bem antes delas.⁷¹

Percebemos nesta disputa a luta pelo poder, pelo domínio e controle dos espaços institucionais religiosos. Trata-se do litígio que envolvia não apenas os irmãos, mas também as recolhidas da Soledade e os grupos que se posicionaram de um lado e de outro. Esta situação de impasse, de tensão e de luta revela-nos mulheres fortes, determinadas e combativas. Não obstante sua condição de recolhidas e religiosas, elas atuaram não como vítimas, mas principalmente como agentes ativos na luta pela defesa de seus interesses e

⁷⁰ Idem, Ibidem

⁷¹ Resposta do Procurador da Coroa Caetano Lopes de Lavresa ao ofício enviado pela Irmandade de N. S. da Soledade de Salvador. Biblioteca Nacional- RJ/ Seção de Manuscritos, Documentos da Bahia, II- 33,27,18; 29/04/1743.

propósitos, usando de estratégias e alianças para fazer frente aos seus adversários. Não se trata de um litígio em torno do dogma ou da doutrina religiosa, mas pelo exercício do poder, da autonomia de ação, algo que se conquista e se exerce por meio de estratégias de luta.⁷²

Já a transformação do Recolhimento da Soledade em convento encontrou também várias dificuldades e contratempos. Redirecionando a finalidade do projeto original, Gabriel Malagrida, tendo sido contemplado pela autorização concedida por D. José, pelo alvará de 1751, mobilizou seus esforços no sentido da edificação de casas religiosas no Brasil. Todavia, até a transformação em convento foi um processo igualmente atravessado por disputas, por um jogo de interesses que envolveu o jesuíta, as recolhidas, os irmãos da irmandade, o arcebispo e a própria Companhia de Jesus. Embora a autorização para a fundação do recolhimento fosse bem clara, isso não impediu que cada parte da contenda reivindicasse seus direitos ou interpretasse o alvará segundo suas conveniências. O alvará determinava que:

*(...) Eu El Rei faço saber aos que este meu alvará virem que tendo consideração ao que me representou o Missionário Gabriel Malagrida da Companhia de Jesus acerca de ser conveniente, ao serviço de Deus e meu, que no Brasil se funde recolhimentos de convertidas, e de meninas, e de seminários em que se crie a mocidade com bons costumes, educação e doutrina de que tanto se necessita naquele estado (...)*⁷³

As intenções de Malagrida em transformar o recolhimento em convento foram dificultadas pelo arcebispo D. José Botelho de Mattos⁷⁴, que não via com bons olhos a

⁷² FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p.25.

⁷³ Biblioteca Nacional de Lisboa- Coleção Pombalina- Códice n. 653, fl. 240-242. Micelânia, Lesgilações, Cartas, 1751. Alvará concedendo licença ao Padre Gabriel Malagrida para a fundação de seminários e recolhimentos no Brasil. Apud: ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O sexo devoto: Normatização e resistência feminina no Império Português-XVI- XVIII**. Recife: Tese de Doutorado apresentada na UFPE, 2003.

⁷⁴ Representação do Arcebispo da Bahia D. José Botelho de Mattos dirigida ao Rei, expondo as dívidas em criar um instituto ursulino. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 2, Documento 128, 20/07/1751.

ampliação do poder dos jesuítas na Capitania e muito menos em seu arcebispado. Outro ponto de discórdia com o arcebispado era a pretensão das recolhidas, possivelmente influenciadas por Malagrida, de que o recolhimento, quando convento, adotasse a Regra da Ordem de Santa Úrsula, congregação de origem italiana surgida no início do século XVI, que tinha por objetivos a educação feminina e a prática da caridade. Tal não era porém o entendimento do prelado que avaliava não ser conveniente criar mais uma casa de reclusão feminina para formar jovens, segundo o padrão jesuítico de ensino “*sem mais diferença que o ensinarem e doutrinarem estes o sexo masculino e aquelas o feminino*”⁷⁵. Sua resistência em aprovar a adoção da regra das ursulinas justificava-se pelo fato de já existir em Salvador uma outra instituição de reclusão feminina que a adotava, como era o caso do Convento das Mercês.

Essa instituição havia sido fundada em 1735 por D. Úrsula Luísa de Monserrate, que obteve do governo português permissão para levantar por conta própria a casa de reclusão, que contava com o número de cinquenta freiras professoras⁷⁶. Foi justamente esse argumento usado pelo arcebispo para defender a não necessidade de dois institutos ursulinos numa mesma cidade. Não resta dúvida de que o prelado buscava também, nessa recusa, evitar a existência de dois conventos femininos sob a influência das ursulinas. Como as negociações nos bastidores caminhavam para a aprovação da transformação em convento e sob a regra das ursulinas, o arcebispo tornou-se mais contundente em sua desaprovação:

(...) *E sendo como é, a obrigação de classes e ensino no Colégio das Ursulinas o principal e essencial não cabe nem tem lugar nesta terra por se conservar o mulhierio dela e sem embargo dos contínuos clamores dos*

⁷⁵ Idem, Ibidem.

⁷⁶ Relação dos mosteiros de religiosas da Capitania da Bahia redigida pelo arcebispo Manuel de Santa Ignez. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6555, 30/06/1764.

*prelados, missionários, confessores e pregadores, com tal reclusão que parece impossível o conseguir (...)*⁷⁷

Não resta dúvida que a posição intransigente do arcebispo não se resumia à existência de duas instituições femininas de reclusão em Salvador, nem mesmo o fato de serem duas casas religiosas sob a regra das ursulinas. Tudo indica que aquele prelado estava imbuído da firme determinação em conter a multiplicação de conventos femininos na cidade, haja vista que argumenta em prol de um recolhimento feminino com a finalidade de educandário, proposta simpática à Coroa e sua política colonizadora. A implantação da regra das religiosas ursulinas vinha de encontro aos propósitos do prelado, pois implicava a obrigatoriedade em professar os votos perpétuos de pobreza, castidade e obediência; ou seja, a adoção do estado de religião e não a preparação para o estado de matrimônio que aquele buscava incentivar entre as famílias.⁷⁸

Em reação à posição de D. José Botelho de Mattos, Beatriz Maria de Jesus, então superiora do recolhimento, escreve ao rei, em 1751, insistindo na implantação da regra das ursulinas⁷⁹. A religiosa ressalta o esforço de Malagrida para a fundação da casa, bem como o anseio dos pais das reclusas para que a instituição se tornasse convento. Além disso, argumenta que o convento das Mercês não possuía acomodações suficientes para atender às demandas das famílias, sendo que mais um convento na cidade de Salvador supriria as referidas necessidades.⁸⁰

Finalmente, em 1752, o recolhimento se torna convento. D. Botelho acaba vencido, sem forças suficientes para enfrentar seus opositores, particularmente os jesuítas e as famílias

⁷⁷ Representação do arcebispo da Bahia D. José Botelho de Mattos dirigida ao Rei, expondo-lhe dúvidas em criar um instituto ursulino. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 2 Documento 128, 20/07/1751.

⁷⁸ Idem, Ibidem.

⁷⁹ Requerimento de Soror Beatriz Maria de Jesus, Superiora do Recolhimento do S. C. de Jesus da Soledade de Salvador, ao Conselho Ultramarino, em que pede a implantação da Regra das Religiosas Ursulinas no respectivo recolhimento. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 2, Documento 130, 4/09/1751.

⁸⁰ Idem, Ibidem.

das recolhidas. Como assinala Maria Beatriz Nizza da Silva, “*neste início, do reinado de D. José as forças jesuíticas na corte ainda eram suficientemente fortes para que as recolhidas levassem o seu propósito contra o parecer do arcebispo*”.⁸¹ A conquista foi comemorada no “*dia 28 de outubro de 1752, tendo se celebrado de manhã naquela igreja uma soleníssima festa com assistência em ação de graças por estimável benefício no qual o arcebispo celebrou pontificalmente uma missa*”⁸²

1.4 O convento como espaço comunitário, mas atravessado por múltiplas diferenciações

O desejo de proporcionar uma boa educação às filhas e, sobretudo, de discipliná-las e modelá-las segundo os padrões tradicionais de conduta, considerados garantias contra os perigos que o mundo exterior pudesse oferecer, levou diversos pais à procura do Convento da Soledade. Além de pais, que queriam dar “*bom estado*” às suas filhas, também maridos, que viajavam sistematicamente e deixavam suas famílias sem a sua proteção, encaminhavam suas esposas para essa casa de reclusão. Havia, ainda, o caso de viúvas que optavam pela vida de reclusa, muitas vezes acompanhadas das filhas solteiras. Acrescente-se a essas possibilidades, a dos maridos traídos, ou supostamente traídos, que decidiam pela reclusão das esposas por tempo indeterminado⁸³, como punição ou “*regeneração*”.

Com o propósito de assegurar boa educação para suas filhas foi que Manoel Pereira Galo, lavrador, habitante do Recôncavo Baiano, solicitou, mediante requerimento, que suas três filhas naturais ingressassem no Convento para “*que sejam admitidas aos primeiros lugares de religiosas que vagarem*”⁸⁴. Justificou seu pedido, alegando a necessidade de suas

⁸¹ SILVA, Maria Beatriz N. da. **Donas e plebéias na sociedade colonial**. Lisboa: Ed. Estampa, 2002, p. 150.

⁸² Breve memória da fundação do Convento do Santíssimo Coração de Jesus da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos, 22, 2, 37, s/d.

⁸³ AZZI, Riolando, **A vida religiosa...** op. cit., p. 30.

⁸⁴ Requerimento de Manuel Pereira Galo ao Conselho Ultramarino. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 121, documento 23894, 14/12/1802

filhas “*obterem uma educação civil e cristã*”⁸⁵ que aquela casa era reconhecidamente capaz de proporcionar-lhes. O temor deste pai era o de deixar as filhas Catherina Pereira Gomes, de 14 anos, Joaquina Maria Pereira, de 11 anos e Rita Maria Pereira, de 6 anos, sem a devida proteção e a garantia de uma boa formação religiosa e escolar que toda jovem deveria receber para manter-se honrada.

O requerente justificou seu pedido, alegando ainda que considerava arriscado conservar em casa as meninas “*nestas idades perigosas*”⁸⁶ em companhia de escravos e escravas, tendo em vista que passava o dia inteiro cuidando de suas lavouras. O texto não faz referência à esposa ou à mãe das meninas que, possivelmente, em razão de sua condição de filhas naturais, não viviam com a mãe e sim sob a guarda paterna e sob os cuidados das escravas. Daí a preocupação paterna de que as filhas não permanecessem sozinhas, no sentido de sua ausência ou da mãe, já que escravas, mucamas, amas-secas, não eram as pessoas mais indicadas para zelar e vigiar meninas com “*idades perigosas*”. Manoel Pereira ainda solicitou que fosse considerada a possibilidade de continuidade das filhas na casa de reclusão, no caso de vocação religiosa de algumas delas, sobretudo a mais velha, se é que esta tivesse verdadeiramente tal vocação. O pai insistente, mas transigente quanto às escolhas vocacionais das filhas, propôs contribuir com as despesas do convento, além de oferecer esmola de 400\$000 réis relativos a cada filha, o que indica tanto uma forte disputa por vagas em razão da grande demanda, como para dirimir resistências quanto ao ingresso de meninas ilegítimas, filhas naturais do solicitante.

Outro requerimento, de Pedro Vieira de Mello, coronel e habitante de Sergipe d’El Rey, no qual este solicitava que sua filha Antônia Maria Das Mercês, que já se encontrava ali recolhida como educanda havia mais de seis anos, juntamente com suas irmãs e primas, permanecesse no convento. O pai, que se declarava casado e “*conservado em família, com*

⁸⁵Idem, Ibidem

⁸⁶Idem, Ibidem

*todos os filhos legítimos”*⁸⁷, ressaltou em seu pedido que a filha desejava muito adotar o estado de religião, como manifestou desde criança. Seria realmente, essa, a escolha da jovem, ou do próprio pai, contrariamente à posição de Manuel Pereira Galo? Para umas, um destino já traçado; para outras, a possibilidade de escolher, revelando a diversidade nas relações sociais e familiares.

Ao consultar a documentação, verificamos que somente o segundo requerimento foi atendido, pois o nome de Antônia Maria das Mercês se encontrava no registro das religiosas que ingressaram como educandas no convento naquele período⁸⁸. Esta procura pela reclusão evidencia muito mais um anseio por parte da família, particularmente dos pais, do que das próprias filhas, até porque estas, tanto pela idade como pela condição de gênero, não tinham autonomia para tal. O costume familiar de enclausurar as filhas não expressava necessariamente um modo de forjar ou atender a uma vocação religiosa manifesta, mas também a necessidade de educá-las, de prepará-las para o estado de matrimônio dentro do padrão de conduta planejado para elas e não por elas. Uma preparação para um destino ligado ao ventre, à função de procriar, educar os filhos e saber dar ordens aos escravos/as quanto aos serviços demandados cotidianamente a toda a dona de casa: lavar, passar, engomar, costurar, bordar, cozinhar, tecer e fiar.

A pesquisa realizada permitiu-nos fazer um levantamento das primeiras recolhidas que ingressam e professaram estado de religião, logo depois que a instituição virou convento, em 1752. Encontramos diversas recolhidas que eram irmãs, o que aponta para a prática de as famílias baianas com recursos priorizarem o estado de religião para as filhas, ao invés do matrimônio, procurando conventos para tal fim. Será que todas as recolhidas que professaram

⁸⁷ Requerimento de Pedro Vieira de Mello encaminhado ao Ministério do Império. Biblioteca Nacional- RJ/ Seção de Manuscritos, C-0955, 023, [17-?].

⁸⁸ Relação das religiosas que entraram como educandas no Convento do S. C. de Jesus da Soledade, de 1739 a 1873. Biblioteca Nacional, RJ/ Seção de Manuscritos; 22, 2, 37; s/d

tinham realmente vocação? Será que todas as cinco filhas de Veríssimo de Barros Couto e Maria Iria de Sousa tinham, realmente vocação religiosa? Ou tal vocação teria sido forjada, formada, engendrada na experiência do enclausuramento, atravessada por orações, penitências, vida contemplativa, isolamento e disciplinarização constante?

Provavelmente nem todas, mas, por certo, ao adotarem o estado de religião, com ou sem vocação, ou vontade, as recolhidas asseguravam aos pais algumas garantias, bem como prestígio social às famílias. Uma das garantias era a de que com o estado de religião, a honra da jovem que se tornou religiosa estava, em tese, assegurada, bem como a de sua família, considerando-se que, à época, a desonra da mulher atingia também a família. O prestígio advindo de se ter uma filha ou um filho religioso reforçava o propósito das famílias em “forjar” vocações nos filhos e nas filhas, traduzido, porém, como se fosse o desejo daqueles e dessas. Além disso, quando uma filha tomava o estado de religião evitava o desgaste familiar oriundo de um casamento com alguém com posição social inferior ou, então, o que era considerado pior: uma filha solteirona. Enfim, o que predominou entre as 43 primeiras recolhidas foi a adoção do estado de religião, pois apenas quatro delas não professaram, sendo que uma faleceu, como evidenciado no quadro a seguir:

Relação das primeiras religiosas que ingressaram e no Convento da Soledade ⁸⁹ (1739-1752)								
NOME ANTES DOS VOTOS	NOME DEPOIS DOS VOTOS	ORIGEM	FILIAÇÃO	DATA DO INGRESSO	IDADE NO INGRESSO	DATA DA PROFISSÃO	IDADE QUE PROFESSOU	TEMPO QUE PERNECEU ATÉ A PROFISSÃO
1-Arcangela dos Anjos	Maria Angela dos Anjos	Sertão do Rio São Francisco	Veríssimo de Barros Couto e Maria Iria de Sousa	28/10/1739	16 anos	21/ 03/ 1753	30 anos	14 anos

⁸⁹ Usamos o sinal de interrogação (?) para identificar a ausência de dados, pois no registro de profissões do convento, só constam dados como origem e filiação, nos nomes de religiosas que professaram.

2-Joanna Damasceno	Maria Joanna Damascena	Sertão do Rio São Francisco	Veríssimo de Barros Couto e Maria Iria de Sousa	28/10/1739	34 anos	20 / 03/1753	48 anos	14 anos
3-Jerônima do Santo Job	Jerônima Maria do Santo Job	Sertão do Rio São Francisco	Veríssimo de Barros Couto e Maria Iria de Sousa	28/10/1739	24 anos	20 /03/ 1753	38 anos	14 anos
4-Custódia de Jesus	Maria Custódia do Sacramento de Santa Maria	Sertão do Rio São Francisco	Veríssimo de Barros Couto e Maria Iria de Sousa	28/10/1739	22 anos	21/031753	36 anos	14 anos
5-Albina Maria de Jesus	Maria de Jesus do Santo Albino	Sertão do Rio São Francisco	Veríssimo de Barros Couto e Maria Iria de Sousa	28/10/1739	16 anos	21 /03/ 1753	30 anos	14 anos
6-Brígida de Jesus Maria	Maria José de Santa Brígida	Freguesia de Nossa Senhora do Rosário-Ilha de Cairu	Manoel Peixoto de Azevedo e Theresa de Jesus	28/10/1739	34 anos	19 /03/ 1753	48 anos	14 anos
7-Antônia de Santa Ana	Maria Antônia de Santa Ana	Freguesia de Nossa Senhora do Rosário-Ilha de Cairu	Manoel Peixoto de Azevedo e Theresa de Jesus	28/10/1739	33 anos	20 /03/ 1753	47 anos	14 anos
8-Theresa Quitéria de São José	Maria Rita Theresa de São José	Freguesia de Nossa Senhora do Rosário-Ilha de Cairu	Manoel Peixoto de Azevedo e Theresa de Jesus	28/10/1739	29 anos	22/03/1753	33anos	14 anos
9-Ignez Zuzarte da Graça (viúva)	Permaneceu com o mesmo nome.	Freguesia de Nossa Senhora do Rosário-Ilha de Cairu	Pedro Zuzarte e Izabel Mendes	28/10/1739	46 anos	28/03/1753	60 anos	14 anos
10-Margarida de Jesus (sobrinha de Ignez)	Maria Margarida de Jesus	Freguesia de Nossa Senhora do Rosário-Ilha de Cairu	Miguel Zuzarte e Maria das Neves	28/10/1739	17 anos	26/03/1753	31 anos	14 anos
11-Francisca das Chagas	Maria Francisca das Chagas	Freguesia de São Pedro de Muritiba – Vila de Cachoeira.	Francisco Roiz e Maria das Neves	28/10/1739	26 anos	19 /03/ 1753	40 anos	14 anos

12-Clara Maria dos Anjos	Permaneceu com o mesmo nome.	Freguesia de São Pedro de Muritiba – Vila de Cachoeira.	Francisco Roiz e Maria das Neves	28/10/1739	25 anos	20 /03/ 1753	39 anos	14 anos
13-Guitéria Maria	Guitéria de Santa Maria dos Anjos	Freguesia de São Pedro de Muritiba – Vila de Cachoeira.	Francisco Roiz e Maria das Neves	28/10/1739	20 anos	21 /03/ 1753	34 anos	14 anos
14-Joanna Maria do Nascimento	Joanna da Encarnação	Freguesia de São Pedro de Muritiba – Vila de Cachoeira.	Francisco Roiz e Maria das Neves	17/11/1739	22 anos	22 /03 /1753	36 anos	14 anos
15-Beatriz Maria de Jesus	Maria Josefa de Jesus	Rio Real - Freguesia de Nossa Senhora da Abadia	João Baptista Correa e Antônia dos Santos Siqueira	28/10/1739	24 anos	19 /03/ 1753	38 anos	14 anos
16-Antônia Maria de Jesus	Permaneceu com o mesmo nome.	Rio Real - Freguesia de Nossa Senhora da Abadia	João Baptista Correa e Antônia dos Santos Siqueira	28/10/1739	18 anos	21 /03/1753	32 anos	14 anos
17-Theresa Maria de Jesus	Permaneceu com o mesmo nome.	Rio Real - Freguesia de Nossa Senhora da Abadia	João Baptista Correa e Antônia dos Santos Siqueira	28/10/1739	16 anos	21 /03/ 1753	30 anos	14 anos
18-Theresa de Jesus Maria	Permaneceu com o mesmo nome.	Sergipe d'El Rei Freguesia de Santa Luzia	Máximo Luís de La Peña e Anna Pereira de Mattos	28/10/1739	42 anos	28/03/1753 VÉU BRANCO	56 anos	14 anos
19-Ignez Ferreira (parda e casada)	Permaneceu com o mesmo nome.	?	?	28/10/1739	—	—	—	—
20-Beatriz de Magalhães	Raimunda Maria de Jesus	Freguesia de São Sebastião-	Antônio Luís de Magalhães e Modéstia da Santa Fé	10/10/1740	17 anos	22/03/1753	30 anos	13 anos
21-Anna de Jesus Maria	Não professou	?	José Francisco Teixeira e Maria Luísa	08/10/1740	—	—	—	—

22-Maria Bernarda dos anjos	Maria Bernarda do Santo Sacramento	Salvador-Freguesia da Sé	Luís Carvalho do Vale e Michaela dos Anjos de Almeida	08/12/1740	17 anos	22/03/1753	28 anos	13 anos
23-Catharina Theresa de Assumpção	Não professou	Salvador	?	1740	—	—	—	—
24-Albina Pereira da Guia	Michaela Maria de Santa Rita	Freguesia de Santo Amaro de Pitanga-Recôncavo	Domingos Gonçalves Bahia e Jacinta Pessoa	01/01/1741	16 anos	22/03/1753	28 anos	12 anos
25-Maria do Sacramento	Permaneceu com o mesmo nome.	Cidade do Porto	João Sousa dos Santos e Serafina Pessoa	23/01/1741	24 anos	23/03/1753	36 anos	12 anos
26-Maria do Coração de Jesus	Permaneceu com o mesmo nome.	Freguesia de Nossa Senhora do Socorro, no Recôncavo	Capitão Ignácio Roiz e Maria de Lacerda	16/02/1741	36 anos	23/03/1753	48 anos	12 anos
27-Margarida da Conceição	Permaneceu com o mesmo nome.	Freguesia de Nossa Senhora do Socorro, no Recôncavo	Capitão Ignácio Roiz e Maria de Lacerda	16/02/1741	35 anos	23/03/1753	47 anos	12 anos
28-Anna Maria do Espírito Santo	Permaneceu com o mesmo nome.	Freguesia de Nossa Senhora do Socorro, no Recôncavo	Capitão Ignácio Roiz e Maria de Lacerda	16/02/1741	34 anos	23/03/1753	46 anos	12 anos
29-Antônia da Encarnação	Permaneceu com o mesmo nome.	Freguesia de Nossa Senhora do Socorro, no Recôncavo	Capitão Ignácio Roiz e Maria de Lacerda	16/02/1741	33 anos	23/03/1753	45 anos	12 anos
30-Theresa do Menino Jesus	Permaneceu com o mesmo nome.	Freguesia de Nossa Senhora do Socorro, no Recôncavo	Capitão Ignácio Roiz e Maria de Lacerda	16/02/1741	22 anos	24/03/1753	34 anos	12 anos
31-Izabel da Costa de Jesus	Maria Izabel Maria de Jesus	Freguesia de Santa Luzia- Rio Real, Sergipe d'El Rei	Domingos Vieira de Mello e Maria Carvalho da Costa	01/05/1741	26 anos	24/03/1753	38 anos	12 anos
32-Antônia Jesus Maria	—	Freguesia de Santa Luzia- Rio Real, Sergipe d'El Rei	Affonso Lessa e Maria da Silva	1741	?	Faleceu antes de professar	—	—
33-Joanna Maria de Sousa	Maria Joanna Theresa da Santa Trindade	Vila de Cachoeira-Freguesia de N. S. do Rosário	Jerônimo Antunes e Luísa Correa de Sousa	04/10/1742	25 anos	24/03/1753	36 anos	11 anos

34- Maria Francisca do Rosário	Permaneceu com o mesmo nome.	Vila de Cachoeira-Freguesia de Nossa Senhora do Rosário	Jerônimo Antunes e Luísa Correa de Sousa	04/10/1744	39 anos	24/03/1753	48 anos	9 anos
35-Isabel de Barros Veloso	Maria Izabel do Coração de Jesus	Lisboa	Damião de Barros Galvão e Catarina da Conceição	13/01/1743	12 anos	24/03/1753	22 anos	10 anos
36-Ângela da Encarnação	Maria Angêla do Espírito Santo	Freguesia de Santa Luzia- Rio Real, Sergipe d'El Rei	Leandro Vieira de Mello e Eugênia da Costa	23/01/1745	32 anos	26/03/1753	40 anos	8 anos
37-Bernardina de Lima	Maria Rosa Maria de São Bernardino	Freguesia de Santa Luzia- Rio Real, Sergipe d'El Rei	Domingos Roiz e Isabel da Costa de Jesus	1746	17 anos	22/05/1753	24 anos	7 anos
38-Antônia da Costa	Maria Antônia de Jesus Maria	Minas de São Romão	Lourenço da Costa e Maria Correa	1746	9 anos	20/01/1754	17 anos	8 anos
39-Luísa Rosa da Paixão	Maria Luísa Rosa de São José	Salvador	João Almeida e Maria de Campos	23/11/1747	14 anos	05/11/1755	22 anos	8 anos
40-Lourença de Jesus	Maria Joseja Joaquina de São Lourenço	Freguesia de Santa Luzia do termo de Rio Real	Manoel Francisco e Lourença Roiz Barbosa	03/1748	23 anos	26/03/1753	28 anos	5 anos
41-Izabel Maria de Jesus	Maria Isabel Theresa de Jesus	Freguesia de São Miguel de Cotegibe-Recôncavo.	Antônio Brandão de Jesus e Francisca de Goes	15/12/1748	19 anos	26/03/1753	24 anos	5 anos
42-Ignez de São Miguel do Menino Jesus	Permaneceu com o mesmo nome.	Salvador-Freguesia da Sé	João Batista de Oliveira e Catarina de Sena	29/03/1749	21 anos	26/03/1753	25 anos	4 anos
43-Joana Maria de Jesus	Maria Joanna de Jesus Maria	Salvador	Antônio Muniz e Izabel de Cintra	15/08/1752	14 anos	20/01/1754	16 anos	2 anos

FONTE: Catálogo das recolhidas que entraram neste Convento da Soledade nos primeiros anos de fundação, sendo ainda Recolhimento. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos, 22, 2, 37; s./d./ Lista de todas as recolhidas, educandas e servas do Convento de N. S. da Soledade. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 4, Documento 500, 27/03/1753.

Das quarenta e três religiosas listadas⁹⁰, dezenove delas ingressaram em 1739, sendo que dezessete delas em 28 de outubro, juntamente com Ignez Ferreira, parda e casada com o ermitão da instituição “*que por contrato com seu marido entrou como serva das recolhidas*”⁹¹ Na condição de serva, ela prestava serviços domésticos para as recolhidas enquanto ele peregrinava constantemente pelo sertão pedindo esmolas para a instituição. Para ingressar no convento, mesmo na condição de serva, o casal ainda assinou uma escritura de doação ao recolhimento de seis escravos que possuíam, o que revela as dificuldades para entrar no convento, em razão de sua estrutura fechada e hierarquizada. Por ser parda, isto é, ter “*sangue impuro*”, Ignez Ferreira apenas teve acesso à casa na condição de serva e após fazer a doação de seis escravos à instituição.

A última a ingressar no convento foi Joanna Maria de Jesus, cuja admissão, em 15 de agosto de 1752, se deu posteriormente à de suas irmãs, devido a uma enfermidade. Em 1740, ingressaram 4 recolhidas, cada uma de diferentes famílias; em 1741, 9 reclusas, cinco delas da mesma família; em 1742;1; em 1743, 1; em 1744, 1; em 1745, 1; em 1746, 2; em 1747, 1; em 1748, 2; em 1749, 1 e em 1752, já como convento, ingressou 1 recolhida. Observa-se o costume já assinalado das famílias encaminharem de 3 à 4 filhas ao recolhimento, como foi o caso de Veríssimo de Barros Couto (5 filhas), Manuel Peixoto de Azevedo (3 filhas) , Francisco Roiz (4 filhas), João Batista Correia (3 filhos), Capitão Ignácio Roiz (4 filhas) e Jerônimo Antunes (2 filhas). Tal costume resultava em certa endogenia familiar e de parentesco e não apenas de classe na composição da comunidade religiosa. Além disso, os dados revelam um gradual decréscimo no número de recolhidas, a partir de 1742, sinal de que

⁹⁰ Catálogo das recolhidas que entraram neste Convento da Soledade nos primeiros anos de fundação, sendo ainda Recolhimento. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos, 22, 2, 37; s./d./Lista de todas as recolhidas, educandas e servas do Convento de N. S. da Soledade. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 4, Documento 500, 27/03/1753.

⁹¹Idem, Ibidem.

o convento estava com sua capacidade de atendimento no limite, pois o período médio de permanência das recolhidas entre 1739 a 1752 foi de 15 anos.

Da totalidade de 43 religiosas ingressas, subtraindo-se Ignez Ferreira que exercia o papel de serva, três religiosas não prosseguiram na instituição. Ana de Jesus saiu sem a autorização do arcebispo sob o argumento de voltar para a casa da mãe com o intuito de curar-se de uma enfermidade e retornar à instituição depois de curada, o que não aconteceu.⁹² Outro caso foi o de Catarina Teresa de Assunção, casada com o meirinho geral, que deveria pagar, como as demais recolhidas, uma anuidade de 50\$000 réis. A recolhida, porém, deixou a casa devendo 130\$000 réis, pois o marido recusou-se a fazer o pagamento de tal dívida⁹³. Tal recusa sugere que a esposa foi encaminhada ao Convento pelo marido como punição por alguma atitude que aquele considerava indesejada; ou justamente o contrário, talvez tenha sido a esposa que escolheu recolher-se sem o seu consentimento. O meirinho demonstrou sua reprovação e seu poder, recusando-se a pagar as taxas de anuidade, o que obrigou a esposa a se retirar da instituição. A terceira reclusa a não professar foi Antônia de Jesus que faleceu dois anos depois de seu ingresso. Não encontramos, porém, nenhuma informação sobre a causa de sua morte⁹⁴.

Observa-se, pela pesquisa realizada, que uma das reclusas, Theresa de Jesus Maria, professou votos como religiosa de véu branco. O costume de classificar religiosas de véu preto e véu branco nas casas de reclusão de Salvador foi prática iniciada no Convento do Desterro⁹⁵. As demais instituições de reclusão soterapolitanas praticaram esta hierarquização com maior timidez, pois dava visibilidade muito mais à condição social da religiosa, do que seu estado de devotamento, sua atitude de plena sintonia com o estado de religião.

⁹² Idem, Ibidem.

⁹³ Idem, Ibidem.

⁹⁴ Idem, Ibidem.

⁹⁵ SOEIRO, Susan. **The Social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Bahia, 1677-1800.** *Hispanic American Historical Review*, 54 (2), 1974, p. 209-232, passim.

A categoria véu preto era indicada e usada por aquelas reclusas consideradas religiosas no sentido pleno, isto é, que faziam profissão solene e participavam do ofício no coro⁹⁶. Nos primeiros tempos, as vagas de véu preto foram preenchidas pelas filhas de senhores de engenho de Salvador e do Recôncavo. Já as religiosas de véu branco provinham de famílias mais humildes, independentemente de sua reconhecida devoção à Cristo sua vocação religiosa.

Usar cores distintas para marcar as distinções sociais entre as recolhidas, religiosas que renunciavam à vida profana para se dedicar inteiramente à causa religiosa, para viver para Cristo e para a Igreja, sem qualquer apreço por bens materiais e pela distinção entre as pessoas, expunha as contradições da Igreja e da casa. Todavia, segundo Azzi, tal hierarquização tinha razão de ser no contexto do Antigo Regime, uma vez que,

*(...) Sendo reconhecida oficialmente como um estado de vida “mais perfeita” a vida religiosa não poderia reunir indiscriminadamente mulheres de origens sociais diferentes sem contradizer o princípio da suposta uniformidade da nobreza branca. Era portanto vedado o acesso de mulheres pobres, principalmente as de cor, ao mesmo “estado de perfeição” que se oferecia às brancas fidalgas. Por isso, o direito de professar nos conventos coloniais era reservado exclusivamente às mulheres brancas de famílias ricas e de prestígio(...)*⁹⁷

Os ventos liberais que atingiram com medidas reformistas as instituições do Antigo Regime, a partir do século XVIII, afetaram também a Igreja Católica, até para esta fazer frente ao crescente movimento de laicização da sociedade. Assim é que o véu branco, depois

⁹⁶ AZZI, Riolando. **A vida religiosa...** op. cit., p. 32.

⁹⁷ Idem, Ibidem, p. 45.

de 1764, foi proibido no Convento da Soledade, permanecendo o seu uso apenas para aquelas religiosas já anteriormente enquadradas nesta categoria. As que ingressassem a partir de 1764 somente adotariam o véu preto, conforme explicitado no trecho de uma correspondência eclesiástica dirigida à instituição, determinando a extinção do véu branco, de modo a cumprir a Carta Régia de 30/01/1764:

*(...) Ordenamos pelo secretário de estado Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em carta de sua majestade de 30 de janeiro neste ano de 1764, para que se passe a ordem necessária dos mestres de nossa jurisdição, para que neles não recebam noviças para freira de véu branco até nova ordem do mesmo senhor o que fazemos saber a toda comunidade (...)*⁹⁸

Além dessas informações, observa-se pelos dados do referido quadro, que a faixa predominante na qual a maioria das jovens entrava no recolhimento era em torno de 14 a 25 anos, embora o conjunto fosse formado por um grupo etário bastante heterogêneo, composto por recolhidas com idade que ia dos 9 aos 46 anos. Como a profissão dos votos só era permitida a partir dos 16 anos e como algumas reclusas ingressavam muito crianças, não é exagerado supor que isso se deu por imposição dos pais e foi reforçada pela experiência de reclusão. Afinal, é difícil supor que uma criança desta idade tivesse condição e amadurecimento para descobrir e reconhecer sua vocação. Tal parece ter sido a situação de Antônia da Costa que ingressou aos 9 e professou aos 17 anos. Além desta, também Isabel Barros Veloso que ingressou aos 12 e professou aos 22.

Ainda no que concerne à idade das recolhidas por ocasião do ingresso, verifica-se que, entre 1739 e 1755, 14 meninas/jovens entraram para o recolhimento com a idade entre 9

⁹⁸ Breve memória da Fundação deste Convento do Santíssimo Coração de Jesus da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos, 22, 2, 37; s/d.

e 19 anos, perfazendo 35% do total das 39 reclusas que professaram; outras 14 jovens ingressaram na casa, com idade que ia dos 20 aos 29 anos, representando 35% do total; 9 mulheres estavam com idade entre 32 a 39 anos, perfazendo 23% do total e 2 com idade mais avançada, entre 42 e 46 anos, compreendendo 7% do conjunto.

Os dados do referido quadro revelam ainda que das 39 religiosas que professaram, 29 delas estavam com idade entre 30 e 60 anos, sendo que, deste conjunto, 19 encontravam-se na faixa etária dos 30 a 40 anos; 8 na faixa etária dos 41 a 50 anos e 2 na faixa de 51 a 60 anos. Fica evidenciado que era muito alto o número de mulheres que professaram votos com idade que, à época, era considerada fora do mercado matrimonial, ou, então, tratava-se de viúvas ou mulheres separadas. Como a maior parte do conjunto de religiosas era formada por mulheres com idade superior a 50 anos (74%), havia um visível contraste de geração, pois o restante, 26%, era formado por recolhidas com idade abaixo de 30 anos. As duas recolhidas que professaram com menor idade tinham 16 e 17 anos, sendo que isso ocorreu apenas após 1753. Além destas, foram 8 professoras com idade entre 22 a 29 anos.

Percebe-se, assim, uma grande diferença etária entre as religiosas da comunidade, sendo tal traço mais um outro elemento que conferia heterogeneidade à população do convento. Acrescente-se ainda que foi também diferenciado o tempo de permanência das reclusas no convento até a profissão dos votos, variando de um período de 2 anos a 14 anos, conforme explicitado no quadro a seguir:

Convento da Soledade; período de permanência das recolhidas professoras (1739- 1755)	
Período de permanência das recolhidas (1739 a 1755)	Número de religiosas professoras (1753-1755)
2 anos	1 religiosa
4 anos	1 religiosa
5 anos	2 religiosas
7 anos	1 religiosa
8 anos	3 religiosas
9 anos	1 religiosa

10 anos	1 religiosa
11 anos	1 religiosa
12 anos	8 religiosas
13 anos	2 religiosas
14 anos	18 religiosas

FONTE: Catálogo das recolhidas que entraram neste Convento da Soledade nos primeiros anos de sua fundação sendo ainda Recolhimento. Biblioteca Nacional-RJ/Seção de Manuscritos, 22, 2, 37; s./d.

Entre 1753 e 1755, período de profissão de votos, é visível a diferença etária entre as reclusas, bem como o tempo de permanência, que variou entre 2 a 14 anos. Entre aquelas primeiras recolhidas, que ingressaram em 1739, e as últimas, que entraram em 1752, havia um período de 13 anos de diferença em termos de experiência de reclusão e tudo o que esta envolvia em termos de normalização de condutas, processo que incluía a formação de hábitos, auto-disciplina, aprofundamento de leituras, amadurecimento, assujeitamento às regras, sociabilidade comunitária, escolarização, gerenciamento, contato com as doenças e a morte.

Os conflitos de geração deveriam ser comuns, pois num espaço vincado por vários tipos de diferenciações e de hierarquizações, as tensões certamente eram inevitáveis. Afinal, embora todas devessem respeitar a hierarquia institucional, não havia como impedir aquelas tensões decorrentes de gerações, de classe social, de origem familiar e tempo de permanência na casa. Enfim, embora organizado hierarquicamente, com funções, papéis e lugares definidos e respectivos poderes, os conflitos eram inevitáveis. Nem a força das regras que determinavam a conduta na comunidade conseguia impedi-los, no máximo, atenuava-os.

1.5 A riqueza patrimonial sob a gerência de mulheres

Um equilibrado suporte financeiro constituía condição indispensável para o bom funcionamento das casas de reclusão femininas e masculinas. Assim, a adequada administração das propriedades, dos aluguéis e das atividades artesanais era fundamental para

manter tais instituições, pois a renda era aplicada em gastos com alimentação, vestuário, medicamentos, materiais ou outras despesas. Dispor de bens e de renda própria era essencial para a existência e também sobrevivência destas instituições. Segundo Maria Beatriz N. da Silva,

*(...) Nenhuma instituição deste tipo, sobrevivia sem fontes de rendimento, pelo menos as regentes e as escritãs eram suficientemente letradas para fazerem os cálculos destas operações que faziam parte do cotidiano do convento. Os dotes, os legados de propriedades e as vendas destas, os empréstimos a juros implicavam cálculos e uma anotação cuidadosa, e essas mulheres tinham capacidade para o fazer (...)*⁹⁹

Observa-se, contrariamente ao difundido no senso comum, a existência nos conventos e recolhimentos de mulheres “*significativamente letradas*” para lidar com toda a papelada da instituição, fazer cálculos, aplicar dinheiro, comprar e vender propriedades e arrendá-las; enfim, o difícil trabalho de gerenciamento e aplicação dos recursos financeiros, indispensável para a sobrevivência da casa, bem como de seu patrimônio. Um trabalho que se supunha pudesse ser realizado somente por homens, e que foi exercido pelas mulheres e religiosas da instituição de reclusão, durante toda a existência das mesmas, o que evidencia como a tal ausência das mulheres no mundo dos negócios durante o período colonial não é senão uma construção social.

Na formação do patrimônio das instituições religiosas de reclusão o dote foi um elemento fundamental e indispensável. Geralmente, ele entrava como um adiantamento de uma parte ou de toda a herança que um pai concederia à filha que foi encaminhada para o recolhimento ou convento. Quando uma família dos estratos superior e médio da sociedade

⁹⁹ SILVA, Maria Beatriz Nizza da, **Donas e plebéias...**op. cit., p. 129.

possuía muitas filhas, conceder o dote exigido para que todas fizessem um “*bom casamento*” tornava-se bastante dispendioso ou até mesmo inviável. Assim, mandar a filha para uma casa de reclusão representava melhor alternativa para o pai, uma vez que se tratava de dote de menor valor do que o exigido para o casamento, além de evitar que ela se casasse com alguém de condição social inferior e indesejada¹⁰⁰. De acordo com Nazzari,

*(...) o dote foi uma instituição que os portugueses colonizadores do Brasil no século XVI, trouxeram com eles, juntamente com o cristianismo e outros implementos culturais europeus. De acordo com a lei e os costumes culturais portugueses, conceder um dote a uma filha constituía dever dos pais, análogo ao dever de alimentar e cuidar do filhos, e só limitado pela amplitude dos recursos de que dispusessem (...)*¹⁰¹

Foi a partir do século XVI que o dote passou a ser uma exigência para o ingresso na vida religiosa,¹⁰² viabilizando a existência das casas de reclusão. Este passou a ser a garantia de sobrevivência para as religiosas, caracterizando-se, portanto, como um importante elemento para a manutenção e existência da instituição. Com o tempo, esta contribuição transformou-se no principal critério para selecionar as recolhidas, excluindo assim aquelas sem posses e com “*sangue impuro*”, regra que sempre teve suas exceções. Tal procedimento estabelecia as distinções de classe e raça, demandadas pelas famílias. Ademais, a demanda para ingressar nessas casas de reclusão se dava também pelo prestígio conferido a quem as freqüentava. Como ressalta Algranti, “*pertencer a esta ou aquela comunidade, conforme a*

¹⁰⁰ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento...**, op. cit., p. 23.

¹⁰¹ NAZZARI, Muriel. **O desaparecimento do dote: Mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900**. São Paulo: Cia das Letras, 2001, p. 15.

¹⁰² ALGRANTI, Leila M. **Honradas e devotas ...** op. cit., p. 183.

*posição que a casa assumia na hierarquia das instituições locais, trazia maior ou menor prestígio para as famílias”.*¹⁰³

Pela pesquisa realizada não foi possível estabelecer um valor exato para o pagamento do dote. Verificamos, no início de existência da casa, quando ainda era um recolhimento, diversos valores que foram identificados na documentação como dotes, que significavam tanto o dinheiro à vista como em parcelas, propriedades, animais ou escravos.¹⁰⁴ Encontramos dotes com valores que iam de 100\$000 réis a 550\$000 réis. Percebemos ainda que durante o período em que a instituição estava sendo erguida, ocorreram doações generosas de pais que queriam viabilizar com a maior rapidez possível o término da obra.

Nos primórdios da existência do recolhimento¹⁰⁵, algumas recolhidas que não puderam pagar o dote em dinheiro, efetivaram-no com doações de fazendas ou escravos. Foi o caso de Inês Zuzarte da Graça, que entrou com uma fazenda de fumo e mandioca que valia cerca de 800\$000 réis. Já o pai de Beatriz de Jesus doou uma fazenda e 17 escravos para ela e suas duas irmãs, Antônia Maria e Theresa de Jesus, ingressassem no recolhimento. Para se ter uma visão mais aproximada do que representavam tais valores e bens, à época, parece oportuno lembrar que um escravo, “*peça*” valorizada no mercado e referência para calcular os valores praticados nas transações comerciais, custava em média 100\$000 réis, sendo que as diferenças de preço estavam subordinadas à idade, sexo e etnia do cativo¹⁰⁶.

Não obstante o critério de dotação para o ingresso, de modo a conferir à comunidade uma homogeneidade de classe, algumas religiosas foram recebidas sem serem dotadas.¹⁰⁷ Uma delas, foi a pedido do conde das Galveas; outras três moças, por esmola concedida pelo

¹⁰³ Idem, Ibidem.

¹⁰⁴ Relação dos mosteiros de religiosas da Capitania da Bahia redigida pelo arcebispo Manuel de Santa Ignez. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6555, 30/06/1764.

¹⁰⁵ Lista de todas as educandas e recolhidas do Convento do S. C. de Jesus da Soledade. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 4, Documento 500, 27/03/1753.

¹⁰⁶ VILHENA, Luís dos Santos, op. cit., p. 53.

¹⁰⁷ Lista de todas as educandas e recolhidas do Convento do S. C. de Jesus da Soledade. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 4, Documento 500, 27/03/1753.

padre Malagrida. Ignês de São Miguel foi recebida com um dote de apenas 200\$000 réis e uma escrava porque tocava órgão e se comprometera a ensinar tal instrumento para as demais reclusas. Outro caso foi o de um pai que possuía cinco filhas reclusas, que hipotecou uma fazenda de canas para poder entrar com um dote de 4:000\$000 réis pelas cinco. Também a referida serva, Ignez Pereira, que exercia o papel de irmã doméstica, fez a doação de 6 escravos que possuía, comprometendo-se, bem como seu marido ermitão, a prestar serviços à instituição enquanto estivessem vivos, de modo a cobrir o pagamento das anuidades.

Com a elaboração do estatuto¹⁰⁸, em 1752, quando a instituição passou a ser convento, a questão do dote ficou melhor regulamentada. A regra estabelecia que seria cobrada a cômgrua vitalícia ao invés do dote, a ser paga no ato de ingresso à casa. Tratava-se de uma contribuição anual com valor estipulado em cem mil réis, também chamado renda vitalícia¹⁰⁹, em que a família da reclusa deveria pagar por todo período de sua permanência no convento. Exigia-se até mesmo que, no caso de morte da recolhida, se pagasse a devida anuidade depois de um ano do falecimento para arcar com as despesas do funeral. A prática da renda vitalícia não anulava, porém, a possibilidade de se receber donativos na entrada do convento, que se tornaram facultativos.

O estatuto também estabelecia que a casa de reclusão deveria cobrar propina de cem mil réis, cada vez que uma enclausurada professasse. Essa cobrança era bastante rígida, sendo exigida até a presença de fiador, como bem explicitado no seguinte trecho do Estatuto do Convento:

(...) Afim de evitarmos inquietações e demandas ao convento, ordenamos que mais nesta parte se não aceite noviça a profissão sem segurar nas

¹⁰⁸ Estatuto do Convento. In: Catálogo dos Ingressos e profissões da noviças do Convento do S. C. de Jesus da Soledade. Biblioteca Nacional/Seção de Manuscritos, 22,2,37; s./d.

¹⁰⁹ Lista de todas a educandas e recolhidas do Convento do S.C. de Jesus da Soledade. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 4, Documento500, 27/03/1753.

escrituras e preparação dos ditos cem mil réis vitalícios e anuais, não só na forma acima referida mas ainda por meio de fiadores sãos e abonados, que assinarão as ditas escrituras com os principais pagadores e como tais se obrigarão a satisfazer a mencionada quantia não a rendendo livre por qualquer incidente às casa (...) ¹¹⁰

Esse rigor em relação aos valores estabelecidos expressa-se em carta redigida pelo arcebispo¹¹¹, logo depois das primeiras profissões da Soledade que ocorreram entre os dias 19 e 26 de março de 1753. Aquele afirma que três reclusas não professaram, “por não haverem ainda entregue os dotes que prometerão quando como recolhidas”¹¹². Assim, conforme os registros, essas recolhidas somente professaram um ano depois, quando provavelmente pagaram ou renegociaram o valor do dote. Nessa prática, a evidência da importância do dote para assegurar a manutenção e o funcionamento da instituição, custeando as despesas quanto às necessidades diárias das recolhidas relativas à alimentação, medicamento e formação escolar. Mas, fundamentalmente, como a principal barreira para impedir a entrada daquelas jovens que pretendiam ingressar, mas não tinham condições financeiras para tal, nem mesmo linhagem familiar que justificasse estar junto das filhas das classes proprietárias.

Segundo a prescrição de Diogo Corte Leal ao arcebispo da Bahia¹¹³, as religiosas do convento da Soledade não poderiam possuir bens e nem receber herança, depois que professassem. Este ofício foi bastante preciso, ao determinar que tal prática não poderia ser efetivada nos quatro conventos da cidade, a não ser que houvesse dispensa do rei, que permitia furtar-se à proibição estipulada pela lei do Reino. Tal dispositivo legal estabelecia a

¹¹⁰ Estatuto do Convento. In: Catálogo dos Ingressos e profissões das noviças do Convento do S. C. de Jesus da Soledade. Biblioteca Nacional/Seção de Manuscritos, 22,2,37; s./d.

¹¹¹ Lista de todas as educandas e recolhidas do Convento do S.C. de Jesus da Soledade. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 4, Documento 500, 27/03/1753.

¹¹² Relação dos mosteiros de religiosas da Capitania da Bahia redigida pelo arcebispo Manuel de Santa Ignez. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6555, 30/06/1764.

¹¹³ Ofício de Diogo de Mendonça ao arcebispo da Bahia sobre a herança de bens no Convento da Soledade. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 12, Documento 2189, 25/03/1756.

impossibilidade de a recolhida possuir bens e herança depois de professar os votos, de modo a evitar que a comunidade se transformasse em uma casa de religiosas com diferente situação financeira e patrimonial. Isso não era desejado em razão dos desmandos e indisciplina que esse poder econômico diferenciado provocaria. Para evitar tal perigo é que o direito de herança desaparecia ao se adotar o estado de religião, a não ser que o Rei dispensasse tal exigência.

Outra proibição feita pelo arcebispo foi a do pagamento de tenças para as religiosas. Esta contribuição era composta por uma renda periódica que a reclusa poderia receber de sua família, para seu uso pessoal. Por esta proibição, determinava-se que o convento deveria arcar com todos os gastos das reclusas, para que não houvesse necessidade de gastos particulares e assim estabelecer um padrão comum de conduta na comunidade, sem diferenciações internas que o maior poder financeiro de algumas recolhidas poderia instaurar. O prelado, cioso em assegurar o cumprimento de tal determinação, estabeleceu punição às transgressoras, a ser aplicada *“com penas de grau que por nenhum modo se consinta que as religiosas ocupadas nos empregos do convento façam despesa alguma por conta de seus pais ou dos seus parentes”*.¹¹⁴

O levantamento do patrimônio dos quatro conventos de Salvador, realizado em 1764, em cumprimento às determinações do então arcebispo Manuel de Santa Inês,¹¹⁵ revelou que aqueles eram mantidos anualmente pelas cômguas; ou seja, rendas vitalícias que continuavam estabelecidas em 100\$000 réis anuais, pagos por cada uma das reclusas, recolhidas e educandas,¹¹⁶ conforme assinalado no quadro a seguir:

¹¹⁴ Carta ao Secretário de estado sobre o número de 50 religiosas para o Convento do S. C. de Jesus da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos, 22, 2, 37; s./d.

¹¹⁵ Relação dos mosteiros de religiosas da Capitania da Bahia redigida pelo arcebispo Manuel de Santa Inez. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6555, 30/06/1764.

¹¹⁶ Idem, Ibidem.

Patrimônio, renda e população dos Conventos Femininos de Salvador (1764)				
	CONVENTO DA SOLEDADE	CONVENTO DAS MERCÊS	CONVENTO DA LAPA	CONVENTO DO DESTERRO
CÔNGRUAS VITALÍCIAS	100\$000 réis anuais de cada reclusa	100\$000 réis anuais de cada reclusa	100\$000 réis anuais de cada reclusa	100\$000 réis anuais de cada reclusa
POPULAÇÃO	<ul style="list-style-type: none"> • 40 religiosas do véu preto • 1 do véu branco • 4 recolhidas • 11 educandas • 35 servas 	<ul style="list-style-type: none"> • 50 religiosas do véu preto. • 16 servas da comunidade. • 26 servas particulares. • 6 educandas. 	<ul style="list-style-type: none"> • 29 religiosas do véu preto. • 12 servas da comunidade. 	<ul style="list-style-type: none"> • 94 religiosas do véu preto. • 1 religiosa do véu branco. • 23 recolhidas. • 2 educandas. • 26 servas da comunidade. • 184 servas particulares.
POPULAÇÃO TOTAL	91 reclusas	98 reclusas	41 reclusas	330 reclusas
PATRIMÔNIO	<ul style="list-style-type: none"> • 14 moradas de casas com rendimento anual de 637\$960 réis. • 5 fazendas de gado vacum com rendimento anual de 500\$000 réis. • 1 fazenda de lavoura de mandioca e legumes com rendimento anual de 400\$000 réis. • algumas braças de terras com rendimento anual de 86\$160 réis. • 10:95\$220 réis com rendimento anual de 5%. 	<ul style="list-style-type: none"> • 40 moradas de casas com rendimento anual de 1:061\$310 réis. • 18:469\$310 réis com rendimento anual de 5%. 	<ul style="list-style-type: none"> • 3 pequenas moradas térreas com rendimento anual de 30\$800 réis. • 2 sobrados com rendimento anual de 100\$000 réis. 	<ul style="list-style-type: none"> • 75 moradas de casas com rendimento anual de 1:342\$630 réis. • 127:819\$407 réis que com rendimento anual de 5%. • 6:200\$000 sem rendimento. • 22 braças e meia de terra que com rendimento anual de 2\$ 250 réis.
DÉBITO	7:100\$000 réis	4:148\$000 réis	11:050\$447 réis	Não havia débito.

FONTE: Relação dos Mosteiros de Religiosas da Capitania da Bahia. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6555, 30/07/1764.

Notamos, assim, que dentre as quatro instituições femininas de reclusão apenas o Convento do Desterro não tinha débitos. Era a casa a mais rica do conjunto, sendo o local preferido pelas famílias mais ricas e influentes de Salvador e Recôncavo¹¹⁷ para encaminhar suas filhas. Não por acaso, ela possuía a maior população e o maior espaço construído. Segundo os registros consultados, seu rendimento seria ainda maior “*se não tivesse perdido pela falência de 51 devedores, que tinham em suas mãos à juro a quantia de 33:436\$077 réis*”¹¹⁸. De acordo com tal documento, o baixo saldo do Convento das Mercês justificava-se pelas rendas vitalícias que tinham deixado de receber, perfazendo o total de 3:400\$000 réis, devido ao falecimento dos pais de algumas reclusas¹¹⁹. Já o da Lapa encontrava-se com o maior débito em relação aos outros três conventos, justificado pela reforma da Igreja, Coro e Sacristia, que ficou orçada em 3:400\$000 e pelo fato de “*não ter outro patrimônio mais que 3 pequenas moradas de casas*”¹²⁰.

O Convento da Soledade, em 1764, foi objeto de uma reforma “*por não haverem prédios suficientes*”¹²¹, uma vez que não obstante o grande número de recolhidas, possuía, à época, apenas 8 celas. Eram realmente instalações insuficientes para abrigar uma população formada por 39 religiosas de véu preto, 1 de véu branco, 4 recolhidas, 11 educandas e 35 servas da comunidade. Até a referida reforma, contornava-se a carência de instalações recorrendo-se a uma construção provisória, providenciada por conta de cada reclusa, quando ingressava no convento. Compreendia uma espécie de cubículo, chamado de “*oficina*”, que servia de dormitório. Na verdade, a edificação destas pequenas moradas também foi recorrente nos conventos da Lapa e das Mercês, quando desprovidas de número suficiente de celas¹²².

¹¹⁷ SOEIRO, Susan. **The Social and Economic ...** p. 209-232, passim.

¹¹⁸ Relação dos mosteiros de religiosas da Capitania da Bahia redigida pelo arcebispo Manuel de Santa Ignez. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6555, 30/06/1764.

¹¹⁹ Idem, Ibidem.

¹²⁰ Idem, Ibidem.

¹²¹ Idem, Ibidem.

¹²² Idem, Ibidem.

A reforma viabilizou a construção de um dormitório para abrigar as educandas, atendendo à determinação do arcebispo de que elas mesmo “*morando na mesma casa, vivam em lugar separado das virgens religiosas.*”¹²³ Também foram edificados um claustro, “*com celas necessárias ao abrigo de todas as professoras de véu negro*”¹²⁴ e uma casa com salas para a formação das educandas.

A realização da reforma na estrutura física do convento atendia principalmente, mas não exclusivamente, às determinações das autoridades eclesiásticas ciosas em separar os espaços destinados às educandas e às religiosas, mantendo, porém, o princípio do enclausuramento para todas. Separar, delimitar, esquadrihar os recintos das recolhidas ou religiosas fazia parte da ação disciplinar, baseada na vigilância e controle sobre aquelas. Nessa divisão, as educandas eram instaladas nos dormitórios, dormindo todas em um mesmo espaço e as religiosas em “*celas*”, que as isolavam das demais, sendo todas permanentemente vigiadas e fiscalizadas. Na política de controle dos corpos e das mentes praticada na clausura, investimento operado a partir de uma concepção analítica do espaço e do tempo, que eram minuciosamente divididos e ocupados com diferentes tarefas. Trata-se de política centrada na normalização de condutas que exigia um dia a dia “*protegido pela monotonia disciplinar,*”¹²⁵ de modo a evitar “*comunicações perigosas*”¹²⁶, impróprias ao estado de religião à condição de reclusão.

Não obstante tais esforços, as educandas e recolhidas buscavam contato com o mundo exterior ao claustro mediante diferentes estratégias e artifícios, bem como comunicavam-se entre si, com as servas e com as religiosas além dos limites permitidos, o que não era bem visto pelas autoridades eclesiásticas nem pela direção do convento.

¹²³ Breve memória da fundação do Convento do Santíssimo Coração de Jesus da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos, 22, 2, 37, s/d.

¹²⁴ Relação dos mosteiros de religiosas da Capitania da Bahia redigida pelo arcebispo Manuel de Santa Ignez. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6555, 30/06/1764.

¹²⁵ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: Nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1984, p.123.

¹²⁶ Idem, *Ibidem*.

As celas, distribuídas em um comprido corredor, tinham a função de manter cada religiosa isolada uma da outra e em seu respectivo lugar, de modo a facilitar o sistema de controle e vigilância que era operado não apenas pelas madres superiores, mas pelas demais religiosas, que se auto-vigiavam e vigiavam uma às outras. Trata-se de um esquema disciplinar que funciona em rede, com a finalidade de “*controlar a circulação*”¹²⁷ e de produzir “*uma maior economia do tempo e dos gestos*”¹²⁸ na produção da conduta normalizada. A separação das religiosas em ambientes individualizados remete-nos à concepção analítica do espaço postulada por Foucault, parte integrante do poder disciplinar. Aquela, juntamente com a vigilância e punição, integravam o funcionamento do poder disciplinar de modo a produzir a normalização de condutas dentro do claustro. Segundo o referido autor,

*(...) As disciplinas, organizando as celas, e os lugares e as fileiras, criam espaços complexos: ao mesmo tempo arquiteturais, funcionais e hierárquicos. São espaços que realizam a fixação e permitem a circulação; recortam segmentos individuais e estabelecem ligações operatórias; marcam lugares e indicam valores; garantem a obediência dos indivíduos, mas também uma maior economia do tempo e dos gestos (...)*¹²⁹

A realização de tal reforma tinha em vista sobretudo efetivar a normalização, baseada na vigilância e controle das reclusas, em sua disciplinarização segundo um padrão normativo, que para bem funcionar demandava a reorganização do espaço claustral. Embora onerosa, pois orçada em 26:88\$769 réis, o que resultou em uma dívida de 7:100\$000, tal reforma foi justificada pelo arcebispo como necessária e indispensável ao bom funcionamento da

¹²⁷ Idem, Ibidem.

¹²⁸ Idem, Ibidem.

¹²⁹ Idem, Ibidem, p.126.

instituição. Afirmou ainda que o débito deveria ser quitado o quanto antes com os lucros provenientes das propriedades, “*no qual os juros iam se satisfazendo de algumas esmolas*”¹³⁰.

Além do patrimônio ou rendas vitalícias para o sustento da instituição, as religiosas desenvolviam diversas atividades artesanais. Essas compreendiam a fabricação de diversos tipos de doces, além da confecção de flores artificiais, de bordados, rendas e adereços para vestidos. Nas dependências do convento havia um criatório de aves, como papagaios e outros pássaros coloridos, cujas penas e plumagens eram matéria prima para a produção de ramos de flores e guirlandas para enfeitar vestidos, produtos que eram comercializados. Se essas eram atividades que exigiam das religiosas habilidades manuais e culinárias, a de gerenciamento dos recursos financeiros e do patrimônio do convento exigiam conhecimento de administração, contabilidade e matemática financeira e comercial. Mesmo aquelas demandavam também algum conhecimento matemático e prática comercial para calcular a relação entre a matéria prima, os custos com a produção, para daí estipularem os preços de venda. Como se tratava de uma atividade interna específica, raramente houve a interferência da arquidiocese nesse ramo de produção do convento. Como bem ressalta um cronista da época,

*(...) Aqui trabalha-se com toda perfeição em diversas galanterias de penas das lindas aves do país, como sejam penachos ou espanadores: ramos para jarros; festões para altares, guarnições de muito gosto e valor para vestidos de mulheres, tudo na maior delicadeza e primor. Bordam de agulha, cozem, fazem doces e outras muitas iguarias, perfeitamente (...)*¹³¹

¹³⁰ Relação dos mosteiros de religiosas da Capitania da Bahia redigida pelo arcebispo Manuel de Santa Ignez. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6555, 30/06/1764.

¹³¹ Anais do Convento do Santíssimo Coração de Jesus da Soledade. Encontrado nos arquivos do Atual Colégio da Soledade- Salvador, Bahia, s./d.

Subordinadas às autoridades eclesiásticas, as recolhidas viviam tanto sob direção e controle da regente e da procuradora, da porteira, bem como, do procurador do recolhimento.¹³² Leila Algranti, que estudou os recolhimentos e conventos do Sudeste, assinala que, na prática, não ocorria um controle sistemático, uma vez que, “*as longas vacâncias dos bispado e prelazias, além das poucas visitas diocesanas e a extensão das dioceses, deixavam muitas vezes as instituições sujeitas ao ordinário e à mercê de si mesmas*”.¹³³ O que nos leva a crer que, também, no convento da Soledade existia uma relativa margem de autonomia por parte das enclausuradas, no que diz respeito à gerência financeira, pois a situação das dioceses na colônia tinha como traço comum o período das longas vacâncias dos bispados e prelazias, a rarefação de visitas em razão da extensão das dioceses, da precariedade das estradas e das dificuldades de comunicação¹³⁴.

Embora sob constante ameaça das visitas, o cotidiano da instituição transcorria segundo a regra das ursulinas e sob ritmo da própria comunidade religiosa, isto é, segundo seus saberes, propósitos e necessidades. Estas geriam o seu funcionamento, administravam o dia-a-dia do convento, bem como seu patrimônio, formado por dotes, esmolas dos benfeitores, os rendimentos de aluguéis das propriedades. Como já assinalado, tal atuação não se dava com liberdade plena, pois esse exercício era controlado por representantes masculinos do poder temporal, como o arcebispo, o procurador, os confessores e párocos, haja vista que a contabilidade da casa deveria ser examinada por representantes da justiça eclesiástica, por uma junta formada pelo vigário geral do bispado, pelo promotor do juízo eclesiástico e pelo escrivão da Câmara Eclesiástica.¹³⁵

Nesse sentido, entre os débitos e créditos, havia uma cuidadosa escrituração dos gastos e das rendas, bem como da relação entre o número de religiosas e os valores arrecadados,

¹³² SILVA, Maria Beatriz N., **Donas e plebéias...** op. cit., p. 111.

¹³³ ALGRANTI, Leila M., **Honradas e devotas ...** op. cit., p. 215.

¹³⁴ AZZI, Riolando, **A sé primacial de Salvador ...** op. cit, 190.

¹³⁵ Idem, *Ibidem*.

meticulosamente registrados em livros próprios, dia após dia, pelas religiosas da casa, destinadas a tal função. Nesse fazer rotineiro, um modo peculiarmente feminino de administração e gerência financeira era criado e exercitado na instituição, que era objeto de controle e fiscalização das autoridades eclesiásticas. Estas solicitavam e consultavam seus livros e registros, conferiam cada entrada e saída de verba, pois, afinal, esta era uma das formas de exercitar seu poder, dentre várias outras. Embora independente, administrativa e financeiramente, o convento estava subordinado à hierarquia institucional da Igreja Católica e, nessa posição, deveria submeter-se ao seu poder. Esse é claro, estava centrado nas autoridades e cargos do sexo masculino. Era um poder masculino, pois sobretudo na Igreja Católica as hierarquizações de gênero estavam estabelecidas, uma vez que se conferia maior importância ao masculino em relação ao feminino e as relações entre homens e mulheres, eram vinculadas por profundas assimetrias.

CAPÍTULO 2- O COTIDIANO NO CLAUSTRO: ESPAÇO DE DISCIPLINARIZAÇÃO, NORMALIZAÇÃO, SOCIABILIDADE, RESISTÊNCIA E PODER

2.1 Sob o poder disciplinar: vigilância, controle e normalização das condutas

Depois dos vários embates derivados das disputas internas e externas pelo controle da comunidade religiosa da Soledade, finalmente esta foi reconhecida como convento, em 1752. Nessa ocasião, 39 recolhidas professaram os votos, “*tomando estado*”, sendo que, deste conjunto de religiosas professoras, 16 delas foram as primeiras a ingressar como reclusas no ainda recolhimento, em 1739. Na correlação de forças entre as recolhidas, o jesuíta Malagrida, a comunidade dos Irmãos da Soledade e o arcebispo da Bahia, D. José Botelho de Mattos, prevaleceu finalmente a subordinação do convento à Regra das Ursulinas, decisão que atendia às expectativas e interesses daquelas e do referido jesuíta.

Na aprovação do Estatuto do Convento da Soledade, efetivada em 1753, explicitava-se a finalidade da instituição religiosa, a de preparação de jovens para o estado de religião. Estas ali ingressavam como recolhidas e, depois de se prepararem espiritualmente, professavam os votos, tornando-se irmãs de caridade. Como bem explicitado no referido estatuto, a finalidade principal da instituição era a de:

(...) Abrigar mulheres que quisessem dedicar-se a Deus debaixo da Regra das Ursulinas, e da devida clausura e disciplina de regular observância, para que possam exercitar-se neste piedoso instituto colhendo aqui as flores da pureza e frutos da honestidade, unidas com os vínculos da mais fervorosa e sincera caridade para assim estabelecer a vida que a sua venerável

*fundadora plantou em Itália, França e mais partes do Orbe Cristão, trazendo sobre o peito uma lâmina do Santíssimo Coração de Jesus (...)*¹³⁶

Além da preparação para o estado de religião, a autorização papal para a criação do convento determinava ainda que tal instituição se incumbisse de proporcionar a formação escolar para as recolhidas que ali ingressassem na condição de educandas. Formação, essa, centrada em prepará-las para “*melhor compreender a doutrina cristã*”¹³⁷, tendo em vista a outra possibilidade de estado para as educandas, a do matrimônio. Prepará-las, portanto, para serem boas mães de família, isto é, mães cristãs, conhecedoras da doutrina, zelosas guardiãs e transmissoras da moral e das tradições cristãs e católicas. Assim, conforme determinava o estatuto:

*(...) E por ser a mesma casa um colégio de distintas classes, nelas ensinam a quaisquer meninas primeiramente a doutrina cristã e outros saudáveis documentos, por isso, devem aprender todo o gênero de artes honestas e mais convenientes ao sexo para que possam melhor compreender a doutrina cristã (...)*¹³⁸

Não obstante os dois diferentes direcionamentos pensados para as meninas e jovens que ali ingressassem, a preocupação comum era a de que compartilhassem de um ambiente de orações, devoções, recolhimento e isolamento do mundo profano. Tal propósito foi perseguido, cotidianamente, mediante um aparato normativo e disciplinar que respondia pela

¹³⁶ Estatuto do Convento da Soledade, parágrafo I. In: Livro de Ingresso e de profissões das Noviças do Convento da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ /Seção de Manuscritos, 22, 2, 37; s./d.

¹³⁷ Idem, Ibidem

¹³⁸ Idem, Ibidem.

vigilância e controle das recolhidas e educandas de modo a produzir a normalização das condutas de acordo com o definido pelo estatuto.

Isso significava, no que concernia às recolhidas e irmãs professoras, a completa renúncia de si para viver para a religião. Tal dedicação exclusiva à vida religiosa era conduta construída cotidianamente no interior da vida claustral, graças à prática das virtudes cristãs, que requeriam a renúncia aos prazeres profanos, ao luxo, à ostentação, aos bens materiais, ao contato com o mundo de “*fora*”. Devotar-se à causa religiosa incluía sobretudo o auto-controle, de modo a controlar seus corpos, corações e mentes, disciplina requerida para efetivar a desejada renúncia.

Recolhimento, meditação, leitura de livros pios, sacrifícios e orações compunham algumas das atividades diárias destinadas a criar esse estado de devotamento, próprio do estado de religião. Significativamente, os artigos do referido estatuto estabeleciam as obrigações diárias das professoras de modo a forjar e formar vocações, a produzir a conduta esperada. Dentre aquelas atividades, uma das mais ressaltadas era a do culto divino. A esse respeito, o estatuto determinava que:

*(...) O culto divino deve ser propagado em todo o mundo nos mosteiros e outros lugares religiosos do devoto sexo feminino, para que neles as prudentes virgens, movidas pelo zelo e caridade possam atender não só sua própria salvação mais também a alheia (...)*¹³⁹

Observa-se, no propósito de propagação do culto divino, o esforço de disseminação da fé cristã e católica, objetivo caro ao projeto tridentino em seu movimento de reação à reforma protestante e correspondente expansão de sua doutrina e de adeptos. Daí a determinação para

¹³⁹ Idem, Ibidem.

aquelas mulheres e jovens que professaram o estado de religião de que tivessem uma conduta voltada não apenas para sua “*própria salvação*” mas também a “*alheia*”.

No caso das recolhidas na condição de educandas, a mesma preocupação com uma rígida formação religiosa e moral que lhes fortalecesse o caráter- já que consideradas dele desprovidas, em razão de sua presumida, porém, naturalizada, “*inferioridade estrutural*”¹⁴⁰, de modo a também propagarem a fé cristã no exercício de sua função de mães cristãs. Como tais, eram consideradas de grande importância na propagação do catolicismo e no processo de colonização portuguesa na América. Afinal, definidas como “*o receptáculo das tradições culturais e das virtudes morais*”¹⁴¹ que se desejava fossem transmitidas aos filhos e aos colonos, elas atuaram disseminando a fé cristã e contribuindo assim para a formação de “*súditos fiéis e de bons cristãos*”¹⁴². Como bem atenta Mary Del Priore, o papel desempenhado pelas mulheres na conquista e colonização portuguesa na América e na difusão do catolicismo foi indispensável à Igreja e ao Estado pois,

(...) confinada à casa, delimitada pela privacidade doméstica, a mulher no papel de santa mãezinha, poderia fazer todo o trabalho de base para o estabelecimento do edifício familiar, para a reprodução dos ideais tridentinos e para a procriação de brasileirinhos (...) ¹⁴³

A preparação das educandas nos conventos e recolhimentos femininos coloniais era vista tanto pela coroa portuguesa como pelas famílias como uma das garantias para a atuação futura como “*boas mães cristãs*”, como preparação para o papel de receptáculo das

¹⁴⁰ DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente -1300- 1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 313.

¹⁴¹ ALGRANTI, Leila M. **Honradas e devotas ...** op. Cit., p. 59.

¹⁴² Idem, Ibidem.

¹⁴³ DEL PRIORE, Mary. **Ao Sul do corpo: Condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: José Olímpio; Brasília: Edunb, 1993, p. 44.

tradições culturais e das virtudes morais e cristãs. Trata-se da preparação que incluía a reclusão naquelas instituições, uma espécie de “*estágio preparatório*”, baseado no isolamento dos perigos do mundo profano, na aquisição de uma sólida formação religiosa e moral, na construção de uma conduta virtuosa, isto é, recatada, submissa e devotada aos outros. Tais procedimentos envolviam não apenas as educandas, mas, sobretudo as recolhidas e irmãs professoras de modo a assegurar o devotamento à causa religiosa, a renúncia de si para viver para os outros, reduzindo sua existência a uma vida dedicada aos outros, isto é, a Deus à religião católica ou à família.

A prática do confinamento nos conventos e recolhimentos femininos coloniais, bem como em instituições congêneres de outros países, fundamentava-se no princípio de que apenas o isolamento tornaria possível o distanciamento das coisas terrestres, condição incontornável para o engendramento do devotamento à causa religiosa, bem como para o fortalecimento do considerado frágil caráter feminino. Tanto o devotamento ao outro, como o fortalecimento do caráter eram condições necessárias a qualquer um dos estados, de religião ou de matrimônio.

Formar e forjar vocações religiosas demandava distanciar-se do mundo profano e dos perigos e tentações que ele acenava para dedicar-se inteiramente ao mundo espiritual, entregar-se à Cristo e despojar-se de si para viver para a religião. Tal concepção de isolamento ainda permaneceu presidindo a criação dos primeiros colégios religiosos, femininos e masculinos, que funcionavam sob o regime de internato. Criados desde o século XVIII na Europa e XIX no Brasil, esses educavam crianças e jovens, de ambos os sexos, e igualmente atendiam a uma preocupação “*de isolar a juventude do mundo sujo dos adultos para mantê-los na inocência primitiva, a um desejo de treiná-la para melhor resistir às tentações dos adultos*”¹⁴⁴.

¹⁴⁴ ARIES, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981. p. 231.

No caso das meninas e jovens encaminhadas aos conventos e recolhimentos coloniais, independente da condição- recolhidas e educandas, tal preocupação com o isolamento e com uma formação religiosa e moral capaz de melhor “*treiná-las para melhor resistir às tentações dos adultos*” explicita-se nos regulamentos e estatutos que regulavam aquelas instituições.¹⁴⁵ Resistir às tentações, significava principalmente resistir às tentações da carne, aos desejos do corpo, aos apelos do sexo e da sexualidade, materialidade e sentimentos associados ao pecado, na significação conferida pelo saber religioso. Assim, se pela prática das virtudes construía-se o devotamento, o estado de religião esperado, pela prática da castidade, no caso das meninas e jovens solteiras ou da fidelidade, no caso das mulheres casadas, construía-se mulheres honradas e devotas, conduta buscada pelas famílias e pela Igreja para o estado de matrimônio.

Nessa lógica e com tais propósitos enquadrava-se o Convento da Soledade, bem como as demais instituições religiosas de reclusão feminina da Bahia e da Colônia. Aquele compreendia um espaço de formação religiosa e escolar sintonizado com a concepção de que as mulheres deveriam estar resguardadas dos perigos do mundo profano, sendo protegidas destes pela vida reclusa para que sua honra fosse preservada. Segundo Algranti,

(...) A honra da mulher era antes de mais nada algo sobre o qual se empenham todos os homens e também as instituições por eles representada: a Igreja e o Estado. A honra feminina figurava-se então como um bem pessoal de cada mulher como uma propriedade da família, porque poderia

¹⁴⁵ No caso dos recolhimentos do Sudeste, ver o referido estudo de Leila Algranti, bem como o de MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. **O enclausuramento dos recolhimentos.** In: MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. **Um toque de gênero: História e educação em Minas Gerais (1835-1892).** Brasília: Edunb; Finatec, 2003, p. 157-177. No caso de estudos de conventos de Salvador temos os estudos de SOERO, Susan, **A baroque nunnery: The economic and social role of a Colonial Convent Santa Clara do Desterro, Salvador, Bahia (1677-1800)** .Michigan, University Microfilm, Ann Arbor, 1974, e o estudo de ¹⁴⁵ PASSOS, Elizete Silva. **A Educação das virgens: Um estudo do cotidiano do Colégio Nossa Senhora das Mercês.** Rio de Janeiro: Editora Universitária Santa Úrsula, 1995.

atingi-la, e também um bem público, porque estava em jogo a preservação dos bons costumes exigida pelo código moral.(...)¹⁴⁶

Ao mesmo tempo “*bem pessoal*” e “*propriedade de família*”, a honra feminina tornava-se, assim, objeto de um tríplice controle: de cada mulher, da família e de todos os homens, representados pela Igreja e pelo Estado. “*Proteger*” a honra feminina era ação exercida no sentido muito mais de controlar e menos de defender, apesar e por conta de sua suposta inferioridade física e moral. E isso porque o termo honra feminina configurava-se, “*no imaginário da época, como algo explicitamente vinculado à sexualidade da mulher, isto é, ao controle que ela desenvolvia sobre os impulsos e desejos do próprio corpo*”.¹⁴⁷ Controlá-la, uma vez que a desonra não traria implicações morais somente para a mulher, mas principalmente para sua família. Para a solteira, a honra expressaria castidade, para a casada, ela se relacionaria à fidelidade ao marido, vinculada às prescrições sexuais impostas à esposa pelo matrimônio, ou seja, ao relacionamento heterossexual, monogâmico e com vistas à reprodução.

A honra e a virtude apareceram, assim, como termos equivalentes, no que concernia ao comportamento das mulheres em relação a sua conduta sexual.¹⁴⁸ A mulher desonrada era aquela tida como transgressora, que praticara ações proibidas no âmbito privado, mas com sérias implicações no público. Nesse sentido, a opinião da sociedade funcionava como termômetro e controle da sexualidade feminina, ressemantizada na imagem da honra: a mulher virtuosa seria aquela capaz de controlar seus desejos e paixões, exercendo grande domínio sobre seu corpo, e fazendo uso da sexualidade apenas com a finalidade da procriação e depois de estar legalmente casada.

¹⁴⁶ ALGRANTI, Leila. **Honradas e devotas ...** op, cit, p.113.

¹⁴⁷ Idem, Ibidem, p. 110.

¹⁴⁸ Idem, Ibidem, p. 51.

Preservar a honra feminina e preparar as meninas e jovens recolhidas para ter esse domínio, esse “*controle sobre as pulsões*”¹⁴⁹, foram propósitos da ação pedagógica desenvolvida no Convento da Soledade. Buscava-se a partir da prática das denominadas “*Três Regras*” assegurar a normalização das condutas femininas. Fosse a preparação para o casamento ou para o estado de religião, as reclusas deveriam obedecer à Regra de Santa Ângela de Bréscia, criadora da ordem das Ursulinas, às regras das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e ao próprio estatuto, elaborado quando a instituição passou a ser convento e sob os valores, princípios e objetivos das primeiras regras.

A Regra das Ursulinas foi criada por Ângela de Merici, que nasceu em 1474 na cidade de Dezenzano, na Itália. Tornando-se mais tarde uma religiosa, fundou, em 1535, em Bréscia, já com sessenta anos de idade, a Companhia de Santa Úrsula por ser devota desta santa. Essa ordem fora fundada inicialmente com 28 seguidoras e se expandiu tão rapidamente que no ano mesmo de sua fundação já contava com 80 participantes. Consoante ao pensamento cristão e tridentino da época de sua criação, de combate às heresias e expansão da fé católica, “*a Companhia tinha como objetivos lutar contra as heresias e o espírito pagão, pela expansão do reino de Cristo, pela prática da caridade e pela educação do sexo feminino*”.¹⁵⁰

Tanto a Regra de Santa Úrsula como o estatuto do convento prescreviam sobre o comportamento cotidiano das recolhidas, que envolvia tanto as obrigações diárias e pessoais, como o modo de se vestir, relacionar-se com as companheiras, praticar as devoções, alimentar-se, recolher-se, levantar-se, fazer as leituras permitidas, etc. Buscava-se, enfim, uma homogeneização de condutas. Assim, por exemplo, o modo de se vestir era definido pelo estatuto nos seguintes termos:

¹⁴⁹ ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, Volume II, p. 225.

¹⁵⁰ PASSOS, Elizete Silva. . **A Educação das virgens: Um estudo do cotidiano do Colégio Nossa Senhora das Mercês**. Rio de Janeiro: Editora Universitária Santa Úrsula, 1995, p. 66.

(...) Os hábitos, como tudo o mais serão comuns, como ordena a Santa Regra e serão como esta manda: em tudo uniformes assim na cor, como na qualidade e a roupa branca será toda de pano de linho ordinário, sem haver nela renda, bordado, seda, nem outro algum gênero de guarnição (...)¹⁵¹.

É visível o propósito de homogeneizar o modo de se vestir, de criar um padrão comum quanto ao vestuário, de forma a efetivar os votos de pobreza, de renúncia ao luxo, de abstenção aos prazeres materiais. Conformar os corpos em roupas iguais na cor e no tecido para cada uma das reclusas-recolhidas e servas compreendia um procedimento realizado com vistas a discipliná-las, a produzir “*corpos dóceis*”¹⁵². Ao mesmo tempo, era uma forma de marcar as diferenças de classe entre elas, de estabelecer as duas primeiras grandes divisões internas, duas hierarquizações de classe na estrutura organizacional do convento: irmãs e servas. Estabelecer um padrão comum quanto ao modo de vestir-se era investir na domesticação e controle dos corpos, de modo a normalizar a conduta devotada, desatrelada dos valores terrenos e profanos. Afinal, identificava-se com o mundo exterior, a preocupação com a moda, com a roupa, com os acessórios, com a ostentação e sobretudo com a sedução. Nesse sentido, o estatuto previa que,

(...) As servas vestirão em tudo muito uniformes se sorte que não haja variedade nos portes, cores e forma. A cor será parda sem diferença de mais ou menos clara, abotoadas até o pescoço o que muito inteiramente ordenamos se observe, assim pela honestidade com que se devem vestir com por ser este um dos principais meios para se conservar a paz e evitar a

¹⁵¹ Estatuto do Convento da Soledade, op. cit., Parágrafo XV.

¹⁵² FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir...** op. cit., p. 36.

*murmuração em que muitas se devem cuidar e que com esta modéstia dos vestidos se regulem a de seus semblantes palavras e ações (...)*¹⁵³

Insistir na “*honestidade*” no modo de vestir remete-nos justamente a práticas, outras costumeiras no convento, considerando-se que dificilmente se proíbe aquilo que não se pratica. Assim, provavelmente, devia ser recorrente o uso de roupas diferenciadas e luxuosas por aquelas reclusas mais indóceis e com maiores posses. Significativamente, em 1764 o arcebispo Manuel de Santa Ignez dirige carta pastoral aos conventos de Salvador, chamando a atenção para o vestuário das recolhidas e proibindo taxativamente às religiosas:

*(...) o uso do ouro, prata e diamantes e outras preciosidades por serem contra o voto de pobreza, que voluntariamente fizeram a Deus, como também o podem usar dos mesmos trastes para adornos e compostura das servas, assim de dentro como de fora.(..) mandamos que todos os hábitos e mantos não tenham caudas, e que as mangas daqueles não sejam cumpridas e largas e que todos sejam da mesma forma feito os que vestiam sendo noviças (...)*¹⁵⁴

A pastoral de D. Manuel de Santa Ignez, o estatuto do convento e a Regra das Ursulinas configuravam um conjunto normativo com vistas a estabelecer o padrão de conduta a ser seguido pelas recolhidas, educandas ou religiosas. Eram regras que estabeleciam o padrão normativo de conduta das recolhidas, modelo que deveria ser seguido por elas, operacionalizado mediante um aparato disciplinar rígido, baseado na vigilância, punição e sanção normalizadora. Como bem ressalta Foucault, trata-se de poder disciplinar que se

¹⁵³ Idem, Ibidem, parágrafo XVI.

¹⁵⁴ Carta pastoral do arcebispo Manuel de Santa Ignez dirigida às religiosas de Salvador. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6556, 069/06/1764.

sustenta na: “*penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares, compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza, exclui. Em uma palavra: normaliza.*”¹⁵⁵

Se, internamente, nem todas as proibições eram acatadas, por negligência, incapacidade e/ou solidariedade das irmãs superiores, e mesmo da comunidade religiosa como um todo, a vigilância externa incumbia-se de fazê-las funcionar. Arcebispos, vigários, orientadores espirituais encaminhavam proibições e orientações quanto à conduta das recolhidas, exigindo que a direção do convento se incumbisse de que fossem cumpridas, sob pena de receber as punições previstas no estatuto e Regra das Ursulinas. Tal cuidado tinha em vista controlar a conduta das reclusas, evitando atitudes impróprias ao seu estado ou comprometedoras do bom nome da instituição. Afinal, como o convento tinha sido criado para funcionar como espaço destinado à formação religiosa e moral de meninas e de jovens, deveria pautar essa formação “*no silêncio, na devoção, na obediência, na caridade e nas demais virtudes da observância religiosa como a clausura e a disciplina*”.¹⁵⁶

Homogeneizar e normalizar a conduta das reclusas constituía a finalidade buscada pela instituição religiosa, consoante aos objetivos de preparação daquelas para o estado de religião ou de matrimônio. Nesse propósito, tudo que envolvia o cotidiano das reclusas era objeto de detalhada normatização e cuidadosa vigilância e controle, de modo a modelar corpos e condutas. Assim, os espaços por onde elas circulavam, dormiam, alimentavam-se, faziam a higiene pessoal, estudavam, oravam, eram controlados com regras e horários. As próprias celas deveriam obedecer a um padrão mobiliário para que não houvesse diferença na qualidade dos móveis ou ornamentação, como previsto no estatuto:

¹⁵⁵ Idem, Ibidem, p. 153.

¹⁵⁶ Estatuto do Convento da Soledade ... op. cit.

*(...) As religiosas deste convento deverão ter na sua cela oratório em que tenham a imagem de Jesus Cristo Crucificado e até duas mais que forem fé sua maior devoção mas sem ouro, prata, nem outra alguma guarnição de custo como mais uma banquinha de madeira branca muito lisa e sem gavetas e gênero algum de guarnição dois banquinhos da mesma madeira e forma de dois palmos de comprido cada um dos quais terão um ao pé da banquinha e outro da cabeceira da cama a qual constará de barras de madeira na forma que fica dito das banquinhas com tudo muito uniformes como também serão as roupas principalmente cobertores e rodapés que serão de Sarafina parda escura e muito recomendamos que nem na cor no lote se distingam umas das outras (...)*¹⁵⁷

Esse processo de disciplinarização e normalização das condutas das recolhidas incluía o esquadramento do cotidiano conventual, de modo a se ter o controle dos movimentos e ações de cada uma delas, pelo menos em tese, enquanto norma. Os contatos com o mundo exterior, principalmente com familiares e amigos, bem como a ajuda financeira destes para a aquisição de objetos, alimentos, roupas, eram objeto de permanente fiscalização, já que proibidos pelo estatuto:

*(...) Não é permitido que os pais ou parentes das religiosas deste convento façam as suas custas as festas e funções que as ditas lhes tocarem, por razão de ofícios da comunidade que servirem, mandamos que assim se observe e que cumpram sob pena de obediência (...)*¹⁵⁸

¹⁵⁷ Idem, Ibidem, parágrafo XIII.

¹⁵⁸ Idem, Ibidem, parágrafo IV.

Como a maior ou menor eficácia desse controle dependia principalmente do uso e esquadramento do tempo no convento, estabeleceu-se a prática comum de todas desenvolverem, nos horários definidos, as atividades diárias, como participar dos afazeres da casa, das orações comunitárias e das missas. Naturalmente, a presença de servas particulares bem como de escravos/as inviabilizavam que tais atividades, principalmente os afazeres domésticos, fossem literalmente cumpridas pelas recolhidas, filhas e/ou esposas de proprietários de escravos ou elas mesmas proprietárias. Não por acaso, o estatuto insistia em que:

*(...) Nenhuma religiosa, não se achando legitimamente impedida se poderá escusar de concorrer com os mais atos da comunidade, sobre o que muito encarregamos a consciência da madre superiora e da parte de Deus lhes ordenamos que assim o faça cumprir não permitindo que se dê razão a religiosa alguma, tendo saúde (...)*¹⁵⁹

Tal como o espaço, concebido analiticamente para funcionar como um dispositivo de poder disciplinar, também o tempo era assim concebido, dividido em horas, minutos e segundos e para cada uma dessas modalizações temporais uma atividade a ser executada com duração prevista, o que assegurava estabelecer a rotina diária da casa. Com tal propósito, as diversas obrigações diárias previstas incluíam desde o momento em que as reclusas acordavam até a hora em que iam dormir. Era um cotidiano dividido por várias atividades, como os exercícios cotidianos de piedade praticados três vezes ao dia: o primeiro, pela manhã, que incluía uma hora de orações, depois a missa; o segundo, ao meio-dia; o terceiro, ao final da tarde. As intermináveis ladainhas deveriam ser recitadas e/ou cantadas à noite. As

¹⁵⁹ Idem, ibidem, parágrafo VII.

madres, além dessas obrigações, deveriam rezar o ofício de Nossa Senhora diariamente.¹⁶⁰ A demarcação rigorosa do tempo para as atividades exercia finalmente a função de disciplinarização dos corpos. Ao definir o tempo a ser gasto com cada atividade, o controle disciplinar impunha “*a melhor relação entre um gesto e a atitude global do corpo, que é sua condição de eficácia e de rapidez*”.¹⁶¹

Esse sistema disciplinar remete-nos à política de normalização das condutas, conforme a concebeu Foucault. Sob tal perspectiva, a normalização é vista como um eficiente efeito produzido nos corpos e comportamentos, graças ao funcionamento do poder disciplinar que se baseia na vigilância e na sanção normalizadora. Trata-se de política que educa os corpos, torna-os dóceis e disciplinados, distribuindo as reclusas em espaços individualizados, quando são religiosas, ou comunitário sob a fiscalização de uma religiosa, quando são educandas, e exercendo sobre elas um rígido controle do tempo. A vigilância constante opera mantendo o controle sobre as reclusas, punindo atitudes impróprias ou demasiadamente perigosas ante o padrão de conduta buscado¹⁶² e premiando as obedientes. De acordo com Diva do C. Gontijo Muniz,

*(...) A estrutura e o funcionamento dos conventos e recolhimentos foi concebida e se organizou a partir dessa concepção analítica de espaço. Toda a rotina de vida nos claustros constituía-se e desenrolava-se atendendo-se a um emaranhado de normas específicas e minuciosas que visavam imprimir um ritmo e uma disciplina distintos daqueles do mundo laico, de maneira a forjar comportamentos, atitudes e posturas adequados à vida comunitária e contemplativa. (...)*¹⁶³

¹⁶⁰ Idem, Ibidem.

¹⁶¹ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir...** op. cit., p. 165.

¹⁶² FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder ...** op. cit., p. 123.

¹⁶³ MUNIZ, Diva do C. G. **Conventos e recolhimentos ...** op. cit., p. 37.

Tal ação disciplinar funcionava em diversos níveis da organização conventual, onde cada reclusa fiscalizava a conduta da outra, sendo todas fiscalizadas pelas suas superiores e estas pelas autoridades eclesiásticas. Uma vigilância que funcionava em rede, de cima para baixo, vertical e horizontalmente, onde os fiscais eram permanentemente fiscalizados. O êxito desse poder disciplinar resultava do uso dessa vigilância hierárquica, bem como da sanção normalizadora¹⁶⁴. Conforme assinala Foucault, essa vigilância hierárquica se caracteriza pela dominação contínua e intensa exercitada através de uma arquitetura que permite “um *controle interior articulado e detalhado para tornar visíveis os que nela se encontram*”¹⁶⁵ “num esquema de encerramento e do fechamento do muro espesso, da porta sólida que impedem de entrar ou de sair”¹⁶⁶

Na política de normalização de condutas, fundada no isolamento com o mundo exterior, proibia-se terminantemente o contato das recolhidas com pessoas do sexo masculino, exetando-se seus familiares, irmãos ou pais, e assim mesmo após autorização. No caso de médicos ou confessores, a religiosa ou educanda não deveria jamais ficar a sós, contanto com a companhia/ vigilância permanente de outra religiosa, para que a conduta não fugisse do padrão estabelecido, portanto em obediência ao determinado pelo estatuto de que nenhum “*homem ou mulher entre na clausura (nem médico ou cirurgião) sem licença do ordinário. Se entrar, deverá ser junto com a superiora e mais duas madres*”.¹⁶⁷ E também em consonância com as prescrições das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que igualmente proibiam o contato entre clérigos e religiosas:

(...) *Por quanto pertence muito ao bom exemplo dos eclesiásticos, e á*

¹⁶⁴ FOUCAULT, Michel, op, cit, p. 123.

¹⁶⁵ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir ...** op. cit., p. 144.

¹⁶⁶ Idem, Ibidem.

¹⁶⁷ Estatuto do Convento da Soledade ... op. cit., Parágrafo XIV.

*conservação da honestidade dos Mosteiros de Religiosas não serem freqüentados pelos clérigos, e por essa razão o proibirão o Direito Canônico e os Motus próprios dos Summos Pontífices o Santo Pio V e Gregório XIII, mandamos a todos os clérigos de nosso arcebispado, que não freqüentem o mosteiro de freiras, visitando-as, falando com elas, nem escrevendo lhes sem justa causa, salvo se forem parentas suas até o segundo grau (...)*¹⁶⁸

Esse mesmo cuidado em evitar o contato entre religiosas de instituições de reclusão e pessoas do sexo masculino evidencia-se na Regra das Ursulinas. Como já assinalado, tal conjunto normativo foi redigido no mesmo ano da criação da ordem, com a ajuda de um padre da Cúria Episcopal de Bréscia. Aprovado em 1536 e impresso pela primeira vez em 1569 sofreu poucas alterações no decorrer dos anos. Conhecido como “*Regra da Ordem das Ursulinas*”, era formado por 12 capítulos que tinham como preocupação central “*preparar as jovens para se defenderem dos perigos do mundo, fugir dos prazeres terrenos e resgatar a dignidade humana*”.¹⁶⁹ Tais objetivos deveriam ser alcançados com o cumprimento das seguintes prescrições:

*(...) Não dar ouvidos à recados , nem de homem, nem de mulher, principalmente os sigilosos, não participar de divertimentos mundanos como casamentos, bailes e evitar ficar na varanda ou na porta da rua, caminhar na rua de olhos baixos, sem parar sem observar nada. Essas seriam as formas de evitar os perigos e as seduções tão comuns no mundo laico(...)*¹⁷⁰

¹⁶⁸ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Typografia de Antônio Louzada Antunes, 1707, Terceiro Livro, Título XII, artigo 486.

¹⁶⁹ PASSOS, Elizete Silva, op., cit., p. 65.

¹⁷⁰ Idem, Ibidem, p. 94.

A avaliação de que o claustro também propiciava às reclusas maior independência e autonomia é recorrente em estudos como os de Leila M. Algranti e Maria Beatriz Nizza da Silva¹⁷¹, dentre outras. Essas autoras mostram que o isolamento das enclausuradas em relação às famílias estimulou a convivência e formação de laços de amizade e solidariedade entre elas, apesar da vigilância, do controle, das interdições e punições previstas no estatuto em na Regra das Ursulinas. Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva,

(...)O fato de as instituições de reclusão, fossem elas recolhimentos ou conventos, abrigarem uma grande heterogeneidade de mulheres (educandas, noviças, religiosas professoras, recolhidas por conta da família ou dos maridos) tornava-se difícil de governar e de controlar, como mostrei através de vários exemplos. Mais do que locais de devoção, apesar das regras e estatutos, eram espaços substitutivos da casa familiar e as jovens mulheres ali confinadas tudo faziam para escapar de uma vida demasiado rotineira e organizada. As autoridades civis e eclesiásticas aliavam-se aos pais e maridos para tirarem de circulação as filhas e esposas e a coroa, apesar de contrariar uma vida conventual definitiva, encarava a reclusão feminina como um bem para a sua formação e disciplina (...)¹⁷²

Como bem atenta a autora, a multiplicidade de funções a que a instituição se prestava, bem como a heterogeneidade de mulheres ali recolhidas, tornava difícil o exercício do governo da casa e do controle sobre sua população. Nos espaços abertos com tais dificuldades, processa-se o engendramento de práticas que escapavam à vida rotineira e organizada do convento: amizades com colegas, troca de presentes, correspondência com

¹⁷¹ ALGRANTI, Leila. **Honradas e devotas ...** op, cit, passim; SILVA, Maria Beatriz Nizza, **Donas e plebéias...** op, cit, p.165.

¹⁷² SILVA, Maria Beatriz Nizza. **Donas e plebéias ...** op, cit, p. 165.

peessoas de fora, principalmente do sexo masculino, leitura de livros proibidos, conversas junto à roda do convento, troca de olhares durante as festas, etc.

Um grande motivo de preocupação, expresso no estatuto, bem como nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, era a presença masculina na casa. O estatuto previa que nenhum médico deveria entrar na clausura sem uma licença prévia. Caso a sua entrada fosse imprescindível, deveria atender à doente na enfermaria, porém, jamais poderia ficar a sós com a freira, devendo ser acompanhado da superiora e de mais duas mães¹⁷³. Já as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia estabeleciam penalizações para transgressões relativas a visitas não autorizadas, como bem mostra o documento:

*(...)E quanto aos leigos que freqüentarem o mosteiro de freiras, declaramos, que incorrem em pena de excomunhão imposta pelo mesmo direito canônico e assim serão declarados por excomungados, se depois das três admoestações se não emendarem, e poderão ser condenados nas penas, que nos parecerem, o que se não entende nos que forem falar com parentas suas até o segundo grau, com tanto que com esta ocasião não falem com outras freiras, nem haja escândalo(...)*¹⁷⁴

Emanuel Araújo, ao referir-se a presença dos “*freiráticos*” no Convento de Santa Clara do Desterro, assinala que aqueles fomentavam a comunicação das religiosas com o mundo exterior, com pessoas externas à clausura, estabelecendo a articulação entre os dois mundos, aparentemente incomunicáveis. Tal articulação se efetivava graças a bilhetes e recados entregues às servas do convento ou até mesmo pessoalmente nas festas religiosas

¹⁷³ Estatuto do Convento da Soledade... op. cit.

¹⁷⁴ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras...** op. cit., Terceiro Livro, Título XII, artigo 638.

promovidas pela instituição. Os freiráticos eram rapazes temidos pelas autoridades eclesiásticas e compreendiam, geralmente,

(...) rapagões arroubados, funcionários e advogados de meia-idade, padres que tinham fácil entrada nos conventos – encarregavam-se com zelo, para o desespero das autoridades eclesiásticas e civis, de manter a pontaria das flexas de Eros sobre freirinhas adolescentes, ou de comportamento adolescente, loucas de desejo, ávidas do pecado que lhes seria reprimido por toda vida.(...)¹⁷⁵

Na documentação analisada não encontramos nenhum caso de freirático que tivesse perturbado ou ameaçado a rotina do convento. Todavia, não se pode ignorar que se as regras eram tão precisas quanto à proibição da presença masculina na instituição e quanto ao isolamento e segurança contra a entrada de estranhos é porque certamente tal ameaça existia ao menos enquanto possibilidade. Até porque a enorme presença de servas e escravas tornava possível a temida comunicação entre os mundos interior e exterior, entre religiosas e pessoas de fora, sobretudo os “*freiráticos*”.

Significativamente, sempre foi grande a preocupação das autoridades quanto ao isolamento da comunidade conventual em relação aos contatos das recolhidas com pessoas de fora do claustro, principalmente do sexo masculino. Daí as constantes determinações às madres superiores de que cuidassem para que tal isolamento jamais fosse rompido ou ameaçado. Até mesmo a comunicação interna entre recolhidas de igual condição e recolhidas e religiosas era objeto de constante preocupação das autoridades no sentido de que fossem praticadas dentro dos limites autorizados. Assegurar que o convento fosse um lugar de recolhimento, meditação, silêncio, distante das amizades terrenas, dos laços

¹⁷⁵ ARAÚJO, Emanuel. op.cit., p. 267.

afetivos entre as integrantes da comunidade, explicitava-se na disposição física dos cômodos do convento, com locais separados para servas e escravas, para educandas e para religiosas professoras. Definir locais específicos, interditar a livre circulação, impedir aproximações, cercear as comunicações constituíam os fundamentos da política de reclusão conventual.

Coerente com a finalidade de criação da ordem, a de “*preparação das jovens para se defenderem dos perigos do mundo*”, estabelecia-se um conjunto de regras para pautar a conduta das reclusas de modo a prepará-las para se “*defender dos perigos do mundo*”. Os perigos diziam respeito principalmente aos “*perigos da carne*”, aos riscos quanto à perda da honra e à possibilidade de condenação eterna que os contatos sexuais fora do casamento representavam. No caso das religiosas, que haviam desposado Cristo, então a necessidade de “*fugir dos prazeres terrenos*” era condição primeira para permanecer naquele estado e cumprir sua missão de “*resgatar a dignidade humana*”, enxovalhada pelo pecado, principalmente o “*pecado da carne*”.

Não por acaso, a prática de mortificação era bastante incentivada na referida regra, sendo considerada o caminho para regeneração do espírito e para a redenção dos pecados, devendo o jejum ser praticado por todo o ano. Além disso, a regra dava mais importância às orações individuais que às coletivas, que deveriam ser prolongadas e realizadas nos aposentos da religiosa;¹⁷⁶ ou seja, incentivava a ação contemplativa, individual e raramente comunitária.

Já as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, elaboradas em 1707, prescreviam sobre a vida religiosa feminina, buscando introduzir uma cultura comunitária com regras gerais e procedimentos comuns para a primeira casa de reclusão feminina em Salvador, o Convento e Santa Clara do Desterro. Como foi o primeiro convento feminino

¹⁷⁶ PASSOS, Elisete Silva, op. cit., p.94 e 95.

existente em Salvador, tornou-se referência normativa para as demais instituições de reclusão femininas que foram surgindo depois dele.

Essa legislação eclesiástica, inspirada nas determinações do Concílio de Trento, pregava, contrariamente aos interesses colonizadores da Coroa Portuguesa, a importância da clausura feminina e do estado de religião, em detrimento ao estado de casamento. Imbuída desse espírito e propósito é que foi regulamentado o voto de pobreza, proibindo qualquer religiosa de permanecer proprietária de bens após a profissão solene. Ademais, proibia terminantemente o diálogo entre clérigos e freiras, sem a licença do papa,¹⁷⁷ no esforço de moralizar os costumes nas instituições de reclusão feminina, de resgatar a dignidade humana já bastante chamuscada com as denúncias de crimes de solicitação, praticados no silêncio dos claustros entre freiras e clérigos. Se, conforme assinalou Foucault, dificilmente se proíbe aquilo que não se pratica,¹⁷⁸ é de se supor que a proibição de tais práticas por parte das autoridades eclesiásticas tinha fundamento. Com efeito, estudos feitos por Susan Soeiro e Anna Amélia Nascimento, dentre outras, revelam que tais suspeitas não eram infundadas, principalmente no caso do Convento do Desterro.

Significativamente, esse convento foi muito citado em cartas pastorais de arcebispos, como um exemplo a ser evitado, devido ao descumprimento dos votos de pobreza, de isolamento e da ausência de vida comunitária por parte das reclusas. A instituição era tratada como exemplo de indisciplina e insubordinação, sendo objeto de referência no sentido daquilo que não devia ser seguido, que não representava o modo de agir, de comportar-se em uma casa religiosa. Como bem mostra a carta do arcebispo Manuel de Santa Ignez, ao referir-se à conduta feminina nos quatro conventos de Salvador,

¹⁷⁷ Idem, *Ibidem*. Terceiro Livro, Título XII, artigos 634-638.

¹⁷⁸ FOULCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 36-37.

(...) O convento da Lapa, sendo pela ordem o penúltimo é o primeiro na observância, porque ele se guarda a vida comuna, e se vive com muita edificação, ainda que por serem só vinte as religiosas de véu negro e muitas destas achacadas, se acham no coro algumas vezes somente quatro(...) Depois dele tem lugar o da Soledade, aonde se vive também exemplarmente (...) O terceiro é o das Mercês, que hoje se acha mais reformado do que estava. O quarto nesta série é o do Desterro, sendo, aliás, o primeiro na antiguidade, porque nele não se observa a vida comuna, pois ainda que se dá às religiosas farinha da terra e ração de carne e peixe, cada uma á manda cozinhar na sua cela, como se lhe parece, e as poucas que vão ao refeitório, das celas mandam ir o jantar; nem da comunidade se lhes administra todo o necessário e por conta de seus pais e parentes correm as despesas(..)Ainda que no dito convento hajam algumas religiosas de boa vida, contudo pelas inobservâncias das leis próprias do seu estado e profissão, que na maior parte é o dito convento o escândalo da cidade, ainda que muitas pessoas destas à fomentam patrocinam ou seja por parentesco ou amizade lícita ou ilícita(...) ¹⁷⁹

Se das quatro instituições, três delas buscavam enquadrar-se às prescrições estatutárias, ao acatar as determinações das autoridades eclesiásticas e das orientações espirituais, o Convento do Desterro resistia em não observá-las, como bem assinalou Anna Amélia V. Nascimento em seu estudo sobre tal casa ¹⁸⁰, pelo menos no que concernia às prescrições definidas como mais importantes na formação de instituições conventuais religiosas: vida comunitária, renúncia aos bens materiais, heranças e ajuda externa, presença

¹⁷⁹ Carta do Arcebispo D. Fr. Manuel de Santa Ignez para Francisco de Mendonça Furtado sobre a admissão de religiosas nos conventos da Bahia. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6554, 30/06/1764.

¹⁸⁰ NASCIMENTO, Ana Amélia Vieira. **Patriarcado e religião: As enclausuradas clarissas do convento do Desterro da Bahia (1677-1890)**. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994, p. 167.

de muitos escravos e escravas, ausência de isolamento com o mundo de fora. Tais inobservâncias apontam não apenas para o clima de indisciplina existente, mas sobretudo para as disputas entre as religiosas e as autoridades eclesiásticas, para as relações de poder que envolviam as recolhidas, interna e externamente. Como comunidade mais antiga, o Desterro tinha entre suas religiosas mulheres de posse e de mando que se recusavam a viver comunitariamente, ciosas de suas posições e de seus privilégios de classe e de origem familiar. É justamente em razão dessas posições que as religiosas se encontravam também protegidas por uma rede de relações familiares, de parentesco e de amizade, que incluíam autoridades da Igreja e do Estado. Submetê-las aos padrões de conduta comum aos conventos femininos implicou uma longa e acirrada disputa, uma luta não imaginada, já que se tratava de uma instituição comandada por mulheres dedicadas à vida religiosa.

2.2 A experiência de escolarização: a preparação para o estado de religião ou de matrimônio

A formação escolar era uma das finalidades definitivas na Regra das Ursulinas, que defendia a importância de uma educação especialmente direcionada ao sexo feminino.¹⁸¹ Afinal, as mulheres eram definidas como mais propensas às atitudes de renúncia, à capacidade de abdicar-se de si em função do outro, de entregar-se à prática de caridade e ao amor desinteressado. Contudo, entendiam que essas potencialidades para serem efetivadas, deveriam ser estimuladas através de uma rígida educação para que a face negativa da “*natureza feminina*” não predominasse sobre aquelas características consideradas positivas.

Nesse sentido, a educação oferecida fundamentava-se em princípios religiosos e morais e baseava-se em rigorosa disciplina de forma a “*modelar*” o “*frágil*” caráter das

¹⁸¹ PASSOS, Elizete Silva, op., cit, p. 130

mulheres, definidas pelo saber religioso como propensas a futilidades, intrigas, falta de perseverança, sugestionáveis, dominadas pela emoção, desprovidas de razão. Para corrigir tais “defeitos”, nada melhor do que uma rígida educação religiosa e moral, capaz de desenvolver nas educandas atitudes de devoção, moralidade e auto-controle. Afinal, elas seriam, provavelmente, futuras esposas e mães de família sendo a elas confiada a educação dos filhos “e a responsabilidade de sustentação moral da família, papéis fundamentais aos planos de Deus e da sociedade”¹⁸².

Sob tais concepções, definia-se que para formar as educandas, futuras esposas e mães ou freiras, as mestras deveriam ministrar um conteúdo considerado necessário ao cumprimento daquelas funções. O conteúdo definido como necessário restringia-se ao ensino da “religião ou permeados por ela, a escrita, a costura e outras prendas que variavam a depender da idade”¹⁸³. Eram, esses, os conteúdos básicos para a educação das jovens nos institutos ursulinos que tinham por finalidade corrigir os “defeitos” femininos, isto é, desenvolver nelas a auto-disciplina, o controle das pulsões e a renúncia de si para viver para os outros.

Sob tal lógica, a formação escolar proporcionada às reclusas e educandas reiterava as assimetrias de gênero daquela sociedade, já que conferia ao feminino uma posição de inferioridade em relação ao masculino. Uma inferioridade traduzida na escolarização restrita à aprendizagem da doutrina cristã, escrita, costura e outras prendas. Já ao sexo masculino estava reservado uma formação escolar mais completa e abrangente, voltada para o desenvolvimento das habilidades intelectuais. Enquanto os meninos recebiam “instrução”, as meninas reclusas recebiam “educação”, isto é, uma preparação com os conhecimentos mínimos necessários para desempenhar os papéis definidos para elas: de religiosas ou mães.¹⁸⁴ Uma formação

¹⁸² Idem, Ibidem, p. 123.

¹⁸³ Idem, Ibidem, p. 130.

¹⁸⁴ MUNIZ, Diva do C. G. **Um toque de gênero: História e Educação em Minas Gerais (1835-1892)**. Brasília: Edunb/ Finatec, 2003, p. 253.

centrada, portanto, na divisão de gênero, haja vista que acaba por produzir um conhecimento diferente e desigual daquele conquistado pelo sexo masculino: “*um conhecimento que consiste em vencer a dificuldade de obedecer e de praticar um modesto silêncio*”.¹⁸⁵

Nessa perspectiva generalizada de formação escolar, em que se conferia uma maior importância à educação dos meninos do que à das meninas, o programa de ensino ministrado era restrito no que dizia respeito ao desenvolvimento de habilidades intelectuais, à aquisição dos conhecimentos universalmente sistematizados. As religiosas priorizavam, pelo contrário, o ensino da religião e da moral. Segundo Elizete Passos:

(...) *As mestras deveriam ensinar-lhes a fazer orações vocal e mentalmente, a examinarem suas consciências, a acompanharem os atos litúrgicos e a apreciarem as boas leituras. Precisavam também, aprender a se controlar, a praticar a caridade e a se penitenciarem diante de uma falta (...)*¹⁸⁶

Como se pode perceber, a educação proporcionada pelas religiosas se pautava na interiorização dos valores morais e cristãos, consoante ao padrão de conduta feminino buscado e processado por meio de uma ação pedagógica informada por rígida disciplina, memorização, leitura de livros pios, recitação de orações e ladainhas e execução de trabalhos manuais. Uma formação escolar centrada, portanto, em “*modelar*” meninas e moças para desempenhar o papel que a elas estaria reservado na sociedade local, de futuras mães de família.

A pesquisa sobre o Convento da Soledade revelou-nos um número significativo de recolhidas que ali ingressaram, no período de 1753 a 1790, na condição de educandas. Muitas

¹⁸⁵ PASSOS, Elizete Silva, op, cit, p. 123.

¹⁸⁶ Idem, Ibidem, p. 122.

delas acabaram por permanecer na casa, proferindo os votos religiosos, enquanto outras dali se retiraram, recusando o estado de religião, como evidenciado no quadro a seguir:

Relação das educandas do Convento da Soledade (1753-1790)			
	NOME DA EDUCANDA	ANO DE INGRESSO	PROFISSÃO
1	Antônia Joaquina da Purificação	1753	Professou
2	Gertrudes Maria da Conceição	1753	Professou
3	Maria Inácia de Jesus	1753	Professou
4	Caetana Maria de Santa Ana	1753	Não professou
5	Custódia Maria da Encarnação	1753	Professou
6	Láudia Maria de Jesus	1753	Não professou
7	Anastácia da Silva	1753	Não professou
8	Mariana de São José	1753	Não professou
9	Ana Maria de Jesus	1754	Não professou
10	Theresa Maria de Jesus	1754	Não professou
11	Ana Maria do Desterro	1754	Não professou
12	Maria de São José	1754	Professou
13	Maria Querubina da Conceição	1755	Professou
14	Joana Maria de Santa Ana	1755	Faleceu
15	Felipa Teresa de São José	1755	Faleceu
16	Ana Joaquina da Conceição	1755	Faleceu
17	Luísa Caetana de Santa Gertrudes	1755	Não professou
18	Maria Eugênia	1756	Não professou
19	Anna Maria da Madre de Deus	1756	Não professou
20	Maria do Sacramento	1757	Não professou
21	Ana de Jesus	1757	Não professou
22	Izabel Michaela dos Serafins	1761	Não professou
23	Izabel Narcisa de Santa Ana	1761	Não professou
24	Luísa Maria da Conceição	1765	Não professou
25	Joaquina Borges	1770	Não professou
26	Antônia Maria das Mercês	1774	Professou
27	Maria Joaquina Romana	1774	Não professou

28	Maria Joaquina de Jesus	1775	Não professou
29	Ana Joaquina Bitencourt	1778	Professou
30	Úrsula Maria das Virgens	1778	Professou
31	Maria Angélica de Santa Trindade	1779	Professou
32	Luísa Francisca do Nascimento	1781	Não professou
33	Francisca Maria	1782	Não professou
34	Ana Joaquina Perpétua	1782	Faleceu
35	Eustáquia Maria de Santa Ana	1782	Professou
36	Luísa Gouveia	1783	Professou
37	Maria Mônica de Nazaré	1783	Professou
38	Isabel Maria do Nascimento	1784	Professou
39	Ana Josefa de Jesus	1788	Professou
40	Isabel Joana do Nascimento	1790	Professou
41	Maria Gertrudes de São José	1790	Professou
42	Ana Rosa do Salvador	1790	Não professou
43	Isabel Bernardo do Coração de Jesus	1790	Professou
44	Theresa Josefa Maria de Jesus	1790	Professou
45	Theresa Joaquina de Jesus	1790	Não professou
46	Feliciano Maria de Jesus	1790	Professou
47	Maria José do Coração de Jesus	1790	professou
48	Antônia Maria das Mercês	1790	Não professou

FONTE: Livro de Ingresso e das profissões das Noviças do Convento da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos, 22, 2, 37, s./d..

Elaboramos o referido quadro tendo como base as informações contidas no livro de educandas do Convento. Esse registro indica como foi grande a procura por parte de diversas famílias de Salvador e do Recôncavo a essa casa de reclusão para abrigar e educar suas filhas. Com efeito, observa-se que no ano de 1753 ingressaram 8 educandas; já em 1754, 4; em 1755, 5; em 1756, 2; em 1757, 2; em 1761, 2; em 1765, 1; em 1770, 1; em 1774, 2; em 1775, 1; em 1778, 2; em 1779, 1; em 1781, 1; em 1782, 3; em 1783, 2; em 1784; 1; em 1788, 1; em 1790, 9; perfazendo o total de 48 educandas, isso num contexto em que eram pouquíssimas as

meninas jovens e mulheres alfabetizadas. Desse universo, excetuando-se as quatro que faleceram, 23 deixaram a instituição, optando apenas pela formação educacional, enquanto 21 professaram, isto é, tomaram o estado de religião. Embora tenha sido predominante o número das recolhidas que deixaram o convento- 48% da totalidade-, não é inexpressivo o número daquelas que optaram pelo estado de religião: 44%. Tal resultado nos leva a pensar em possíveis razões que levaram cerca de metade das educandas a “*tomar estado*”. Uma delas, devido à força da ação pedagógica e disciplinar desenvolvida no cotidiano conventual capaz de formar e forjar vocações, depois de um certo tempo. Outra, o exercício da autoridade familiar, particularmente a paterna, que estabeleceu tal direcionamento para as filhas, com ou sem vocação, para evitar que se casassem com alguém de condição social inferior ou mesmo como forma de assegurar e/ou ampliar prestígio, com a existência de uma filha religiosa na família. Um outro motivo residia na própria escolha do estado de religião pela recolhida, porque tinha tal vocação ou mesmo por perceber no estado de religião a oportunidade de libertar-se da autoridade paterna e/ou familiar, mesmo vivendo confinada em um convento.

Ressalte-se que no período anterior a 1753, identificamos a presença de apenas 3 educandas, na referida casa de reclusão. Foi somente depois desta data, depois que a instituição se tornou um convento, que o número de alunas aumentou¹⁸⁷, como podemos notar no referido quadro. Dentre as primeiras recolhidas encontravam-se Antônia de Jesus, Izabel do Coração de Jesus e Luísa Rosa da Paixão. A primeira entrou com 16 anos, em 1745, com 9 anos de idade e pagava uma contribuição anual de 75\$000 réis. A segunda educanda ingressou na instituição com 12 anos, em 1743, pagando a anuidade de 50\$000 réis, além de ter entrado com um dote, correspondendo a uma contribuição anual, bem como uma morada de casas de sobrado, localizada próxima à Igreja da Soledade. A terceira educanda ingressou

¹⁸⁷ Lista de todas as recolhidas, educandas, servas e escravas do convento de N. S. da Soledade. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 4, Documento 500, 27/03/1753.

em 1747, aos 15 anos, sendo que era seu tio quem pagava a anuidade de 50\$000 réis¹⁸⁸ para mantê-la na casa.

Como já explicitado, foi somente a partir do início de 1753 que ocorreu uma ampliação considerável do número de educandas na instituição. Foi no priorado da Madre Beatriz de Jesus, depois da transformação do recolhimento em convento, em outubro de 1752, com a dupla finalidade de preparação para o estado de religião e de educação de meninas e jovens, que se observa tal crescimento. As educandas residiam em locais separados daqueles destinados às religiosas, em consonância com a Regra das Ursulinas. Como bem explicita um trecho dos anais da instituição, Madre Beatriz de Jesus fundou *“em 1752 o educandário com aquelas separações de porta que nos mandam as nossas Santas Regras, determinou mestra para o ensino das educandas, tanto para tocar música e contar com para ler vulgar, deixando tudo em sua perfeição”*¹⁸⁹.

Foi justamente nesse período que ocorreu a já referida reforma no convento com objetivo de aumentar o número de celas, salas de aula e aposentos para as educandas, uma vez que *“não tinha cômodos suficientes para as religiosas e mais ministérios de seu instituto se resolveram a fazer com algumas esmolas um dormitório, mirante, clausura e casas de classe para ensinar meninas”*¹⁹⁰. Essa reforma resultou na estrutura física buscada pela dita superiora, haja vista que possibilitava a separação dos espaços físicos destinados às religiosas e às educandas. Assim, finalmente, estas passaram a viver *“na mesma casa, mas em lugar separado das meninas virgens religiosas”*¹⁹¹.

As freiras encarregadas do ensino estavam desobrigadas das atividades do coro para que pudessem dar mais atenção às educandas. Sendo assim, o estatuto estabelecia que

¹⁸⁸ Idem, Ibidem.

¹⁸⁹ Livro de Ingresso e de profissões das Noviças do Convento da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ /Seção de Manuscritos, 22, 2, 37; s./d.

¹⁹⁰ Idem, Ibidem.

¹⁹¹ Idem, Ibidem.

tivessem “*freqüentemente em mãos a lição das suas regras e livros espirituais*”¹⁹². Além disso, por determinação do arcebispo, as mãres/educadoras deveriam ensinar e exercitar,

(...) *as virtudes respectivas ao sexo feminino, mas todas as mais artes liberais e prendas que podem condecorar um outro estado como se está vendo nos santos exercícios em que se empregam e no fervoroso zelo com que ensinam a doutrina cristã, ler, escrever, contar, solfar, instrumentar, coser e bordar* (...) ¹⁹³

As religiosas se encarregavam das atividades de ensino, ministravam um currículo que completava o cultivo das “*virtudes respectivas ao sexo feminino*”. Nesse sentido, o ensino centrava-se na aprendizagem das “*artes especiais e prendas*”, bem como da doutrina cristã, ler, escrever, contar, solfar, instrumentar, coser e bordar. Como religiosas que eram mestras, que ministravam o ensino, elas ocupavam posição diferenciada em relação às demais religiosas da comunidade e exerciam poder junto às educandas. Afinal, de sua boa atuação dependia o bom nome do convento como instituição feminina de ensino; da avaliação feita sobre cada educanda dependia o maior ou menor rigor de seu poder disciplinar sobre a avaliada. Em termos práticos, a maior ou menor carga de castigos e punições ou de elogios e premiações a que uma educanda estava sujeita dependia da avaliação da mestra. Ressalte-se que, como sublinha Foucault, nesse poder de punir e premiar o que importava finalmente era a sanção normalizadora¹⁹⁴, a produção de condutas disciplinadas e homogêneas, “*dentro*

¹⁹² Idem, Ibidem.

¹⁹³ Carta do arcebispo da Bahia Diogo Mendonça Corte Real sobre as freiras e educandas do Convento de N.S. da Soledade da Cidade da Bahia. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 11, Documento, 2010, 30/08/1755

¹⁹⁴ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir ...** op. cit., p. 145.

dos padrões moral e socialmente permitidos e legitimados, como religiosa ou jovem preparada e instruída para assumir o estado de matrimônio”¹⁹⁵.

2.3 A dimensão gerencial das religiosas: saberes e poderes femininos na administração do convento

Além das dimensões educacional, devocional e de práticas de sociabilidade, a experiência de reclusão feminina tinha também sua face gerencial, de administração da casa. Entendendo a instituição conventual como uma organização com estrutura hierarquizada, não há como desconhecer que as religiosas do Convento da Soledade desempenharam a administração do dia-a-dia dessa casa com uma população heterogênea, diversos serviços e múltiplas atribuições, que incluíam desde a preparação espiritual e escolar das reclusas, o gerenciamento dos recursos financeiros e dos bens patrimoniais. A distribuição de tarefas e a designação de cargos para garantir o bom funcionamento do convento, bem como a própria execução dos mesmos compreendiam exercícios de poder e de autoridade. Dentre os cargos, havia o de regentes, mestra das noviças, escritãs, porteiras, vigária ou provisora, vigária do coro, sacristã, enfermeira e acompanhante do médico ou confessor, todos sob a supervisão geral da madre superiora.

Tal multiplicidade de atribuições demandava capacidade administrativa e gerencial, experiência, autoridade moral e religiosa para dar ordens e ser obedecida. Da distribuição dos diferentes cargos às religiosas mais talhadas para os mesmos dependia o bom funcionamento da casa. Embora cada religiosa exercesse uma função diferenciada naquela organização hierarquizada, é visível a existência do convento como um espaço que deu oportunidade às religiosas de desempenharem múltiplas funções, sendo protagonistas de seu cotidiano e atuando de modo até certo ponto autônomo e com eficiência.

¹⁹⁵ MUNIZ, Diva do C. G. **Conventos e recolhimentos...** op., cit., p. 40.

Nesse sentido, compreendemos que a experiência vivida no claustro era bastante diversificada, pois, não obstante sua finalidade direcionada à preparação das recolhidas para o estado de religião ou de matrimônio, essa preparação demandava o funcionamento de uma complexa engrenagem que incluía o cumprimento das atividades religiosas, educacionais, de abastecimento, limpeza, produção de artigos e produtos, correspondência, contabilidade dos gastos e lucros, controle das entradas e saídas, do trabalho das servas e escravos, da administração das anuidades e rendas e dos bens patrimoniais. Era, enfim, um pequeno mundo, isolado do mundo exterior e, ao mesmo tempo, com ele articulado, em razão dos negócios, das licenças e da legitimação social indispensável à sua existência e sobrevivência como instituição. Assim, não se pode reduzir as recolhidas às imagens polarizadas de pobres vítimas ou grandes transgressoras da ordem vigente, mas ampliá-las, dando-lhes visibilidade como pessoas capazes e atuantes que gerenciavam, calculavam, contabilizavam, organizavam e executavam as tarefas cotidianas da instituição.

Com efeito, encontramos nos registros do convento diversos cargos que as religiosas ocupavam dentro da estrutura conventual, sendo que os principais deles eram o de superiora, escritã e mestra, assistente e procuradora. Tal atuação evidencia, na experiência da reclusão, a face gerencial e administrativa, exercida eficientemente pelas religiosas e presidida por relações de poder.

O cargo mais importante era o de superiora. Essa deveria ser eleita trienalmente na festa da Anunciação de Nossa Senhora. O processo de eleição era realizado através de voto aberto praticado pelas religiosas professoras, contando com a presença do arcebispo. O estatuto previa que, em caso de morte da superiora antes que esta terminasse seu mandato, deveria ser eleita “*uma substituta no dia seguinte às suas exéquias, guardando-se a formas dos concílios e constituições*”¹⁹⁶. Depois de eleita, a superiora deveria escolher a procuradora, duas

¹⁹⁶ Estatuto do Convento da Soledade. .. op. cit.

religiosas para a sacristia, duas para o cargo de mestra e três conselheiras, cargos estratégicos para a administração do convento e, provavelmente, entregues a religiosas que gozavam da confiança daquela.

À superiora estava atribuída a função de zelar e administrar os bens do convento, além de cuidar do cumprimento do estatuto, das constituições e da regra, como estatutariamente determinado:

*(...) De tal sorte que seja lícito à superiora do convento tomar por si ou por outros em seu nome e do mosteiro posse corporal, real e atual de tais bens e coisas, propriedades e direitos, e uma vez tomada conservá-la perpetuamente e receber e tais bens, sem que para isso seja necessária a licença do diocesano do lugar nem de outra pessoa (...)*¹⁹⁷

Como se vê, a superiora acumulava em suas mãos uma soma de poderes tal, que sua escolha requeria o envolvimento de toda a comunidade religiosa e se dava por meio de eleição. Afinal, era ela quem comandava a vida espiritual e material do convento, prestando contas apenas aos seus superiores.

De acordo com o estatuto, deveria haver no convento dois tipos de madres que assumiriam o papel de educadoras: as mestras das noviças e as das professoras. O número de religiosas que exerciam esses cargos estava subordinado ao quantitativo da população do convento. Desse modo, as primeiras deveriam educar as jovens ou até mesmo crianças que haviam ingressado na casa para receber educação, como também aquelas que pretendiam

¹⁹⁷Idem, Ibidem.

seguir carreira religiosa. Já as segundas, deveriam ministrar ensinamentos àquelas recolhidas que já haviam professado, sendo que a idade mínima para a profissão era de 16 anos.¹⁹⁸

Para ser mestra, a religiosa precisaria ter no mínimo 25 anos de idade e 10 anos de estado de religião¹⁹⁹. Caberia à mestra ensinar às educandas e às noviças a suma da doutrina cristã, conjunto doutrinário que incluía os procedimentos para o exame de consciência, para o ato de confissão, de comunhão, de ouvir a missa, de rezar o rosário e meditar. Além disso, “*deveria instruí-las nos rudimentos de ler e escrever e em vários modos de coser e bordar e finalmente em todas as artes honestas que convém a uma donzela nobre*”²⁰⁰.

Os recursos arrecadados, como a porção vitalícia, bem como toda a renda do convento, eram guardados numa arca que tinha três chaves. A primeira chave ficava sob a guarda da superiora; a segunda, com a conselheira e a terceira, com a procuradora. Ainda dentro dessa arca ficava guardado e fechado a três chaves, “*um livro de receita e despesa geral no que se carregarão por termos breves todas a quantias de receita ou despesa que entrarem na dita arca e dela saírem*”²⁰¹. Cabia à procuradora organizar a entrada e saída de recursos, além de prestar contas à instituição eclesiástica sobre este montante, trienalmente.

Analisando as funções ocupadas pelas religiosas, percebemos que todas elas implicavam o exercício de poder. Embora com maior visibilidade, o poder exercido pela superiora e por suas auxiliares imediatas- procuradora, madres da sacristia, mestras das noviças e das professoras e as três conselheiras-, existiam, porém outros cargos mais modestos, mas igualmente indispensáveis ao funcionamento do convento, à boa ordem na casa. O poder também era ali exercido, funcionando como uma engrenagem, envolvendo toda a

¹⁹⁸ Idem, Ibidem.

¹⁹⁹ Idem, Ibidem.

²⁰⁰ Idem, Ibidem.

²⁰¹ Idem, Ibidem.

comunidade, funcionando de modo circundante, através do emaranhado social que permeava as relações entre todas as que habitavam a instituição.²⁰²

Assumir funções de mando, como professoras, procuradoras ou superiores, além de representar o exercício do poder, implicava o engendramento de resistências. Resistências no interior da própria comunidade, entre as religiosas e entre elas e a ordem estabelecida, fora do convento, mas que as subordinava a ela. Um modo silencioso de resistência e nem por isso menos eficaz, como a de mulheres exercendo posições de mando dentro do convento, elas que fora dele seriam certamente comandadas, submetidas ao poder masculino. Também uma posição de maior independência e autonomia, resultante da condição de isolamento em que viviam e sobretudo do poder econômico da instituição, expresso em sua riqueza patrimonial e capacidade de arrecadação de rendas/anuidades e esmolas.

2.4 Devotas, recolhidas e servidas por escravas e servas

A presença de escravos e escravas nos conventos de Salvador foi um aspecto que causou muita preocupação aos arcebispos, particularmente a Manuel de Santa Iñez. Este estava encarregado da difícil missão de reformar as casas de reclusão soterapolitanas segundo a visão do Concílio de Trento, que não via com bons olhos a presença de escravos e escravas nas instituições religiosas de reclusão, femininas e masculinas, já que estimulava o vício da ociosidade e inviabilizava o voto de pobreza.²⁰³ Nesse sentido, aquele arcebispo se empenhou em delimitar taxativamente a diminuição do número de escravos nessas casas, começando pelo de Santa Clara do Desterro, justamente porque era o que apresentava um grande número de escravas.

²⁰² FOUCAULT, Michel, **Microfísica do poder ...** op, cit, p. 26.

²⁰³ NASCIMENTO, Ana Amélia Vieira. **Patriarcado e religião ...** op. cit., p. 172.

Para determinar tão polêmica decisão, o prelado procurou inicialmente verificar se havia, por parte das reclusas e educandas, licença do papa, para que elas pudessem manter cativos e cativas, pois tal autorização era critério indispensável para tal luxo. Além disso, providenciou o levantamento dos custos com alimentação e vestuário de cada uma. Depois desse diagnóstico, o arrogado arcebispo expediu a referida determinação de que se mandasse sair do Desterro diversas escravas, sob o argumento legítimo do número excessivo de cativos e cativas ali abrigados. Não adotou a mesma medida para os conventos da Soledade, Lapa e Mercês, porque estas casas possuíam um número relativamente pequeno de escravos e servas, na quantidade suficiente para atender às necessidades das reclusas²⁰⁴. Como principal representante da Igreja em Salvador, o arcebispo tinha poderes para decisão que desagradava à comunidade do Desterro e às famílias das reclusas. Contudo, prudentemente, não exagerou na dose, mantendo o mesmo número escravos e servas nos outros três conventos.

No Convento da Soledade havia a autorização para a presença de servas e escravas, com a exigência de que fossem donzelas, mulheres honestas. Elas deveriam dormir em celas separadas das religiosas e trajar hábitos de tecido simples, sem muitos enfeites²⁰⁵. A função que servas e escravas desempenhavam na instituição era praticamente a mesma, sendo que as primeiras tinham direito à instrução enquanto as segundas, não. Aquelas eram normalmente forras, mas prestavam serviço no convento por várias razões, como gratidão, devoção, abrigo ou alimentação. Além dessas forras, havia também servas livres, mestiças ou brancas, mulheres e jovens pobres que ofereciam seus serviços pelos motivos já citados.²⁰⁶

As religiosas que desempenhavam as funções de mestras, ministravam aulas para as servas nos espaços vagos entre as aulas que davam às professoras e educandas. Tal atividade

²⁰⁴Lista de todas as recolhidas e educandas, servas e escravas do Convento de N. S. da Soledade. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 4, Documento 500, 27/03/1753.

²⁰⁵ Idem, Ibidem.

²⁰⁶ NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. **Patriarcado e religião . . .** op., cit., p. 173.

deveria ser encarada pelas servas como uma obrigação, uma exigência para a permanência no convento, uma regra a ser cumprida. Assim, se não comparecessem no local indicado quando os sinos tocassem, estavam, tal como as educandas, sujeitas às punições previstas. A escolarização das servas era objeto de determinação expressa no estatuto e compreendia o ensino da

*(...) doutrina cristã e para tudo mais que para seu bem espiritual necessitem e ainda para a política civil, lhes nomeará a madre superiora por semanas ou meses como melhor lhes parecer. A mestra as convocará pelo toque de uma sineta na hora que for mais desocupada, não faltando com o castigo as que sem justa causa faltarem (...)*²⁰⁷

Como escravos e escravas eram, naquela sociedade, consideradas “peças” e não seres humanos, propriedades de alguém e, como tais, proibidos de freqüentar escolas pelas leis do Império Português, também no convento da Soledade o acesso ao ensino lhes estava proibido. Além dessa visível diferenciação, entre escravos/as, livres e forros/as, existiam ainda outras, mais sutis, mas não menos perversas. Assim, geralmente aos escravos estavam reservados os serviços mais pesados no convento e em suas propriedades agrícolas, já que eram cativos da comunidade. Entre servas e escravas existiam aquelas que prestavam serviço à comunidade e aquelas que atendiam às recolhidas. O estatuto do Convento permitia a presença de servas da comunidade, mas proibia a de servas particulares, isto é, dedicadas exclusivamente a uma recolhida, educanda ou religiosa. Conforme os termos daquele instrumento normativo, no que concernia às servas comuns,

²⁰⁷ Estatuto do Convento da Soledade, op. cit., parágrafo IV.

(...)vulgarmente chamadas da comunidade usando dos poderes que em carta nos concede o S. Padre Benedito XIV, consignamos a respeito da cada dez freiras quatro servas da comunidade e, sucedendo-se pelas educandas serem muitas que não bastem se lhe poderá permitir para cada dez educandas duas servas mais (...)²⁰⁸

Este mesmo estatuto determinava que para cada dez freiras deveria haver quatro escravas da comunidade e para cada dez educandas, duas escravas ou servas. Nos livros de registro do convento não encontramos nenhuma nota que informasse sobre a quantidade ou nomes das servas. Contudo, nas listas sobre a população dos conventos, pedidas pelos arcebispos, nós finalmente encontramos alguns registros que, por sua vez, são muito vagos.

Em 1753, localizamos 13 servas da comunidade no convento e nenhuma serva particular, assim identificadas: Maria da Anunciação, Joana, Rosa, Verônica, Francisca, Maria, Dolores, Joana Maria, Maria José, Maria das Dores (doada por Inês Zuzarte), Dorotéia (doada por Maria Francisca), Catarina (doada por Lourença de Jesus) e Maria de Jesus, forra²⁰⁹. No referido período, existiam 39 reclusas e 8 educandas²¹⁰, quantitativo que daria à casa o direito de possuir cerca de 15/16 escravas para as reclusas e entre uma a duas escravas ou servas para as educandas. Nessa relação, sintonizada com o número de escravas/servas permitido pelo estatuto, reconhecemos que, pelo menos em 1753, aquele estava sendo cumprido.

Todavia, em 1775, a situação do Convento da Soledade quanto ao número de escravas e servas apresentava-se diferente. Notamos que o estatuto não estava sendo mais cumprido,

²⁰⁸ idem, Ibidem.

²⁰⁹ Lista de todas as recolhidas e educandas, servas e escravas do Convento de N. S. da Soledade. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 4, Documento 500, 27/03/1753.

²¹⁰ Livro de Ingresso e de profissões das Noviças do Convento da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ /Seção de Manuscritos, 22, 2, 37; s./d

haja vista a insistência do arcebispo em determinar que se restringisse o número de escravos e de escravas no convento da Soledade, bem como nos outros três, todos eles com um quantitativo que excedia o previsto, como se pode deprender do quadro a seguir:

População dos conventos femininos de Salvador: religiosas, educandas, hóspedes, servas e forras, escravos da comunidade e particulares (1775)												
CONVENTO	Religiosas professoras	Educandas seculares	Recolhidas seculares	Total de religiosas, educandas e recolhidas	Hóspedes e agregadas	Total de religiosas, educandas, recolhidas, hóspedes e agregadas	Servas forras	Escravos da comunidade	Escravas da comunidade	Escravas particulares	Total de servas forras, escravos e escravas	Total da população
Soledade	38	8	1	47	2	49	24	7	—	35	66	115
Mercês	48	9	—	57	1	58	15	2	3	71	91	149
Lapa	19	—	—	19	1	20	6	4	19	—	29	49
Desterro	81	7	17	105	—	105	40	8	—	290	338	443
Total Geral	186	24	18	228	4	232	85	21	22	396	524	756

FONTE: Mapa Geral dos conventos da Bahia. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 47, Documento, 8814, 03/07/1775.

Verifica-se, pelo referido quadro, a existência de um total de 524 escravas e servas, sendo 85 servas forras, 396 escravas particulares e 43 escravos/as da comunidade, para uma população de 232 recolhidas, distribuídas entre 24 educandas, 186 reclusas professoras, 18 recolhidas seculares e 4 hóspedes agregadas. Ou seja, havia mais de duas servas/ escravos para cada uma das integrantes das três comunidades como um todo.

Nesse conjunto, destaca-se o Convento do Desterro que contava, considerando-se a sua população de 105 recolhidas (81 religiosas professoras, 7 educandas seculares e 17 recolhidas seculares), com um número excessivo de servas/escravas e escravos: 338. Ou seja, existiam ali 3 a 4 serviçais para cada uma das recolhidas, sendo que o número de 290 escravas particulares afrontava a legislação episcopal que proibia sua existência, ressalvando-se os casos em que havia licença papal. Se era esse o caso, o convento continuava “*transgredindo a lei*”, pois desrespeitava o número previsto de 4 escravas da comunidade para cada 10 freiras e 2 escravas/servas para cada 10 educandas. Embora não existisse ali nenhuma escrava da comunidade, haviam 290 escravas particulares, mais 40 servas forras para atender a 81 religiosas professoras, 17 recolhidas seculares e 7 educandas seculares.

Também o Convento da Lapa destacava-se dos demais, mas pela reduzida população: 49 pessoas, entre religiosas professoras (19), hóspede agregada (1), nenhuma educanda, 6 servas forras, 4 escravos da comunidade, 19 escravas da comunidade e nenhuma escrava particular. A relação entre reclusas professoras e escravas da comunidade estava porém acima do permitido: 19 escravas para 19 religiosas; ou seja, uma escrava para cada religiosa. Isso sem contar com a presença de 6 servas forras que certamente atendiam às religiosas, já que não havia no convento nenhuma educanda secular e nenhuma recolhida secular. Enfim, os dados apontam para formas próprias de administração de serviços e de recursos humanos que, em alguns aspectos, atendiam às prescrições estatutárias, já em outros desrespeitavam-na, mesmo que sob o risco das admoestações e punições das autoridades.

Num balanço geral, percebe-se que o número de religiosas, educandas, recolhidas e hospedes era bem menor que o de escravas, escravos, servas forras e escravas particulares das quatro instituições: 332 para 524 escravos/as e servas. No Convento da Soledade, com a população de 115 pessoas, o primeiro grupo representava 43% do total, enquanto o segundo 57%. Isso nos leva a concluir, em consonância com a avaliação de Riolando Azzi, que apesar

das autoridades eclesiásticas envidarem esforços para evitar a presença de escravos nos conventos, “*não conseguiam controlar os abusos, favorecidos pelos longos e frequentes períodos de sede vacante nas dioceses da colônia*”.²¹¹ Acrescentamos, ainda, que tais abusos permaneceram porque respaldados em prática que tinha tradição, prestígio e legitimidade social: possuir escravos, ser proprietário de alguém que executava o serviço para seu dono/a, era costume arraigado e naturalizado naquela sociedade em razão da instituição da escravidão.

Significativamente, embora não existissem escravas da comunidade no Convento da Soledade, existiam, porém, 35 particulares e 7 escravos da comunidade para atender a 49 pessoas livres e recolhidas. Acrescente-se ainda 24 servas forras que atendiam a 8 educandas e 1 recolhida secular, além de responder pelos serviços domésticos gerais e comuns do cotidiano da casa. Os escravos da comunidade, embora em número reduzido (7), quando comparado ao das escravas particulares (35), desempenhavam as tarefas mais pesadas, que exigiam maior esforço físico, trabalhando no convento ou nas fazendas e propriedades pertencentes à instituição. Os gastos com alimentação, moradia e vestuário com estes escravos e forras eram custeados pelo próprio convento, mais apropriadamente pelo próprio trabalho daqueles. Não encontramos registro sobre a compra de escravos ou escravas, mas sobre doações que vinham que como parte do dote de algumas religiosas ou educandas.²¹²

As escravas particulares acompanhavam algumas meninas, jovens ou mulheres por ocasião do ingresso na instituição ou ali ingressavam quando aquelas já se encontravam recolhidas, sendo “*peças*” pertencentes às famílias ou compradas especialmente para servir à religiosa no claustro. As despesas com essas escravas particulares eram arcadas pelas suas proprietárias. Além dos inúmeros inconvenientes da existência de escravas/os particulares numa instituição religiosa que pregava e exigia a renúncia aos bens materiais, à ostentação, ao

²¹¹ AZZI, Riolando. **A vida religiosa...** op. cit., p. 49.

²¹² Lista de todas as recolhidas e educandas, servas e escravas do Convento de N. S. da Soledade. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 4, Documento 500, 27/03/1753.

luxo e conforto, acrescenta-se que tal presença gerava “*diferenças entre os membros de uma mesma comunidade, transferindo para dentro do convento a estrutura da sociedade global composta por escravos, indivíduos livres sem escravos e senhores*”.²¹³

A presença dessas escravas assegurava a continuidade, em alguns aspectos, do tipo de vida que a reclusa levava antes de ingressar no convento e que, em tese, deveria romper, uma vez que se recolheu em uma instituição religiosa centrada no isolamento, contemplação, mortificações e nos votos de pobreza, humildade e obediência. Engendrava-se, paradoxalmente, uma rotina no cotidiano da casa, marcada pela reafirmação desses votos, com as recolhidas dedicando-se às orações, meditação, preparação para o exame de confissão, penitências, isolamento e também pela sua negação, com suas escravas incumbindo-se de lavar e passar suas roupas, ajudá-las a se vestir, preparar seu banho, penteá-las preparar suas refeições, com um cardápio de suas preferências.

Não é, pois, de se estranhar a atitude dos clérigos em relação à presença de escravos/as no convento, bastante rígida nos seus primórdios, e cada vez mais tolerante no decorrer do tempo. Precisamente na passagem do século XVIII para o XIX, observamos uma total condescendência por parte daqueles religiosos, forçados provavelmente pelas circunstâncias que falavam mais alto: a existência da escravidão no país e de uma cultura profundamente vinculada por tal instituição, que respondeu pela naturalização da prática em que pessoas livres e proprietárias eram servidas por pessoas escravas. Com efeito, encontramos nos registros referentes ao período de 1803 a 1805, oito breves autorizando religiosas a adquirir uma segunda serva, como podemos visualizar no quadro a seguir:

Pedidos de aquisição de servas: Convento da Soledade (1803 a 1805)	
ANO	AUTORA DO PEDIDO

²¹³ ALGRANTI, Leila Mezan, **Honradas e devotas ...** op., cit., p. 175.

1803	Eustáquia Maria de Santa Ana
1803	Úrsula da Virgens Fontoura
1803	Maria Gertrudes de São José
1803	Joaquina Perpétua do Coração de Jesus
1804	Anastácia Joaquina de São José
1804	Ana Constância das Virgens Belas
1804	Maria do Carmo e Queiroz
1805	Emereciana Lucina Rosa

FONTE: Breves sobre o pedido de segunda serva para religiosas do Convento da Soledade. Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS). Tombo Anterior: 159-Br5-4, 5, 6, 7, 35, 36, 37 e 40. Tombo de Mudança: Estante 1, Caixa, 2, 1803-1805.

Os dados apontam para um movimento de reforço à presença de escravas particulares e servas no Convento da Soledade. Contrariamente ao pretendido pelas autoridades eclesiásticas, a presença daquelas serviçais foi se tornando uma prática comum, sendo a condição financeira da reclusa indicativo do número de escravas ou servas particulares de que poderia dispor na casa. Observa-se, assim, que escravos, escravas e servas representaram, neste período, uma significativa parcela da população da casa de reclusão, evidenciando como a escravidão era algo profundamente enraizado na mentalidade colonial.

Como se tratava de uma instituição religiosa, parece que ali eram incentivadas práticas da tradição cristã, no caso de doença ou morte das escravas e servas. É o que determina um dos artigos do estatuto:

“Ordenamos à madre que pela alma de cada serva que falecer lhe mande dizer uma missa de corpo presente. E parecendo lhe que é limitado o sufrágio a vista do muito e bom serviço que fez a este convento lhe poderá dizer até outras três a cada uma das religiosas noviças educandas e mais

servas lhe rezarão pela alma dentro em três dias um terço do Rosário (...)

214

Nesse sentido, o convento talvez fosse um espaço onde a “*política de domínio*”²¹⁵ a que se refere Slenes, tenha sido praticada com mais êxito e constância. Processa-se ali uma permanente relação de trocas entre mulheres livres proprietárias e mulheres escravas, propriedades, cada uma das partes defendendo o agenciando seus interesses. No que concernia às escravas e escravos, um bom desempenho nos serviços para negociar, em melhores termos, sua condição. Daí desempenhar bem suas tarefas, usufruir da confiança de sua proprietária para permanecer no convento e ali desfrutar de um conforto relativamente maior: alimentando-se e vestindo-se de forma razoável. Acrescente-se ainda o investimento feito por aqueles com vistas a poder contar com a possibilidade de uma atitude mais carinhosa, caridosa e humana de suas senhoras, além da garantia de uma “*missa de corpo presente*” quando falecesse. No que tange às suas proprietárias, as recolhidas, a garantia de serviços bem prestados, sem muito desgaste na função de comando e supervisão, além da fidelidade de suas escravas e amas, assegurada pelo interesse de permanecer no convento e pela possibilidade de uma alforria no futuro.

O convento era, portanto, um espaço que abrigava a presença de escravos, sem acarretar grandes tensões, explícitas entre proprietárias e escravas/servas, provavelmente porque as relações entre estas pareciam estar mais suavizadas pela “*política de domínio*”, bem como pelo clima de religiosidade que, inegavelmente, presidia o cotidiano da população livre e escrava do convento.

2.5 No isolamento da reclusão, os contatos com a dor e a morte

²¹⁴ Estatuto do Convento da Soledade, op. cit.

A longa expectativa de vida no convento, bem como o estado de saúde das reclusas repercutiam na situação financeira da instituição, pois eram bastante dispendiosos os custos com medicamentos, médicos e com as próprias exigências do sepultamento. Acrescente-se a isso os prejuízos derivados da não prestação de serviços, por motivo de doença ou falecimento. Isso ocorria, por exemplo quando uma religiosa no cargo de mestra adoecia ou quando algumas das responsáveis pela produção artesanal que gerava lucros também ficava impedida de trabalhar por motivo de doença ou afastamento. Não resta dúvida de que a longevidade da população conventual compensava as interrupções de serviços e os gastos com substitutas provocados por motivo de doença, contribuindo para a “saúde” financeira da instituição.

Buscando conhecer as enfermidades que sofreram algumas das freiras da Soledade, nos deparamos com uma documentação muito restrita e vaga. Ao analisar alguns Breves Eclesiásticos, que deferiam pedidos de recolhidas para sair temporariamente do claustro, com o objetivo de tratar a enfermidade na casa de seus pais, foi possível ter uma visão aproximada de como a comunidade lidava com as doenças e com os pedidos de afastamento para tratamento.

Na primeira situação, encontrava-se o pedido do coronel Pedro Vieira de Mello para que sua filha, Ana Francisca de Nazareth, fosse recolhida no convento em companhia de uma irmã e prima, uma vez que era cega e manifestava grande desejo de tornar-se religiosa.²¹⁶ O pedido insistente do pai nos leva a questionar se havia realmente tal desejo por parte da filha cega ou se o pai, no afã de assegurar um lugar seguro e honroso para a filha, tornou seu desejo

²¹⁵SLENES, Robert. **Senhores e subalternos no oeste paulista**. In: ALENCASTRO, Luís Felipe de. (org.) **História da vida privada no Brasil- Império: a corte e a modernidade-Volume 2**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 236.

²¹⁶Breve apostólico autorizando Anna Francisca de Nazaré a recolher-se no Convento da Soledade. Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS). Tombo Anterior 158-Br5-38, Tombo de Mudança Estante 1, Caixa 1, 1805.

como se dela fosse. Além disso, nos perguntamos se haveria real necessidade de que ela ingressasse na casa acompanhada da irmã e da prima, já que, no convento, ela poderia contar com os serviços de escravas particulares ou servas. Assim, o pedido nos leva a aventar a possibilidade de que a enfermidade de Ana Francisca não teria sido um subterfúgio para a entrada das três no convento, pois a demanda por vagas era grande.

Outros casos, porém, com motivos opostos, foram os de Maria Gertrudes de São José, Maria Bernardina da Pureza e Ana Rita do Amor Divino. A primeira, já pertencente ao convento havia mais de vinte anos, encaminhou pedido para retirar-se da instituição, argumentando a importância que “*o abrigo e os afetos da ternura paternal*”²¹⁷, representariam para apressar a solução para seu problema de saúde. Já a segunda argumentou, em pedido da mesma natureza, que em razão de “*sofrer de bexiga*” deveria se afastar do claustro por um ano, período em que permaneceria na fazenda de familiares para recuperar-se da doença que a afligia.²¹⁸ Quanto a terceira, Ana Rita do Amor Divino, recolhida que sofria moléstias que estavam “*longe de melhorarem com os curativos,*”²¹⁹ pedia um afastamento pelo período também de um ano para também tratar-se na casa de seus pais, de modo a que suas feridas cicatrizassem. No breve que aprovava sua saída encontramos anexado o atestado do médico de sua família, Francisco de Paula Araújo e Almeida, que endossa a necessidade de sua retirada da casa de reclusão, para tratar-se na casa dos pais:

(...) *Atesto debaixo do juramento que madre Ana Rita do Amor Divino, religiosa do Convento da Soledade, padece a longo tempo de uma moléstia*

²¹⁷ Breve apostólico autorizando Maria Gertrudes de São José a sair clausura no Convento da Soledade para tratamento de Saúde. Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS). Tombo Anterior 158-Br4-50, Tombo de Mudança Estante 1, Caixa 1, 1803.

²¹⁸ Breve apostólico autorizando Maria Bernardina da Pureza a sair clausura no Convento da Soledade para tratamento de Saúde. Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS). Tombo Anterior 158-Br4-39, Tombo de Mudança Estante 1, Caixa 1, 1805.

²¹⁹ Breve apostólico autorizando Ana Rita do Amor Divino a sair clausura no Convento da Soledade para tratamento de Saúde. Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS). Tombo Anterior 158-Br4-53, Tombo de Mudança Estante 1, Caixa 1, 1805.

*no fígado que já tem por várias vezes deixado escarros de sangue. E apresentando outros sintomas, que decorrem grave queixa e que tudo, junto á sua magreza e má constituição física ao estado de abatimento em que se acha a sofrer, o que constantemente mostra estas ameaças de tísica. Pelo que e por lhe ter aplicado a remédios ordinários. Julgo de absoluta que respire durante largo tempo o ar do campo, de moderados passeios e empregue outros meios incompatíveis com sua estada no convento e único que me parece que poderão salvar-lhe a vida (...)*²²⁰

Tais relatos nos levam a indagar até que ponto a clausura seria bem vinda para estas mulheres: se eram tão devotas assim, porque não permaneciam no convento até o resto de suas vidas? Razões, como a falta de vocação religiosa, inadaptabilidade à vida conventual, divergências com as madres superiores e/ou companheiras, saudades dos familiares, frustração por cargos não alcançados, estariam sendo silenciadas e/ou escamoteadas nas justificativas? Difícil saber, embora fácil de supor, haja vista a dificuldade de se conseguir a licença para se retirar do convento, depois de professados os votos.

Com efeito, conseguir uma autorização eclesiástica para deixar o convento não era algo fácil, pois a veracidade do pedido e a necessidade da saída eram cuidadosamente investigadas. Não por acaso, eram pedidos encaminhados não apenas pelas recolhidas, mas também por seus pais e muitas vezes endossados pelo saber médico, no caso, o médico da família. O que percebemos é que, de um modo ou de outro, estando ou não verdadeiramente enfermas, as reclusas usavam engenhosamente as brechas que o estatuto e a Regra das Ursulinas permitiam quando não queriam permanecer no convento. A saída, em caráter provisório, provavelmente tornou-se definitiva para muitas delas, com o apoio familiar, pois

²²⁰ Breve apostólico autorizando Ana Rita do Amor Divino a sair clausura no Convento da Soledade para tratamento de Saúde. Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS). Tombo Anterior 158-Br4-53, Tombo de Mudança Estante 1, Caixa 1, 1805.

já estavam em idade que não mais representava uma ameaça de desonra à família, acrescido do fato de que tinham “ *o caráter fortalecido*” pela formação religiosa e moral recebida na instituição de reclusão.

Além das doenças, os óbitos também compreendiam uma das faces da experiência da reclusão feminina. Os registros consultados não informam sobre os motivos do falecimento, mas sobre a idade em que a religiosa morreu e o tempo em que permaneceu na clausura, como podemos verificar no quadro a seguir:

Registros dos óbitos das primeiras religiosas que ingressaram no Convento da Soledade (1757 a 1797)			
Ano do óbito	Nome	Idade	Período que permaneceu na clausura
1757	Maria de Jesus	32 anos	19 anos
1759	Ignez Zuzarte	80 anos	22 anos
1763	Francisca das Chagas	70 anos	24 anos
1770	Antônia de Santa Ana	64 anos	31 anos
1771	Maria Josefa de Jesus	57 anos	32 anos
1774	Clara Maria dos Anjos	72 anos	35 anos
1778	Maria Teresa de Jesus	47 anos	25 anos
1779	Maria Ângela do Espírito Santo	69 anos	34 anos
1780	Maria Madalena de Jesus	60 anos	41 anos
1785	Joana Maria do Nascimento	70 anos	46 anos
1786	Quitéria Maria dos Anjos	72 anos	46 anos
1786	Antonia da Encarnação	70 anos	45 anos
1787	Maria Bernarda do Santíssimo Sacramento	63 anos	47 anos
1788	Teresa de Jesus Maria	90 anos	49 anos
1788	Maria do Coração de Jesus	79 anos	47 anos
1788	Maria do Coração de Jesus	79 anos	47 anos
1790	Maria José de Santa Brígida	84 anos	51 anos
1790	Joana Damasceno	82 anos	51 anos
1791	Ana do Espírito Santo	80 anos	49 anos
1794	Rita Teresa de São José	87 anos	54 anos
1796	Antônia Maria das Mercês	35 anos	22 anos
1796	Maria do Sacramento	79 anos	55 anos
1797	Margarida da Conceição	91 anos	56 anos

FONTE: Livro de óbito das religiosas do convento da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos, 22, 2, 37; s./d.

Como evidenciado, excetuando-se o caso de Maria de Jesus, que faleceu aos 32 anos de idade, depois de permanecer 19 anos na instituição, a maioria dos óbitos, ou seja 19 no

conjunto de 23 irmãs, atingiu religiosas com idade entre 60 e 91 anos, faixa etária considerada acima da média no quadro da mortalidade existente no país, à época. Não por acaso, prevendo essa longevidade das religiosas, é que o estatuto do convento estabelecia o pagamento anual de taxas destinadas às despesas com doenças e sepultamento. A determinação era a de que, no caso de morte de qualquer freira, sua família deveria pagar ainda uma anuidade pelo ano seguinte à sua morte, no valor de 100\$000 réis, montante que serviria também para cobrir as despesas com o sepultamento²²¹. Quanto ao local de enterro, todas essas religiosas citadas acima foram enterradas dentro da Igreja da Soledade. No registro de óbitos do convento existe a informação de que as sepulturas eram numeradas de 1 a 6 e de que os corpos das falecidas eram depositados conforme o número de vagas existente em cada sepultura. Tal procedimento era registrado da seguinte maneira: “*Jaz, na nossa sacristia, na sepultura número 1*”²²², o corpo da religiosa Maria de Jesus, falecida em 1754.

O livro de óbito do convento não informa, porém, sobre a causa das mortes das reclusas, registra apenas a idade que tinha quando faleceu, o tempo de religião, a filiação e a origem. São dados relevantes porque indicam aspectos da vida conventual em sua relação com a morte. Um deles, a prática de registrar, em livro próprio, tal ocorrência. Outro, o de dar visibilidade às boas condições de vida existente na casa, uma vez que as recolhidas tiveram vida longa, falecendo com idade avançada para os padrões da época. Além disso, verifica-se que o tempo de permanência no convento também foi, conseqüentemente, extenso pois 18 religiosas ali residiram por um período entre 30 e 56 anos. Como bem atenta Maria Beatriz Nizza da Silva, a média de vida das religiosas era alta, considerando-se que “*a velhice chegava mais cedo para a população feminina na sociedade colonial*”²²³, uma vez

²²¹ Estatuto do Convento da Soledade ... op. cit.

²²² Livro de óbito da religiosas do Convento da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos, 22,2,37; s./d. ²²² SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Velhice e Sobrevivência: as mulheres na capitania de São Paulo no fim do Período Colonial**. In: Anais da X Reunião da SBPH. Curitiba, 1991, p. 139-145.

²²³ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Velhice e Sobrevivência: as mulheres na capitania de São Paulo no fim do Período Colonial**. In: Anais da X Reunião da SBPH. Curitiba, 1991, p. 139-145.

que “eram consideradas velhas as mulheres com mais de cinquenta anos, ao passo que os homens só atingiam essa fase aos sessenta anos”²²⁴ Levar uma vida reclusa, isolada dos apelos do mundo de fora, buscando o aperfeiçoamento moral e religioso, dedicando-se exclusivamente ao estado de religião, ocupando-se de atividades e exercendo poder, vivendo em certa autonomia interna e maior independência externa, configuravam, por certo, alguns dos ingredientes da receita da longevidade dessas mulheres.

Thales de Azevedo, quando analisa a situação sanitária de Salvador, no século XVIII, explicita o quanto esta era precária, sobretudo na Cidade Baixa, região onde se localizava o convento, próxima a um dos portos da cidade e banhada pela Baía de Todos os Santos. Assim, a falta de higiene e de saneamento contribuía para o surgimento de diversas doenças, sendo a varíola, também chamada de “*bexiga*”, e a tuberculose as que apresentavam maior número de incidência com surtos que levavam à população da cidade a morrer precocemente.²²⁵

Contrariamente ao padrão de expectativa de vida da cidade, as religiosas da Soledade viviam muito, não obstante as condições sanitárias desfavoráveis da região onde se localizava o convento. Na longevidade das religiosas dessa comunidade, algumas razões foram por nós aventadas. Não se pode negar que, dentre aquelas, o isolamento foi fundamental. Protegidas pela reclusão, as religiosas raramente freqüentavam ou tinham contato com pessoas que freqüentavam locais da Cidade Baixa, principalmente os portos e mercados, áreas com grande quantidade de pessoas circulando ao mesmo tempo, que poderia levá-las a contraírem vírus causadores de diversas doenças respiratórias ou dermatológicas. Uma outra possível razão seria a não geração de filhos, tendo em vista que, à época, eram comuns os casos de morte de mulheres jovens por complicações no parto ou pós-parto e mesmo de envelhecimento prematuro decorrente de sucessivas gestações.

²²⁴ Idem, *Ibidem*.

²²⁵ AZEVEDO, Thales, *op. cit.*, p. 207.

Além disso, o próprio vestuário usado pelas religiosas, roupas largas e folgadas representava um fator favorável à saúde do corpo, comparado ao usado pelas jovens e mulheres que viviam em sociedade, no tal “mundo profano”. Com efeito, como assinalou Gilberto Freyre, tratava-se de um modo de vestir que sacrificava o corpo, tornava-o mais frágil e propenso a doenças, pois

*(...) Aos treze anos obrigavam-na a vestir-se como moça, abafada em sedas, babados e rendas; ou a usar decotes, para ir ao teatro ou a algum baile. Daí, tantas tísicas entre elas, tantas anêmicas; e também tantas mães de meninos nascidos mortos; tantas mães que morriam de parto(...)*²²⁶

Enfim, na análise das diversas faces da experiência da reclusão feminina, no caso das doenças e óbitos, compartilhamos da reflexão de Leila Algranti quando esta afirma que “*protegidas pelos muros da clausura, as mulheres reclusas não estavam apenas resguardadas de ameaças contra sua honra ou dos perigos do século, como se dizia na época, mas também de riscos que comumente encurtavam a vida das mulheres leigas*”²²⁷.

²²⁶ FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos: Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano.** Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2000, p. 149.

²²⁷ ALGRANTI, Leila, **Honradas e devotas ...** op, cit, p. 186.

CAPÍTULO 3- A DIMENSÃO DEVOCIONAL E MÍSTICA DA EXPERIÊNCIA DE RECLUSÃO: A BUSCA DO CAMINHO DA PERFEIÇÃO

3.1 Quando o sagrado e o humano se confundem: devoções e festividades religiosas no convento

(...) Em Portugal, como no Brasil, enfeitam-se de tetéias, de jóias, de braceletes, de brincos, de coroas de ouro e diamante as imagens das virgens queridas ou dos Meninos-Deus como se fossem pessoas da família. Dão-se-lhes atributos humanos de rei, de rainha, de pai, de mãe, de filho, de namorado. Liga-se cada um deles a uma fase da vida doméstica e íntima (...)²²⁸

Na referência de Freyre quanto à religiosidade praticada tanto em Portugal como no Brasil, onde o sagrado e o profano se imbricam, Salvador não foge à regra. Como importante centro religioso da colônia portuguesa, foi espaço onde se processou o engendramento de uma cultura religiosa singular. Uma religiosidade resultante do amalgamento de elementos da tradição portuguesa com os de uma sociedade fundada nos trópicos, processo operado mediante mais do que a mera apropriação, mas também pela criação e ressemantização de representações e práticas culturais, em que imagens, símbolos, signos, festas, comemorações e entidades que povoam o universo cristão e católico receberam outras formas de expressão, denominação e significação.

²²⁸ FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2005, p. 303.

Nas teias de significação que compõem esse tecido cultural urdido com pontos bem firmes, de natureza híbrida e criativa, observa-se uma religiosidade vincada pela “*indiferenciação lúdico-sagrada do tempo da festa*”²²⁹, pela recusa ao formalismo do culto, pela atribuição da dimensão humana ao sagrado, onde “*o santo do céu*” se transformava em “*santo da casa*”, ou como bem sublinha Freyre, como se “*fossem pessoas da família*”.

Segundo Sérgio Buarque de Holanda, essa forma de o catolicismo se expressar na colônia, tratando os santos e santas com uma intimidade quase desrespeitosa e estranha às almas verdadeiramente religiosas, imprimindo ao culto um caráter intimista, amável e quase fraterno, tem antecedentes na Península Ibérica. Tributário dessa tradição, trata-se de culto que expressa a aversão ao ritualismo, o horror às distâncias sociais, que dispensa no fiel todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo. Nesse sentido, produz-se uma religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior.²³⁰ Um culto, finalmente, menos formal e mais intimista e familiar, no qual,

(...) *cada casa que tem sua capela própria, onde os moradores se ajoelham ante o padroeiro e protetor. Cristo, Nossa Senhora e os Santos já não aparecem como entes privilegiados e eximidos de qualquer sentimento humano. Todos, fidalgos e plebeus, querem estar em intimidade com as sagradas criaturas e o próprio Deus é um amigo familiar, doméstico e próximo - o oposto do Deus “palacial”. A quem o cavaleiro, de joelho, vai prestar sua homenagem, como um senhor feudal*²³¹.

²²⁹ MOURA, Glória. **Fé, alegria e luta: o exemplo dos quilombos contemporâneos**. In: **Revista Palmares. Quilombos do Brasil**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, MINC, n. 5, p. 14.

²³⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia da Letras, 1995, p. 149-150.

²³¹ Idem, *Ibidem*, p. 149.

Se no lugar das “*formas mais rigoristas de culto*”²³², floresceu uma “*religiosidade de superfície*”, que parecia aos olhos dos cronistas e viajantes estrangeiros uma ausência de devoção dos brasileiros, de ambos os sexos, que participavam dos serviços religiosos sem estarem compenetrados do espírito das solenidades, é justamente naquela religiosidade quase “*carnal em seu apego ao concreto*”²³³ que se manifestava a devoção daqueles, particularmente dos soteropolitanos. Uma devoção onde fé e festa estavam inseparáveis, onde cada casa, pessoa e família tinha seu protetor, cada cidade, bairro, instituição religiosa ou laica seus padroeiros. Uma devoção que se contrapunha justamente “*à visão monológica, etnocêntrica e cristianocêntrica que costumava ler tudo reportando-se a um ponto de vista sempre auto-referente*”²³⁴, como bem assinala José Jorge de Carvalho.

A vivência religiosa criativa, que explode em manifestações plurais, íntimas, com fronteiras indistintas entre o lúdico e o sagrado, com proliferação de devoções pessoais e a apropriação e nova nomeação de entidades e seres de outras criações religiosas, caracteriza o catolicismo praticado em Salvador no período colonial, bem como nas capitanias em geral. Era, essa, a devoção ali praticada, o que tornava o cotidiano social atravessado pela dimensão religiosa, vista por muitos como um catolicismo cujo culto caracterizava-se por “*muito Deus e pouco padre, muito céu e pouca Igreja, muita prece e pouca missa*”²³⁵.

O Convento da Soledade, não obstante submetido a regras informadas pelos princípios tridentinos, que privilegiavam as “*formas mais rigoristas de culto*”, a reafirmação dos dogmas doutrinários, o zelo na oficialização dos cultos e o estímulo ao ritualismo, não se assujeitou plenamente àquelas. Embora cenário de diversas práticas devocionais coletivas, tais como missas, procissões, bênçãos, profissão de votos, ingresso de noviças, funerais e

²³² Idem, Ibidem, p. 151.

²³³ Idem, Ibidem, 150.

²³⁴ CARVALHO, José Jorge. **Mapeamento e sistematização das áreas de remanescentes de quilombo**. In: **Revista Palmares. Quilombos do Brasil**. Brasília: Fundação Cultural Palmares; MINC, n. 5, 2000, p. 3.

²³⁵ NAVA, Pedro. **Baú de ossos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 36.

festas dedicadas aos santos/santas protetores e padroeiros, não limitou suas solenidades religiosas à dimensão propriamente sagrada, envolvendo também o festivo e o lúdico. As festas dedicadas à padroeira e aos santos e santas protetoras primavam, então, pelo luxo e ostentação.

Nessa indiferenciação entre tempo de festa e tempo de orações, as religiosas do Convento organizavam diversos festejos religiosos, sendo que além do culto à patrona da instituição, Santa Úrsula, e à fundadora da ordem, Santa Ângela Merici, promoviam ainda a festa de Nossa Senhora da Soledade e do Coração de Jesus. Essas devoções possibilitavam a abertura do convento ao convívio com pessoas laicas, quebrando o princípio do isolamento, rompendo com a rotina da instituição, uma vez que delas participavam boa parte da sociedade local. As inúmeras festas, celebrações e novenas abertas às pessoas de fora da comunidade religiosa integravam-se à cultura religiosa local. Como bem atenta Algranti,

*(...) a exemplo do que sucedia no mundo exterior as funções do culto aos santos eram múltiplas, sendo as mais comuns assistência e a patronagem. Invocava-se o auxílio do santo para curas, empreendimentos importantes e demais necessidades diárias. Acreditava-se que os santos agiam como mediadores entre os homens e Deus e que através da sua intercessão poder-se ia atingir o auxílio desejado. Em troca de assistência, as religiosas, assim como qualquer devoto, realizavam promessas e rezavam novenas(...)*²³⁶

O culto à Santa Úrsula chegou à Bahia por volta da segunda metade do século XVI, introduzido pelos missionários jesuítas que acrescentaram mais uma criatura do reino de Deus, bem como suas companheiras virgens e mártires, no rol das padroeiras especiais da

²³⁶ ALGRANTI, Leila M. **Honradas e devotas ...** p. 285.

colônia e dos colonos²³⁷. A introdução desse culto e de sua rápida disseminação nas práticas devocionais dos soteropolitanos acabou por transformar “*a festa das Onze-Mil-Virgens*”, em “*um dos grandes acontecimentos anuais, conservando-se sempre o mesmo brilhantismo*”.²³⁸

De acordo com a tradição cristã, Santa Úrsula foi uma princesa que nasceu por volta do século V, na Grã-Bretanha. Quando jovem, devido a conflitos que a região enfrentava, Úrsula foi obrigada a sair do país, migrando para a cidade de Colônia, na Alemanha. Foi nesta cidade que foi martirizada, após um ataque de invasores, tendo sido brutalmente assassinada, juntamente com diversas jovens que estavam em sua companhia,²³⁹ as “*onze-mil virgens*” mortas que também se transformaram em objeto de culto e devoções cristãs. Embora não fosse possível precisar com exatidão o número das virgens que acompanhavam Úrsula, inventou-se tal tradição, talvez para atrair mais devotos. Segundo Elizete Silva Passos, “*a lenda das “Onze mil virgens” decorre da contagem feita pelos pelos habitantes de Colônia no momento do massacre, incluindo aí pessoas que não pertenciam à legião virginal*”²⁴⁰

Com tantas mártires, jovens e virgens, e ainda uma santa, o culto ganhou inúmeros adeptos em Salvador, pois, afinal, significava a possibilidade de ter a proteção de criaturas que foram vítimas da violência, foram martirizadas e ninguém melhor do que elas para entender e atender aos pedidos dos aflitos, desamparados, injustiçados, desprotegidos, principalmente as mulheres e a população mais pobre. Não por acaso, a procissão que homenageava Santa Úrsula e as “*onze mil virgens*” tornou-se tradicional na cidade de Salvador. Segundo um cronista da época:

²³⁷ JESUS, Maria Teresa do Menino. **História das Ursulinas no Brasil- O convento de Nossa Senhora das Mercês**. Rio de Janeiro, Gráfica da Universidade de Santa Úrsula, 1981, p. 22.

²³⁸ CAMPOS, João da Silva. **Procissões tradicionais da Bahia**. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1941, p. 349.

²³⁹ PASSOS, Elizete Silva, op. cit., p. 56.

²⁴⁰ Idem, Ibidem.

*(...) Saiu na procissão uma nau a vela por terra, muito formosa, toda embandeirada, cheia de estandartes, e dentro nela iam as Onze-mil-virgens ricamente vestidas, celebrando o seu triunfo. De algumas janelas falaram a cidade, o colégio e uns anjos mui ricamente vestidos. Da nau se dispararam alguns tiros de arcabuzes, e um dia antes houve muitas invenções de fogos na procissão houve danças, e outras invenções devotas e curiosas (...)*²⁴¹

Já o culto à Nossa Senhora da Soledade teve início no sul da Espanha, de onde chegou à colônia e se estabeleceu em Salvador no início do século XVII, durante o domínio espanhol.²⁴² Em meados do século XVIII, já existia um grande número de devotos à Nossa Senhora da Soledade, o que viabilizou o projeto de construção de uma igreja tendo a referida como padroeira. Conforme trecho do Relatório Anual dos jesuítas, transcrito por Azzi,

*(...) No subúrbio desta cidade da Bahia, há uma colina ao norte dela, lugar, tanto pela sua situação como pela afluência do povo e moradores muito célebre, mais ainda pela religião e votos dos que vão lá. Aí por indústria dos missionários e grande generosidade dos homens mais piedosos, nobres a maior parte, já temos uma casa, em quadra, quase pronta até o amadeiramento. Ao lado direito de tão grande obra constrói-se uma igreja, rica na forma e no ornamento, por ser dedicada à Senhora da Soledade, que dá nome ao monte (...)*²⁴³

Outra santa reverenciada pelas religiosas ursulinas foi Ângela de Merici, fundadora da ordem e devota de Santa Úrsula. Canonizada em 1807²⁴⁴, provavelmente por pressão da forte ordem das Ursulinas e pelo grande número de devotas dedicadas ao seu culto, teria sido um

²⁴¹ JESUS, Maria Teresa do Menino, op, cit, p. 25.

²⁴² AZZI, Riolando. **A Sé primacial de Salvador** ...op, cit,p. 309.

exemplo de obediência e piedade. Pregou a caridade, a humildade, a opção pela pobreza e pureza de coração, virtudes que deveriam ser praticadas para que fossem esquecidas no século e lembradas no eterno²⁴⁵; enfim, uma pregação que vinha ao encontro da vida conventual, à cultura religiosa das instituições femininas de reclusão.

A festividade que celebrava o Sagrado Coração de Jesus foi outro marco nas histórias devocionais do convento. De acordo com Mott, tal culto começou a ser difundido por volta do século XIII, baseado em visões do coração dilacerado de Jesus Cristo. Todavia, somente no século XVII, com a canonização da freira francesa Margarida Maria Alacoque, que dizia ter também tal visão, é que ocorreu uma expansão do culto, com o incentivo da Igreja Católica.²⁴⁶ Segundo o referido autor, também na colônia uma mulher foi “*abençoada*” com tal visão: Rosa Egipcíaca, uma visionária por ele estudada, foi aqui uma das reconhecidas videntes do Coração de Jesus, entre 1750 e 1760.²⁴⁷ Os casos relatados e disseminados, á época, entre a população da colônia contribuíram para ampliar o número de devotos e respectivos cultos.

O culto ao Sagrado Coração de Jesus foi bastante divulgado por Gabriel Malagrida pelos lugares por onde andou no Brasil, de 1689 à 1761. O próprio nome do convento estudado, Santíssimo Coração de Jesus da Soledade, foi escolhido pelo jesuíta. As religiosas, provavelmente influenciadas pelo padre, tornaram-se devotas de tal culto e se colocaram sob sua proteção, invocando sua ajuda e interferência por ocasião do conflito com a Irmandade por conta do uso do coro. Depois de solucionada a disputa, em pagamento ao pedido atendido, a imagem do Sagrado Coração de Jesus foi pintada no teto da Igreja da Soledade.²⁴⁸

²⁴³ Relatório anual dos jesuítas. Apud: AZZI, Riolando. **A Sé primacial de salvador ...** op, cit, p. 310.

²⁴⁴ PASSOS, Elizete Silva, op, cit, p. 58.

²⁴⁵ Livro de Ingresso e das Profissões das Noviças do Convento da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos; 22, 2, 37, s./d.

²⁴⁶ MOTT, Luiz. **Rosa Egipcíaca: Uma santa africana no Brasil**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993, p. 313-317.

²⁴⁷ Idem, Ibidem.

²⁴⁸ Livro de Ingresso e das Profissões das Noviças do Convento da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos; 22, 2, 37, s./d.

Além dos cultos e festas dedicados aos protetores e padroeiros da Igreja e do Convento, também a tomada de hábitos era ocasião em que se realizavam festejos, sobretudo por conta da família da religiosa que tomou estado. Algumas delas realizavam uma festa grandiosa, como narrou Lindley,

(...) Uma jovens de dezesseis anos tomou o hábito de freira, hoje de manhã, na Igreja que fica ao lado do Convento da Soledade, só para atender as conveniências da família. O pai, grande rico e negociante, testemunhou publicamente sua alegria pelo acontecimento. Um navio que lhe pertence, surtou na baía, e outro, de propriedade de amigos seus, foram embanheirados em arco e deram, além disso, uma salva de três tiros(...)²⁴⁹

Trata-se de testemunho público em que o pai procurou exteriorizar, em ostentação, seu duplo orgulho - riqueza material da família e profissão de votos da filha. Eram, essas, razões mais do que suficientes para dar visibilidade pública ao acontecimento celebrado, naquela sociedade que valorizava o poder material e espiritual e que se encontrava hierarquizada também segundo tais valores.

Acrescentem-se às festas por ocasião de uma recolhida tomar o “*estado de religião*”, várias outras celebrações e rituais no calendário do convento. Tais festejos foram bastante significativos para a disseminação de práticas devocionais, para dar visibilidade ao convento como espaço religioso de reclusão feminina e com legitimidade social para tal. Via de regra, compreendiam atividades como celebração de missa, com um sermão feito por autoridade eclesiástica, seguido de uma procissão. Este último ritual constituía uma das formas mais comuns para evidenciar “*a força da crença religiosa como norteadora dos padrões de*

²⁴⁹ LINDLEY, Thomas, **Narrativa de uma viagem ao Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1969, p. 110.

conduta, e ao mesmo tempo como expressão da própria vitalidade da organização comunitária.”²⁵⁰ Como bem ressalta Ana Casimiro,

*(...) Festas, solenidades e procissões. Aquela era a estética das formas exteriores da religião, na Bahia colonial, sucedendo à fé da intimidade. Era a sedução, que dispersava e distraía a atenção, impossibilitando os pensamentos mais reflexivos, mas que, ao mesmo tempo, agregava e prendia a atenção para a contemplação do imaginário. Era o ouro barroco das Igrejas, extasiando os cristãos, e vinculando a vida espiritual ao poder temporal. Era o tempo da ambigüidade, do conflito e da contradição substanciado na Colônia pela ação do português branco, em contraposição com o índio e com o escravo de cor (...)*²⁵¹

Ressalte-se, ainda, que todas essas manifestações de religiosidade fortaleciam e explicitavam a vitalidade da comunidade religiosa e, ao mesmo tempo, fragilizava-a quando rompia com os princípios que fundamentavam sua razão de ser: o isolamento e a reclusão, como experiências constituidoras das religiosas e educandas. Ocorria uma interrupção na rotina de isolamento da clausura, uma vez que as religiosas tinham contato com o mundo exterior, com pessoas do sexo masculino, com a empolgação dos festejos, com o desejo de ostentar luxo e riqueza. Não resta dúvida de que a preparação e a própria realização desses eventos eram experiências de sociabilidade, eram ocasiões em que as reclusas tinham a oportunidade de se relacionar com diversas pessoas que não faziam parte do convento, justamente parte daquele mundo exterior que elas haviam renunciado relacionar-se e conviver ao tomar o “estado de religião”.

²⁵⁰ AZZI, Riolando, **A sé primacial de Salvador...** op. cit., p. 326.

²⁵¹ CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt, op. cit., p. 63.

3.2 Caridade, orações, mortificações e desapego: o caminho da perfeição espiritual

Se em cada casa havia um oratório ou uma imagem do santo/santa da devoção familiar, nas instituições religiosas de reclusão, além da proliferação de imagens ocorria uma intensa atividade religiosa praticada menos comunitariamente e mais no nível individual, no recolhimento da clausura. Afinal, dedicar-se à vida contemplativa incluía prolongados momentos de orações, mortificações, sacrifícios, autoflagelação, leituras de livros pios, exames de consciência, confissões, comunhões e exercícios de meditação. A salvação da alma era objetivo primordial buscado pelas religiosas que renunciavam ao mundo exterior quando optavam pelo estado de religião. Mais ou menos devotas, mais ou menos disciplinadas, mais ou menos submissas, muitas foram as mulheres que, na experiência de reclusão, acabaram por se tornar religiosas, isto é, abraçaram o casamento com Cristo. Segundo Algranti, os conventos e recolhimentos, com sua rotina centrada na preparação das recolhidas para o “*estado de matrimônio*”, foram indispensáveis para o almejado casamento com Cristo e com a Igreja. Afinal, era ali que as religiosas da colônia

(...) encontravam, assim, nos livros de instrução religiosa, a definição de seu estado e as prescrições sobre o ideal de vida que haveriam de seguir. Uma vez abraçado, tornar-se iam esposas de cristo. A consagração desse casamento espiritual se dava através da profissão solene. A busca constante da submissão, desse despojar-se além de qualquer limite e a adoração à Deus em sua plenitude só seriam possíveis através de um exercício permanente e da renúncia a todo o resto.(...)²⁵²

²⁵²ALGRANTI, Leila, **Honradas e devotas ...** op, cit, p. 61.

A leitura dos livros de devoção²⁵³ e da vida dos santos e santas era um dos ingredientes básicos nessa receita para produzir a religiosa perfeita. Veiculavam-se naqueles várias histórias de vida de santos e santas, vivências exemplares de “*renúncia a todo o resto*” para viver para Cristo. Eram obras que explicitavam o modelo de conduta religiosa e as prescrições sobre como se chegar a tal ideal, o da religiosa perfeita. São reflexões, regras e relatos de vidas exemplares, baseadas na doutrina católica, em que a perfeição religiosa deveria ser buscada constantemente. Dentre aqueles, talvez os mais emblemáticos tenham sido os de Santa Teresa de Jesus, sobretudo “*O caminho de perfeição*” e “*Castelo interior ou moradas*”. Eram textos amplamente lidos e divulgados nas casas de reclusão femininas, produzidos nos séculos XVI e XVII, porém, reeditados no XVIII. Eram práticas de leitura de obras informadas pelos ideais tridentinos, que representavam o renascimento da teologia voltada para a renovação da Igreja Romana na época moderna.²⁵⁴

Em um dos seus livros, “*O caminho da perfeição*”, Santa Teresa pregava que os pressupostos básicos para se chegar à perfeição deveriam ser a caridade fraterna, o desapego, a mortificação e a oração mental. A caridade fraterna estava vinculada a uma espécie de amor espiritual que deveria ser “*totalmente isento de qualquer sentimentalismo e ternura da natureza que o tornem menos puro*”²⁵⁵ O amor entendido, portanto, não como sentimento inato, mas construído, aperfeiçoado mediante constantes e disciplinados exercícios. O desapego às coisas deveria ser perseguido tanto interior como exteriormente, para se atingir o estado de perfeição religiosa apregoadado. Desapego não apenas aos bens materiais mas também às relações familiares. Na definição do caminho da perfeição, a teóloga e santa prescrevia que,

²⁵³ ALGRANTI, Leila M. **Os livros de devoção e a religiosa perfeita (normatização e práticas religiosas nos recolhimentos femininos do Brasil colonial)**. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza (org.). **Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p.116-123.

²⁵⁴ DELUMEAU, Jean. **El catolicismo de Lutero a Voltaire**, Madrid, Editorial Labor, 1973, p. 47, Apud: ALGRANTI, Leila M. **Os livros de devoção ...** op. cit. p.114.

²⁵⁵ JESUS, Santa Teresa de. **Caminho de perfeição**. São Paulo: Paulus, 2003, p. 39.

*(...) Se houver monja que deseje para sua própria satisfação entreter-se com parentes, não sendo eles espirituais, tenha-se por imperfeita. Creia que não está desapegada, não está sã, não tem liberdade de espírito, nem goza de inteira paz, tem necessidade de médico. Se não renunciar a esses apegos, não sarar deste mal e não ficar boa, digo-lhe: não é para esta casa (...)*²⁵⁶

O desapego que leva á inteira paz e à liberdade de espírito, incluía, segundo Santa Teresa, a prática da mortificação. Esta exercia a função de elevar o espírito a uma outra dimensão, distante do terreno, de modo a assegurar “*fugir dos melindres e raciocínios e do mundo para chegar à verdadeira razão*”²⁵⁷. Nesse sentido, a própria doença era entendida como uma forma de moritificação, uma benção e não um castigo de Deus para a redenção dos pecados. Toda dor, auto-impingida ou provocada por uma doença, deveria ser vista com resignação, sem queixumes, como mortificação em direção à perfeição religiosa:

*(...) Quanto a essas fraquezas e malezinhos de mulher, deixai-os no esquecimento e não vos queixeis. Algumas vezes é o demônio que nos impõe uma imaginação tantas dores, que aparecem e desaparecem, e se não perderdes o costume de vos queixar e de contar tudo o que tendes exceto unicamente a Deus, será um não acabar mais (...)*²⁵⁸

Outro procedimento para atingir o caminho da perfeição era a oração mental, que representava também um canal de aproximação com Cristo, na qual aquela deveria ser a mais pura e sincera possível, condição para que o fiel conseguisse alcançar o necessário estado de desapego e êxtase tal que viabilizasse a buscada intimidade feita de contemplação e

²⁵⁶ Idem, Ibidem, p. 60.

²⁵⁷ Idem, ibidem, p. 69.

²⁵⁸ Idem, Ibidem.

imitação²⁵⁹. Esse estado poderia ser alcançado com as orações mentais que “*funcionavam como porta de entrada no universo sobrenatural*”²⁶⁰. São estados de meditação, de desligamento das coisas terrestres, de um sentimento de êxtase, relatados por Santa Teresa na experiência mística de intimidade com Cristo, que ela apaixonadamente descrevia:

(...) *Nunca se amou tanto como te amo agora! Meu guia! Meu pai! Meu Deus! Meu dulcíssimo Jesus, por que não me purificas com um só beijo, um só, dos teus lábios vermelhos? Seria desde então a tua mais fervido crente o teu mais devotado adorador. Um beijo da tua boca seria a minha alta recompensa! Ama-me dulcíssimo Jesus! (...)*²⁶¹

Essas práticas indicadas como caminho para a perfeição deveriam ser exercitadas constantemente pelas religiosas, individual e coletivamente, particularmente a atividade inadiável de rezar o ofício no coro diariamente. Tal atividade foi objeto de regulamentação tanto pela Regra das Ursulinas como pelas Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia. A primeira determinava, tendo em vista esse ideal do caminho perfeito, de estabelecimento de uma relação de intimidade com Cristo, que a reza do Ofício de Nossa Senhora deveria ser feita na cela²⁶². Todavia, esse exercício espiritual praticado individual e isoladamente na cela não era bem visto pelas autoridades eclesiásticas, temerosas de que proporcionasse excessos, tanto no sentido de exagerar a dose de orações e mortificações, como de ensejar maus pensamentos nessa idéia de aproximação, intimidade com Cristo; ou seja, havia o temor de que tal prática devocional poderia desviar-se da aproximação espiritual e resvalar-se para a carnal, para uma imaginada relação com o corpo de Cristo. Receando tais desvios foi que o

²⁵⁹ Idem, *Ibidem*.

²⁶⁰ MOTT, Luís, op. cit, p. 374.

²⁶¹ MANGABEIRA, Francisco. **As visões de Santa Teresa**. Porto: Empresa Literária e Topográfica, 1906, p. 13.

²⁶² **Regra primitiva** – Edição Comemorativa dos 200 anos da Ordem. São Paulo: Inter-Gráfica, 1974, Capítulo IV.

arcebispo determinou em ofício às religiosas sob a Regra das Ursulinas que fizessem as rezas no coro. Como este era um espaço de livre circulação, as superiores poderiam controlar o modo como o ofício estava sendo rezado, bem como se as religiosas estavam ou não fazendo suas orações. Dessa obrigação diária, estavam liberadas apenas aquelas que se encontrassem doentes, pois os termos do referido ofício eram bem claros:

*(...) Estão obrigadas, todas as religiosas, sob pena de pecado mortal a rezar o ofício de Nossa Senhora no coro, juntamente com as demais religiosas. Só estarão liberadas aquelas que por motivo de enfermidade estiverem impedidas (...)*²⁶³

Outro meio de atingir o caminho da perfeição era a confissão. Nesse propósito, havia a obrigatoriedade de que a religiosa se confessasse no mínimo de dois em dois meses. O estatuto conferia à superiora o direito de intervir nos casos em que a religiosa permanecesse mais de dois meses sem se confessar. Essa prática sacramental conferia ao confessor uma posição importante na comunidade, como orientador espiritual das religiosas/educandas reclusas e também como aquele que tinha o poder de lhes conceder, em nome de Deus, a absorção dos pecados cometidos. Como definido no Estatuto:

*(...) como se diz o Sagrado Concílio ninguém depois de coibir em culpa pode salvar-se restituindo a graça senão por meio deste sacramento e nos mesmos tempos em que o receberem, comungarão o santíssimo corpo de nosso redentor Jesus Cristo com afeto e consideração que nele depositou Deus. (...)*²⁶⁴

Era sobretudo através da confissão que o saber religioso conhecia e esquadrihava os “*pecados da carne*”, a sexualidade, para melhor controlá-la, ao estabelecer o que era certo e o que era errado quanto ao seu exercício. A confissão era um meio eficaz na disciplinarização, controle e normalização da conduta das religiosas, um meio através do qual, exercia-se o domínio sobre os movimentos do sexo e da sexualidade. Como assinala Foucault:

(...) A confissão, o exame de consciência, toda uma insistência sobre os segredos e a importância da carne não foram somente um meio de proibir o sexo ou de afastá-lo o mais possível da consciência; foi uma forma de colocar a sexualidade no centro da existência e de ligar a salvação ao domínio de seus movimentos obscuros. O sexo foi aquilo que, nas sociedades cristãs, era preciso examinar, vigiar, confessar, transformar em discurso.
 (...) ²⁶⁵

Significativamente, a Regra das Ursulinas era bastante rigorosa no que dizia respeito ao cumprimento da obrigatoriedade da confissão pelas religiosas, haja vista que em seu capítulo VIII, determinava que:

(...) Ninguém será jamais justificado de seu pecado se antes não confessar com a boca, ao sacerdote, todas as suas falhas e erros.(...) que cada uma se apresentasse diante do sacerdote, assim como se estivesse diante de Deus, juiz eterno, e ali, arrependida, com sinceridade de espírito e plena consciência, confesse o seu pecado, peça perdão e continue perante o confessor até receber a absorção(...) ²⁶⁶

²⁶³ Ofício do arcebispo da Bahia expando umas dúvidas que se suscitavam no Convento ursulino daquela cidade sobre as rezas do coro. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 14, Documento 2648, 09/09/1757.

²⁶⁴ Estatuto do Convento da Soledade... op. cit.

²⁶⁵ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder...** op. cit., p. 230

²⁶⁶ **Regra primitiva ...** op. cit, Capítulo VIII, p. 39.

Expôr os pecados ao confessor, submeter-se às perguntas que esquadrihavam todas as ações, palavras e pensamentos das religiosas é submeter-se ao poder disciplinar operado via confissão. É visível nesse ato o funcionamento da vigilância e auto-vigilância daquela que confessa, bem como da punição pelas faltas/pecados cometidos. Trata-se de dispositivo disciplinar que envolve desde a exposição, “*com a boca*”, ao sacerdote de todas as falhas e erros até a penitência determinada por aquele. Executá-la para a absolvição dos pecados é desdobrar-se na obediência às regras e preceitos, é assujeitar-se à sanção normalizadora.

Uma outra obrigação a ser cumprida pelas recolhidas e religiosas era o jejum, obrigatório a todas as professoras de 21 à 60 anos, estando liberadas dele somente as enfermas, desde que apresentassem uma declaração de dispensa redigida por um médico ou confessor.²⁶⁷ “*A obrigação de jejuar consistia na abstenção de todo o gênero de carne e em se comer uma só vez no dia, na hora costumada, que a Igreja fixava das onze da manhã em diante.*”²⁶⁸ A exigência eclesiástica em relação ao jejum estava sintonizada com a concepção esquadrihadora do tempo no convento, com lugar, horário e tarefas determinadas para cada hora e dia da semana. Assim, o jejum era obrigatório nas primeiras quartas-feiras de cada mês e no sábado depois do primeiro domingo de quaresma, “*nos mesmos dias em seguida á festa do Espírito Santo e a da Exaltação da Santa Cruz, nas vigílias da Ascensão e Pentecostes e em quinze datas fixas.*”²⁶⁹

O jejum era exigido também como um meio de se atingir o caminho da perfeição. O controle sobre o corpo, sobre o desejo de determinados alimentos, possibilitado pelo jejum fortalecia o caráter e ajudava no buscado desapego preconizado por Santa Teresa. A mortificação do corpo e dos sentidos era entendida como um caminho para o fortalecimento do espírito de modo a se alcançar a perfeição que toda religiosa deveria ter como meta. Jejuar era um modo de “*punir o corpo a fim de domar os instintos*”. Assim, dentre aqueles

²⁶⁷ AZEVEDO, Thales de. op. cit., p. 385.

²⁶⁸ Idem, Ibidem.

procedimentos definidos por Santa Tereza para se chegar à perfeição, além da prática da caridade fraterna, do desapego, da mortificação pelo jejum, tais ações deveriam vir sempre acompanhadas de oração, para melhor eficácia. O jejum era visto como uma forma de mortificação, porque era através dele que *“mortificam-se os desejos carnis e os próprios sentidos, por meio da oração pede-se a Deus a verdadeira graça da vida espiritual”*²⁷⁰

Essas práticas devocionais eram prescritas às religiosas para que alcançassem o estado de perfeição exigido para as esposas de Cristo, conforme definido no estatuto: *“E fará a todas as fiéis a Jesus Cristo e verdadeira esposas suas e dignas do título e nome de filha da virgem Santíssima da Soledade”*²⁷¹. A reclusão compreendia o primeiro passo para um extenso e sacrificado caminho para se atingir tal estado, desapegando-se das coisas mundanas, bem como do mundo material.²⁷²

Nessa busca por perfeição, encontramos algumas freiras que conseguiram chegar a um degrau mais elevado nessa escalada para se atingir tal meta, com uma vivência isolada no claustro, mas que também extrapolava suas muralhas.²⁷³ Trata-se de religiosas distintas das demais, denominadas de piedosas ou místicas. As primeiras eram assim identificadas por exercerem suas funções demonstrando demasiada humildade e caridade em relação ao próximo. Já as místicas eram mulheres incomuns, diferentes das piedosas, haja vista que *“aqueles que conviveram com elas ou que escreveram sobre suas visões, sempre demonstram em todas as épocas, a percepção de tinham diante de si pessoas excepcionais”*²⁷⁴. Beatriz de Jesus foi uma dessas *“pessoas excepcionais”*, com uma vivência religiosa marcada pelo devotamento e mortificações extraordinárias a ponto de ser definida como um modelo, como uma referência para a conduta religiosa feminina.

²⁶⁹ Idem, Ibidem.

²⁷⁰ **Regra primitiva...** op. cit., Capítulo V.

²⁷¹ Estatuto do Convento da Soledade... op. cit.

²⁷² ALGRANTI, Leila. **Honradas e devotas...** op. cit, p. 263.

²⁷³ Idem, Ibidem.

²⁷⁴ Idem, Ibidem, p. 309

3.3 A política de produção de modelo de conduta religiosa: a legitimação da experiência mística de Maria Josefa de Jesus

Segundo a tradição, a menina Beatriz²⁷⁵ nasceu em um engenho próximo à vila de Rio Real, localizado na capitania de Sergipe de El Rei, no dia 4 de agosto de 1716, “às sete horas da tarde”²⁷⁶. Era a quarta filha de uma família de oito irmãos. A gravidez de sua mãe, Antônia dos Santos, foi bastante atípica, se comparada à dos outros irmãos. Sofreu várias inquietações: sentia uma enorme tristeza, pois parecia estar carregando dentro de si um monstro. Passou dias trancada em seu quarto. Chorava demasiadamente, sentindo que trazia em seu ventre uma grande novidade.

A aflita Antônia, na busca de alívio para suas angústias e inquietações, recorria aos céus, mas não encontrava, porém, conforto. Também recorreu a um padre que a consolou, dizendo-lhe que iria dar à luz a uma menina perfeita e que seu parto seria muito tranquilo. Segundo aquele, a criança traria muitos louvores à família. No relato²⁷⁷, feito possivelmente por uma escritora do convento, evidencia-se o significado conferido de que Beatriz já nascera predestinada a ser alguém muito especial, uma pessoa escolhida por Deus para realizar uma missão na Terra.

Conforme o referido relato, e como previa o padre, Antônia teve um parto dentro da normalidade. Dos oito irmãos, Beatriz foi a única amamentada pela mãe, enquanto os demais filhos foram amamentados por escravas, prática costumeira na época, principalmente entre as mães que eram esposas ou proprietárias de engenho. O fato de Beatriz ter sido por sua mãe amamentada já indica a condição especial e diferenciada como veio ao mundo e como foi

²⁷⁵ Ações e virtudes louváveis de Maria Josefa de Jesus. In: Livro de Ingresso e das Profissões das Noviças do Convento da Soledade. Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos; 22, 2, 37, s./d.

²⁷⁶ Idem, Ibidem.

²⁷⁷ Idem, Ibidem.

criada, elementos presentes nas construções das histórias da pessoas excepcionais. Assim, por exemplo, tal como Beatriz, também Benedetta²⁷⁸, uma visionária estudada por Judith Brown, teve a mesma sorte que aquela: seu pai passou um ano e meio sem ter relações sexuais com sua mulher para que esta amamentasse a menina. Acreditavam que o ato sexual, por estar associado aos “*pecados da carne*”, deteriorava o leite. Daí talvez o costume, trazido pelos portugueses, das mães ricas não amamentarem os filhos, provavelmente para que pudessem ficar disponíveis para as relações sexuais com seus maridos.²⁷⁹

Beatriz, à medida que crescia, demonstrava “*boa inclinação*”, uma vez que aos cinco anos já rezava o terço, aos oito, discernia o bem do mal. Seus pais, na ânsia de lhe oferecer melhor instrução, deixaram-na sob cuidados de sua tia, Maria da Conceição. Esta lhe ensinou a ler, escrever, fazer rendas e a costurar. Além disso, aprendeu a fazer orações e a praticar suas devoções pessoais²⁸⁰.

Ainda criança, começou a praticar caridade para com os pobres. De acordo com os relatos, como havia muita fome nos sertões, a menina costumava fazer beijus e distribuí-los aos famintos. Demonstrava demasiada bondade a ponto de presumirem que acabaria casando-se com um príncipe, interpretado por Beatriz como Jesus, príncipe dos príncipes. Conforme o Livro de Ingresso e das Profissões das noviças, a aproximação com Cristo se deu pois, “*como o senhor se viu tão prendado de sua amada, deu-lhe a mão de esposo e ficaram tão intimamente unidos, que jamais houve separação de afetos*”.²⁸¹

Beatriz teve suas primeiras experiências místicas desde criança. Assim como outras místicas do período, também sofrera violência física, quando deram-lhe uma paulada na cabeça e seu pescoço foi atingido por três pontas de pau, abrindo enormes feridas que sangravam muito. Após o ocorrido, a menina se dirigiu ao oratório onde deu graças a Deus

²⁷⁸ BROWN, Judith. **Atos impuros: A vida de uma freira lésbica na Itália da renascença**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 46.

²⁷⁹ FREYRE, Gilberto, op, cit, p. 443.

²⁸⁰ Ações e virtudes louváveis... op. cit.

por continuar viva, e qual não foi sua surpresa ao perceber que, à medida que rezava, suas feridas iam sendo cicatrizadas. Depois de curada, a menina ficou tão grata que chegou a compor versos para Jesus: “*Do doce amor rendida/ sobremaneira me via / E jurei que por mil vidas/ nunca eu o deixaria*”.²⁸²

Segundo a crônica, Beatriz fôra vítima de uma cilada, preparada pelo demônio, personagem que atentava principalmente as pessoas especiais, puras de espírito, para cooptá-las para seu lado, construção presente no imaginário social da época. Como assinala Laura de Mello e Souza,

(...) *O fenômeno das visões transitava entre o real e o irreal, muitas vezes, cotidiano e imaginário se confundiam, diluindo as fronteiras que os apartavam. Mas, mesmo quando é nítida a separação entre um e outro, os assim chamados delírios e fantasias são imprescindíveis à compreensão do que foi a formação social do Brasil colônia* (...) ²⁸³

Para Leila Algranti,²⁸⁴ místicas e visionárias aparecem na literatura como termos sinônimos. Ela ressalta a existência de arquétipos de visionárias: eram mulheres bastante religiosas, em sua maioria. Em suas visões, diziam entrar em comunhão com Deus, Santos e com a Virgem Maria para obterem orientações. Deus lhes revelava segredos e lhes pedia favores, transportando-as para lugares distantes. Visitavam o céu, o inferno e o paraíso, ajudavam almas no purgatório, eram tentadas por demônios e caíam em abismos. Possuíam dores terríveis que lembravam as chagas de Cristo, tinham o dom de prever acontecimentos, de receber missões de Deus, constituíam-se em delírios e fantasias como pessoas que se percebiam, se identificavam como “*excepcionais*”, piedosas, abençoadas por Deus. Embora

²⁸¹ Idem, *Ibidem*.

²⁸² Idem, *Ibidem*.

²⁸³ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia das Letras, 1986, p. 245.

pleno de positividade, se sentir uma pessoa mística também envolvia o seu lado negativo. Como sublinha Leila Algranti,

*(...) O adjetivo visionário possui também um tom pejorativo, pois no sentido figurado lembra extravagância e descrédito, possivelmente devido a aproximação que existia na Idade Média e Moderna entre a feiticeira e a mística, ambas objeto de profunda atenção por parte da Igreja devido às visões manifestadas (...)*²⁸⁵

Tal desclassificação em relação às mulheres místicas foi estabelecida pelos discursos religiosos do século XVI, através dos quais os teólogos negavam tal “*dom*”, reputando-o à índole imaginosa e pecaminosa das mulheres. Pelo fato de serem nomeadas como facilmente sugestionáveis, desprovidas de razão e de prudência, eram presas fáceis de serem dominadas pelo demônio, de se tornarem suas agentes aqui na terra. O uso político das diferenças entre homens e mulheres, com a demonização destas, gerou pânico e perseguição a todas aquelas que possuíssem, ou fossem acusadas de possuir algum “*dom*”, alguma capacidade de premonição ou de cura, evidenciado no violento movimento de caça às bruxas. Trata-se de movimento misógino que queimou muitas mulheres nas fogueiras acesas pelo medo masculino desse “*ser misterioso e inquietante diante do qual devia intervir a solidariedade masculina.*”²⁸⁶

Todavia, no caso de Beatriz, de acordo com os relatos, seu destino não foi o da fogueira, principalmente porque protegida por uma renomada instituição religiosa de reclusão, o Convento da Soledade. Seu ingresso no convento decorreu de sua escolha, pois como ela tinha certeza de sua vocação religiosa, recusou-se a se casar, alegando que faria voto de

²⁸⁴ ALGRANTI, Leila. **Honradas e devotas** ...op. cit., p. 311

²⁸⁵ Idem, *Ibidem*, p. 310.

²⁸⁶ DELUMEAU, Jean. **História do medo...** op. cit., p. 328.

castidade, pois escolhera viver “*mais para o céu que para o mundo*”²⁸⁷. Com o propósito de ingressar em um convento, cortou os cabelos, vestiu-se de preto e passou a viver trancada em seu quarto. Rezava, fazia jejuns e lia livros espirituais. Era grande o seu desejo de servir a Deus mas não tinha, todavia, a permissão de seu pai para tomar estado de religião. Chegou a pensar em vestir-se de homem e fugir, quando soube da existência do Recolhimento dos Perdões. Não realizou o intento porque seu confessor reprovou a idéia²⁸⁸. Como uma jovem tão obediente iria cometer o pecado da desobediência?

Contrariando o desejo do pai que era o de casá-la, resistiu a tal imposição, decisão que, por um lado, arranha um pouco sua imagem de jovem com “*boa inclinação*” e, por outro, reforça a de uma pessoa excepcional, predestinada a destinos maiores, obstinada em servir a Deus. De acordo com Beatriz V. D. Miranda²⁸⁹, embora a jovem não tivesse muita margem de escolha, procurou, a partir dos espaços existentes, lutar por seus próprios projetos. Assim, “*como outras mulheres, Beatriz buscou escapar à autoridade e ao controle do pai rejeitando à norma de conduta que lhe era imposta*”.²⁹⁰

As preces de Beatriz foram finalmente ouvidas, no sentido de escapar à imposição do pai. E tal possibilidade se concretizou por ocasião da passagem do padre Gabriel Malagrida por Rio Real à procura de verdadeiras vocações religiosas, de preferência “*moças donzellas bem nascidas, cheias de piedade e de devoção, que na perfeita vontade quisessem servir ao senhor no aperto da clausura*”²⁹¹. Após convencer o pai de Beatriz, esta finalmente segue para o Convento da Soledade, com a condição de que duas irmãs menores seguissem juntas para a continuidade dos estudos. Assim, as três, acompanhadas do jesuíta, saem de Rio Real em 26 de julho de 1739, em direção a Salvador. O percurso até Salvador foi narrado como

²⁸⁷ Ações e virtudes... op. cit.

²⁸⁸ Idem, Ibidem.

²⁸⁹ MIRANDA, Beatriz Vasconcellos Dias. **A mulher religiosa**. In: AUAD, Sylvia Maria Von Atzingen Venturoli. **Mulher- Cinco séculos de desenvolvimento na América -Capítulo Brasil**. Belo Horizonte: FIMCJ, CREZIMG, Centro Universitário Newton Paiva, IAIMG, 1999, p. 487.

²⁹⁰ Idem, Ibidem.

²⁹¹ Ações e virtudes ... op. cit.

algo heróico e fantástico: pelo primeiro sítio por onde passaram, encontraram um tigre feroz que por pouco não os atacou. No segundo sítio, apareceu um senhor que lhes advertiu que ali não entrassem, porque havia muitos rios cheios de piranhas naquela região. Finalmente, em 17 de agosto do mesmo ano, chegaram a Salvador.

Em outubro de 1739, as jovens levadas por Malagrida vestiram o hábito das ursulinas e na condição de recolhidas passaram a viver no claustro segundo a Regra de Santa Úrsula. Beatriz logo se tornou, pela sua conduta, referência para as demais religiosas, que a procuravam “*para aprender a santidade e o amor de Deus*”²⁹². Era muito piedosa, praticava cotidianamente a busca do caminho da perfeição pregada por Santa Teresa. Além disso, demonstrava dons artísticos: pintava, bordava, tingia algodão e fazia redes²⁹³. No percurso em direção ao caminho da perfeição, além da prática da caridade, das mortificações, dedicava-se à leitura de obras de devoção. Conforme os relatos,

*(...)Era tal a impressão que nela faziam as Doutrinas Santas que sempre se vê a sua lição, pelo maior divertimento e gosto e isso costumava dizer que nunca se enfadava de ler e apenas e apenas houve livro devoto que não passasse, chegando a pedir emprestados os que não tinha e lhe chegava notícia(...).*²⁹⁴

Professou os votos no dia de São José, isto é, em 19 de março de 1753, adotando o nome de Maria Josefa de Jesus, em homenagem a Jesus, Maria e José, integrantes, no imaginário cristão e católico, da “*sagrada família*”. Em carta que redige ao diretor, “*grafada com sangue que tirou do próprio braço*”, solicitou-lhe autorização para educar meninas para as devoções de Nossa Senhora, de modo a melhor conhecer sua vocação. A vivência cotidiana

²⁹² Idem, Ibidem.

²⁹³ Idem, Ibidem.

²⁹⁴ Idem, Ibidem.

de Maria Josefa de Jesus foi preservada pela memória da comunidade, via registro escrito, produzido com a clara intenção de estabelecer e disseminar um modelo de conduta religiosa. No caso, a da referida religiosa. Nessa política de produção de identidade onde realidade e fantasia se misturam, o esforço em ressaltar a sua dimensão humana, comum a todas as religiosas, que é, todavia, transcendida a uma dimensão espiritual, que todas deveriam buscar. Uma dimensão espiritual construída por ações diárias, que incluíam orações, mortificações, caridade, leituras e desapego às coisas terrenas. Assim é que, como modelo, ela,

*(...) Jejuava freqüentemente e trazia seu corpo sempre mortificado para que andasse sujeito às leis do espírito, aplicava a lição dos Livros Espirituais e neles o exercício. Gastava largas horas de dia e de noite, daqui tirava os saldáveis ditames para regular as suas ações e os celestiais despojos com que recreava a sua alma e entretinha seu entendimento (...)*²⁹⁵

Pautada em modelos, como o de Maria Josefa de Jesus, a conduta das religiosas reclusas centrava-se na prática de atividades vincadas por um forte ascetismo penitencial, pela auto-flagelação e pela devoção aos sofrimentos de Cristo e à Eucaristia²⁹⁶. O jejum compreendia uma prática constante e comum nas instituições de reclusão, com a diminuição ou abstinência total das refeições, porque viam nele uma forma de desenvolver o auto-controle, de fortalecer o espírito, de assujeitar os corpos, de mortificar-se, de se penitenciar dos pecados e falhas. Afinal, todo esse fortalecimento espiritual era uma poderosa arma para se defender dos maus pensamentos, das tentações, pois, “*se considerava que a presença do demônio era constante, buscando através das tentações sentidas no corpo roubar a alma que pertencia a Deus*”²⁹⁷.

²⁹⁵ Idem, Ibidem.

²⁹⁶ MIRANDA, Beatriz V. Dias, op. cit., p.500.

²⁹⁷ Idem., Ibidem.

Maria Josefa de Jesus foi madre superiora por seis anos. Nesse período, sofreu várias moléstias, como a decorrente de queda de uma escada, acidente que lhe provocou vários cortes na sua cabeça, com perda de muito sangue e que a manteve na cama por dois meses. Sua recuperação foi parcial, pois continuou frágil, passando a sofrer letargias. Queixava-se ao médico que os espíritos não a deixavam dormir à noite, de sorte que entrava em sono profundo a qualquer hora do dia. Tal estado foi imediatamente investido do significado de uma benção²⁹⁸, que lhe possibilitava exercitar tanto sua humildade como sua devoção infinita a Deus. As visões de Maria Josefa de Jesus ou Beatriz de Jesus, sancionadas social e institucionalmente como experiências místicas, de aproximação e intimidade com Deus, são construtos culturais. São representações criadas e compartilhadas socialmente com objetivo definido de orientar a ação e a conduta das religiosas, de conferir significado à realidade social. Como assinala Swain, elas fazem parte do imaginário social, saber que

*(...) trabalha um horizonte psíquico habitado por representações e imagens canalizadoras de afetos, desejos, emoções, esperanças, emulações; o próprio tecido social é urdido pelo imaginário- suas cores matizes, desenhos representam a trama do fio que os engendrou. O imaginário seria condição de possibilidade da realidade instituída, sobre o qual se instaura o instrumento de sua transformação (...)*²⁹⁹

Essas visões, embora não fossem divulgadas fora do convento, foram compartilhadas pela comunidade religiosa, e também fora dela, reiteradas nos registros feitos sobre a religiosa com o propósito de servir de referência para religiosas e educandas que ingressaram na casa, como um exemplo de vida perfeita. De acordo com Pieroni, a visão se caracteriza por ser um

²⁹⁸ BROWN, Judith, op. cit., p. 83

²⁹⁹ SWAIN, Tânia Navarro. **Você disse imaginário?** In: SWAIN, Tânia Navarro (org.) **História no plural**. Brasília: Edunb, 1993, p. 48

fenômeno comum a diversas culturas e religiões. Trata-se da percepção de um mundo exterior aos olhos, que pode ser experimentada como um dom inesperado, haja vista que as “*visionárias relatam terem visto maravilhas no além*”³⁰⁰ O grande desafio dos inquisidores quando inquiriam visionárias- esse não foi o caso de Josefa- era definir e comprovar a veracidade das visões. Nesse afã, a grande dificuldade era saber se eram verdadeiras ou falsas, e quando consideradas verdadeiras, como detectar se provinham de Deus ou do diabo. A loucura, segundo eles, também poderia ocasionar visões, cabendo também aos inquisidores investigar o estado mental das visionárias.

Laura de Mello e Sousa, ao tratar de visionárias que foram perseguidas pelo Santo Ofício e degredadas no Brasil, afirma que as visões vivenciadas por algumas místicas tinham relação com o erotismo reprimido: “*gozo místico ou em cópula doméstica*”³⁰¹. Muitas mulheres que se diziam santas, e que vieram ao Brasil por degredo, tinham devaneios eróticos com Jesus, chegando a dizer que Jesus lhes tinha tirado a virgindade. Tal visão representava maior afronta aos dogmas da doutrina e sobretudo os inquisidores que, sem qualquer dúvida ou receio, classificavam-nas como bruxas, como “*agentes do satã..*”³⁰²

A referida autora³⁰³ chama a atenção para alguns atributos definidos pelos inquisidores para distinguir se a visionária poderia ou não chegar à santidade: as santas verdadeiras deveriam ser humildes, fazer mortificações, tormentos e auto-flagelação. Os êxtases constantes não seriam características de santos. Ademais, santos eram aqueles que se entregavam ao exercício da caridade. Nessa classificação, as mulheres que se julgavam privilegiadas por terem visões não tinham portanto humildade, daí eram rotuladas como bruxas.

³⁰⁰ PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino**. Brasília, Edunb; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 184-188.

³⁰¹ SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno no Atlântico**. São Paulo: Cia das Letras, p. 51

³⁰² DELUMEAU, Jean, op. cit., p. 463.

³⁰³ SOUZA, Laura de Mello e. **Entre o êxtase e o combate: visionárias portuguesas do século XVII**. In: **A inquisição: Ensaio sobre mentalidades, heresias e arte**. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e cultura/ Edusp, 1992, p. 764.

Na colônia, “o misticismo era um fenômeno cultural da época e estava presente nas mentalidades coletivas, e não poderia, portanto, estar ausente nos estabelecimentos de reclusão feminina”.³⁰⁴ As místicas incomodaram o Santo Ofício porque se colocaram na fronteira entre o permitido e o proibido. Muitas foram protegidas pelas instituições religiosas, ciosas em ter, entre suas reclusas, alguém com dons excepcionais, com visões, como foi o caso de Maria Josefa de Jesus. Algumas outras escaparam do controle da Igreja e ganharam autoridade entre outras religiosas e, principalmente, entre diversos grupos de leigos. Além disso, foram mulheres que romperam com os limites impostos ao gênero feminino, adquirindo visibilidade pública, exercendo poder e perturbando, assim, a ordem patriarcal masculina. Para Pieroni,

(...) O discurso das visionárias geravam a desordem que podia ameaçar o paradigma da Igreja: podiam desviar os fiéis do respeito às autoridades. Suas visões transgrediam e maculavam a ordem dogmática. O desajuste espiritual era engendrado por Satã (...) ³⁰⁵

As visões de Beatriz, embora provavelmente causassem alvoroço dentro do convento, não chegaram aos olhos e ouvidos do Santo Ofício, ou se chegaram, foram abafadas ou endossadas como verdadeira manifestação de fé, sem constituir objeto de processo inquisitorial. Afinal, era uma religiosa protegida por laços familiares de proprietários de engenhos, pelos braços fortes dos jesuítas, pelo respeitado nome da instituição que a abrigava, o Convento da Soledade.

A nossa protagonista viveu 57 anos, 32 deles como religiosa recolhida. Morreu no dia 15 de agosto de 1771. Segundo a tradição, sua morte já lhe fôra anunciada dois meses antes de ocorrer: uma voz, vinda de um clarão, lhe anunciou que seus trabalhos chegavam ao fim.

³⁰⁴ ALGRANTI, Leila. **Honradas e devotas...** op. cit. p. 319

Assim, na hora da reza do ofício no coro, ela chorou e agradeceu às religiosas que com ela ali se encontravam. Em sua cela, despediu-se de todas suas companheiras religiosas “*com vivas expressões,*” encerrando sua vida na Terra com uma “*boa morte*”.

A biografia de Maria Josefa de Jesus, registrada nos livros do convento, nos remete aos seus propósitos e efeitos: o de assentar os alicerces da instituição religiosa na tradição da vivência religiosa dedicada exclusivamente a Deus, isolada do mundo, desapegada dos valores materiais, como foi a vida daquela religiosa. Nessa base sólida, a construção do nome da instituição como espaço para a formação de mulheres honradas, devotas e disciplinadas. Mulheres que, tal como o modelo de Maria Josefa de Jesus, viviam por conta de trilhar o caminho da perfeição.

Ressalte-se, ainda, que incluir a biografia de Maria Josefa de Jesus na crônica do Convento da Soledade atendia a outras finalidades. Uma delas, direcionada ao propósito de preservação da memória e construção da história da instituição, de modo que esse conhecimento e essa memória circulassem entre as próprias habitantes da casa para fossem sempre lembrados como algo de extrema importância e, sobretudo, que não fossem apagadas pelo tempo. Outra finalidade teve caráter pedagógico e doutrinal. A narrativa deveria ser edificante, à serviço da evangelização. Com efeito, ao circular entre a comunidade religiosa, seria disseminado o ideal de vida para as religiosas recolhidas, no qual todos os sacrifícios deveriam ser aceitos com humildade, todas as tarefas e dificuldades deveriam ser compreendidas como obras divinas.³⁰⁶ Nessa evangelização, processa-se a normalização de condutas das religiosas buscada pela instituição religiosa, uma vez que registrar e veicular a história de vida de religiosas como Maria Josefa de Jesus, incluía a dimensão pedagógica de ensinar como as demais integrantes da comunidade deveriam se ver, se auto-representar como religiosas. Como bem atenta Algranti,

³⁰⁵ PIERONI, Geraldo. op. cit, p, 201

(...) Um primeiro aspecto que se depreende desses escritos é que se havia freiras que possuíam habilidade para escrever, usaram-na geralmente para enaltecer a ordem a que estavam ligadas narrando as vidas de suas companheiras de forma exemplar no estilo hagiográfico, mas principalmente com a preocupação de transmitir os valores vida religiosa, selecionando certos acontecimentos.(...)³⁰⁷

³⁰⁶ ALGRANTI, Leila M. **A escritura feminina no Brasil colonial: os arquivos eclesiásticos e a relação das mulheres com a escrita.** In: **Revista da SBPH**, n. 20, 2001, p. 5-12.

³⁰⁷ Idem, *Ibidem.*, p. 9.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos nesse estudo mostrar as “*diversas faces*” da experiência de reclusão no Convento da Soledade. Encontramos nessa instituição uma população heterogênea com posturas e ações diferenciadas. Subordinadas a uma hierarquia institucional e ao mesmo tempo autônomas e independentes, uma vez que exerciam diversas atribuições e cargos que lhe conferiam poder, gerenciando os bens da instituição além de contribuir com suas rendas mensais.

Evidenciamos na casa de reclusão a presença mulheres que cuidavam a economia do convento gerando o seu próprio sustento, sendo provedoras de si mesmas, o que poderia ser diferente se estivessem fora do claustro. Assim, clausura foi um espaço que contribuiu para que as religiosas desempenhassem múltiplas funções, sendo protagonistas de seu cotidiano, o que implicou resistência no interior da comunidade.

Além disso, a reclusão se constituiu como um espaço privilegiado de acesso à leitura. Havia uma constante necessidade de ler e escrever que se efetivava em práticas de leitura silenciosa de livros espirituais e de leituras no coro em voz alta. O cargo de escrivã que registrava nos livros da instituição todas as ocorrências, entradas e saídas, traduzia a importância que a escrita teve para o registro da memória da instituição. Como as demais instituições religiosas da época, o Convento da Soledade foi um espaço onde encontramos religiosas que dominavam a escrita, que faziam registros cotidianos das ocorrências da vida conventual, além de redigir ofícios e cartas para autoridades em prol de seus interesses.

Nesse sentido, a experiência de reclusão no Convento da Soledade se mostrou multifacetada, desvendando fechamento, recolhimento e ao mesmo tempo abertura. Expressou, nas regras, um rigor em relação voto de pobreza e ao mesmo tempo abrigou escravas e servas que atendiam às recolhidas, professoras ou educandas. Prática que anunciou

sua dimensão de sagrado nas devoções, mortificações e na busca pelo caminho da perfeição, mas que também esteve intimamente ligada ao mundo profano, quando as religiosas geriam as propriedades do convento, quando exerciam cargos, quando escreviam às autoridades eclesiásticas para pedir a implantação da Regras das Ursulinas, para expressar insatisfações ou até mesmo pedindo uma segunda serva.

Procuramos, enfim, mostrar a experiência da reclusão feminina nas diversas faces que a configuraram, ao mesmo tempo, como singular e também como comum a todas as mulheres recolhidas em instituições religiosas de reclusão do século XVIII. A análise feita possibilitou emergir *“um universo feminino próprio, diferente, mas não inferior ao mundo masculino e regido por outra lógica e racionalidade”*. Na leitura feita acerca da experiência de reclusão feminina, nossa preocupação foi também a de

*(...) desfazer a noção abstrata de mulher referida como uma essência feminina única, a-histórica, de raiz biológica e metafísica, para se pensar as mulheres enquanto diversidade e historicidade de situações em que se encontram (...)*³⁰⁸

Ao tecer nossa leitura sobre as diversas faces da experiência da reclusão feminina percebemos a pluralidade presidindo a formação das religiosas do Convento da Soledade. Foi essa nossa leitura, o que não descarta a possibilidade de outras análises, outras interpretações, outras significações conferidas à experiência considerada. Afinal, nosso entendimento é o de que *“nenhum relato consegue recuperar o passado tal qual era”*³⁰⁹ de modo que, *“só poderão ser confrontados com outros relatos, nunca com o passado”*³¹⁰, pois concebemos a

³⁰⁸ Idem, Ibidem, p. 85.

³⁰⁹ JENKINS, Keith. **A História repensada**. São Paulo: Contexto, 2001, p. 32

³¹⁰ Idem, Ibidem, p. 31.

historia como “*um construto social*”³¹¹, um discurso elaborado pelo o historiador que, ao interpretar, desvenda significados e confere outros.

³¹¹ Idem, Ibidem.

FONTES

1- Fontes Manuscritas

Biblioteca Nacional/RJ – Seção de Manuscritos

- Livro de Ingresso e das Profissões das Noviças do Convento da Soledade. *Biblioteca Nacional – RJ/ Seção de Manuscritos. Localização: 22,2,37, s./d.* Livro contendo os seguintes documentos:

- Breve memória da fundação deste convento do Santíssimo Coração de Jesus da Soledade.
- Licença para entrarem as primeiras recolhidas no Recolhimento da Soledade.
- Provisão da confirmação da criação do Recolhimento da Soledade.
- Relação das religiosas que entraram como educandas no Convento do S. C. de Jesus da Soledade.
- Estatuto do Convento da Soledade.
- Carta ao Secretário de estado sobre o número de 50 religiosas para o Convento do S. C. de Jesus da Soledade.
- Livro de óbito da religiosas do Convento da Soledade.
- Ações e virtudes louváveis de Maria Josefa de Jesus.

- Requerimento escrito por Pedro Vieira de Mello- coronel de Milícias de Sergipe- e encaminhado ao Ministério do Império, solicitando que sua filha Antônia Maria das Mercês seja conservada no Convento Santíssimo Coração de Jesus da Soledade, para poder continuar seus estudos.- Bahia, [17-?] *Biblioteca Nacional – RJ/ Seção de Manuscritos. Localização: C-0955,023.*

-Parecer do Conselho Ultramarino sobre petição de religiosa que quer licença para transformar recolhimento em mosteiro. *Biblioteca Nacional-RJ/ Seção de Manuscritos, Documentos da Bahia, II-32,33,37, s/d.*

- Provisão Real para a construção da capela de Nossa Senhora da Soledade. *Biblioteca Nacional-RJ/Seção de Manuscritos. Documentos da Bahia, II-33,20,19, s./d.*

-Resposta do Procurador da Coroa Caetano Lopes de Lavresa ao ofício enviado pela Irmandade de N. S. da Soledade de Salvador. *Biblioteca Nacional- RJ/ Seção de Manuscritos, Documentos da Bahia, II- 33,27,18; 29/04/1743.*

-Ofício redigido pelo Conde das Galvéias Andrade Melo de Castro ao procurador da Coroa Portuguesa. *Biblioteca Nacional- RJ/ Seção de Manuscritos, Documentos da Bahia, II-33, 27, 18; 08/04/1745.*

Arquivo Público do Estado da Bahia - (pesquisa feita através dos cd-rons, disponibilizados no Brasil pelo Projeto Resgate- Barão do Rio Branco, referente à documentos digitalizados pertencentes ao *Arquivo Histórico Ultramarino/Portugal*)

-Representação do Arcebispo da Bahia D. José Botelho de Mattos dirigida ao Rei, expondo as dívidas em criar um instituto ursulino. *Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 2, Documento 128, 20/07/1751.*

-Requerimento de Soror Beatriz Maria de Jesus, Superiora do Recolhimento do S. C. de Jesus da Soledade de Salvador, ao Conselho Ultramarino, em que pede a implantação da Regra das Religiosas Ursulinas no respectivo recolhimento. *Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 2, Documento 130, 4/09/1751.*

- Lista de todas as recolhidas e educandas, servas e escravas do Convento de N. S. da Soledade. *Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 4, Documento 500, 27/03/1753.*

- Carta do arcebispo da Bahia Diogo Mendonça Corte Real sobre as freiras e educandas do Convento de N.S. da Soledade da Cidade da Bahia. *Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 11, Documento, 2010, 30/08/1755.*

-Ofício de Diogo de Mendonça ao arcebispo da Bahia sobre a herança de bens no Convento da Soledade. *Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 12, Documento 2189, 25/03/1756.*

- Ofício do arcebispo da Bahia expondo umas dúvidas que se suscitavam no Convento ursulino daquela cidade sobre as rezas do coro. *Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 14, Documento 2648, 09/09/1757*

-Notícia da Freguesia de Santo Antônio Além do Carmo da cidade da Bahia, escrita pelo Vigário Baltazar Rodrigues dos Reis ao Conselho Ultramarino. *Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 15, Documento 2670, 24/11/1757.*

-Carta pastoral do arcebispo Manuel de Santa Ignez dirigidas às religiosas de Salvador. *Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6556, 09/06/1764.*

- Carta do Arcebispo D. Fr. Manuel de Santa Ignez para Francisco de Mendonça Furtado sobre a admissão de religiosas nos conventos da Bahia. *Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6554, 30/06/1764.*

-Relação dos mosteiros de religiosas da Capitania da Bahia redigida pelo arcebispo Manuel de Santa Ignez. *Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 35, Documento 6555, 30/06/1764.*

- Mapa Geral das freguesias da Cidade da Bahia. *Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 47, Documento 8813, 20/06/1775.*
- Mapa Geral dos conventos da Bahia. *Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 47, Documento, 8814, 03/07/1775.*
- Requerimento de Manuel Pereira Galo ao Conselho Ultramarino. *Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Caixa 121, documento 23894, 14/12/1802*

Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS)

- Breve apostólico autorizando Maria Gertrudes de São José a sair clausura no Convento da Soledade para tratamento de Saúde. *Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS). Tombo Anterior 158-Br4-50, Tombo de Mudança Estante 1, Caixa 1, 1803.*
- Breve apostólico autorizando Anna Francisca de Nazaré a recolher-se no Convento da Soledade. *Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS). Tombo Anterior 158-Br5-38, Tombo de Mudança Estante 1, Caixa 1, 1805.*
- Breve apostólico autorizando Maria Bernardina da Pureza a sair clausura no Convento da Soledade para tratamento de Saúde. *Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS). Tombo Anterior 158-Br4-39, Tombo de Mudança Estante 1, Caixa 1, 1805.*
- Breve apostólico autorizando Ana Rita do Amor Divino a sair clausura no Convento da Soledade para tratamento de Saúde. *Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS). Tombo Anterior 158-Br4-53, Tombo de Mudança Estante 1, Caixa 1, 1805.*
- Breve apostólico autorizando Ana Rita do Amor Divino a sair clausura no Convento da Soledade para tratamento de Saúde. *Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS). Tombo Anterior 158-Br4-53, Tombo de Mudança Estante 1, Caixa 1, 1805.*
- Breves apostólicos sobre o pedido de segunda serva para religiosas do Convento da Soledade. *Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS). Tombo Anterior: 159-Br5-4, 5, 6, 7, 35, 36, 37 e 40. Tombo de Mudança: Estante 1, Caixa, 2, 1803-1805.*

Biblioteca do colégio da Soledade- Salvador

- Anais do Convento do Santíssimo Coração de Jesus da Soledade. Biblioteca do Colégio da Soledade- Salvador, Bahia, s./d.

2-Fontes Impressas

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil.** Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Edusp, 1982.

JESUS, Santa Tereza de. **Caminho da perfeição**. Rio de Janeiro: Paulinas, 1979.

_____. **Castelo interior ou moradas**. Rio de Janeiro: Paulinas, 1981.

LINDLEY, Thomas. **Narrativa de uma viagem ao Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1969.

Regra Primitiva da Ordem de Santa Úrsula. Edição comemorativa dos 200 anos da ordem. São Paulo: Empresa Literária e Topográfica, 1906.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Typografia de Antonio Louzada Antunes, 1707.

VILHENA, Luís dos Santos. **A Bahia no Século XVIII**. Salvador: Itapuã, 1969, Volumes I, II e III.

BIBLIOGRAFIA

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: Mulheres da colônia -Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste Brasil (1750-1822)** . Rio de Janeiro: José Olímpio; Brasília: Edunb, 1995.

_____. **Os livros de devoção e a religiosa perfeita (normatização e práticas religiosas nos recolhimentos femininos do Brasil colonial)**. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza (org.). **Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

_____. **A escritura feminina no Brasil colonial: os arquivos eclesiásticos e a relação dos mulheres com a escrita**. In: **Revista da SBPH**, n. 20, 2001.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O sexo devoto: Normatização e resistência feminina no Império Português-XVI- XVIII**. Recife: Tese de Doutorado apresentada na UFPE, 2003.

ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios: Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1997.

ARIES, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

AZEVEDO, Tales de. **Povoamento da cidade de Salvador**. Salvador: Itapuã, 1969.

AZZI, Riolando. **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. **A Sé Primacial de Salvador: A Igreja Católica na Bahia- Volume I**. Petrópolis: Vozes, 2001.

BROWN, Judith. **Atos impuros: A vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença**. S. P.: Brasiliense, 1987.

CAMPOS, João da Silva. **Procissões tradicionais da Bahia**. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1941.

CARVALHO, José Jorge de. **Mapeamento e sistematização das áreas de remanescentes de quilombo**. In: **Revista Palmares. Quilombos do Brasil**. Brasília: Fundação Cultural Palmares; MINC,n. 5, 2000.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt. **Mentalidade e estética na Bahia Colonial: a venerável Ordem Terceira de São Francisco de Assis**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1996.

CASTRO, Hebe. **História Social**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CHARTIER, Roger. **Diferença entre os sexos e a dominação simbólica**. In: **Cadernos Pagu: Fazendo a história das mulheres**. Campinas: Unicamp/ NEG, n. 4, 1995.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidade no Brasil Colônia**. Brasília: Edunb, 1993.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente (1300-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **El catolicismo de Lutero a Voltaire**. Madrid: Editorial Labor, 1973.

FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **Vigiar e punir: Nascimento da prisão**. Petrópolis: vozes, 1984.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2005.

_____. **Sobrados e mucanbos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2000.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JENKINS, Keith. **A história repensada**. São Paulo; Contexto, 2001.

JESUS, Maria do Menino. **História das Ursulinas no Brasil: o Convento de Nossa Senhora das Mercês**. Rio de Janeiro: Gráfica da Universidade de Santa Úrsula, 1981.

LE GOFF, Jacques. **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. **História e memória**. São Paulo: Unicamp, 1994.

MANGABEIRA, Francisco. **As visões de Santa Thereza**. Porto: Empresa Literária e Tipográfica, 1906.

MIRANDA, Beatriz Vasconcellos Dias. **A mulher religiosa**. In: AUAD, Sylvia Maria Von Atzingen Venturoli. **Mulher- Cinco séculos de desenvolvimento na América - Capítulo Brasil**. Belo Horizonte: FIMCJ, CREZIMG, Centro Universitário Newton Paiva, IAIMG, 1999.

MOTT, Luiz. **Rosa Egipcíaca: Uma santa africana no Brasil**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.

MOURA, Glória. **Fé alegria e luta: o exemplo dos quilombos contemporâneos**. In: **Revista Palmares: Quilombos do Brasil**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, MINC, n. 5, 2000.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. **Um toque de gênero: História e Educação em Minas Gerais (1835-1892)**. Brasília: Edunb, FINATEC, 2003.

_____. **Conventos e recolhimentos femininos coloniais: espaços de transgressão e disciplinarização**. In: MENEZES, Albene Miriam F. (org.) **História em movimento: Temas e Perguntas**. Brasília: Thesaurus, 1997.

MURY, Paul. **A história de Gabriel Malagrida**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. **O convento do Desterro da Bahia**. Salvador: Indústria e Comunicação, 1973.

_____. **Patriarcado e religião: As enclausuradas clarissas do Convento do Desterro da Bahia (1677-1890)**. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994.

_____. **A pobreza e a honra: recolhidas e dotadas na Santa Casa de Misericórdia da Bahia**. 1700- 1867. *Revista da Academia de Letras da Bahia*. Salvador, v. 38, p.123-134, 1992.

_____. **À sombra da caridade: formação de famílias de médios estratos sociais pela Santa Casa de Misericórdia da Bahia**. *Revista da Academia de Letras da Bahia*. Salvador, v. 45, p. 37-50, 2002.

NAVA, Pedro. **Baú de ossos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

NAZZARI, Muriel. **O desaparecimento do dote: Mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

NUNES, Maria José Rosado. **Freiras no Brasil**. In: PRIORE, Mary Del.(org). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000.

PASSOS, Elizete Silva. **A educação das virgens: Um estudo do cotidiano do colégio Nossa Senhora das Mercês**. Rio de Janeiro: Editora Universitária Santa Úrsula, 1995.

PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino**. Brasília: Edunb; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

PINHO, José Wanderley de Araújo. **Costumes Monásticos na Bahia- freiras e recolhidas**. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, ano XXV, n. 44, 1918.

RAGO, Margareth. **As mulheres na historiografia brasileira**. In: SILVA, Zélia Lopez (org.) **Cultura e História em debate**. São Paulo: Unesp, 1995.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755**. Brasília: Edunb, 1981.

SHARPE, Jim. **A história vista de baixo**, In: BURKE, Peter. **A escrita da história**. São Paulo: Unesp, 1992.

SILVA, Antônio de Moraes. **Grande dicionário da língua portuguesa**. Lisboa: Editorial Confluência, 1956.

SILVA, Cândido da Costa e. **Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia**. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo do Estado da Bahia/UFBA, 2000.

SILVA, Maria Beatriz Nizza. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: Edusp, 1984.

_____. **História da família no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. **Donas e plebéias na sociedade colonial**. Estampa: Lisboa, 2002.

_____. **Velhice e sobrevivência: as mulheres na capitania de São Paulo no fim do Período Colonial**. In: **Anais da X reunião da SBPH**, Curitiba, 1991.

SLENES, Robert. **Senhores e subalternos no oeste paulista**. In: ALENCASTRO, Luís Felipe de (org.) **História da vida privada no Brasil- Império: a corte e a modernidade- Volume 2**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SOEIRO, Susan.. **“The social and economic role of the convent: women nuns in colonial Bahia: 1677-1800”**.In: **The Hispanic American Historical Review**,1974, n.54.

_____. **The feminine orders In Colonial Bahia, Brasil: Economic, social and demografic implications, 1677-1800**. In: LAVRIN, Assunción(org). **Latin American Women Historical Perspective**, n. 03. Greenwood Press Connecticut, s./d, 176-177.

_____. **Baroque nunnery: the economic and social role of a Colonial Convent Santa Clara do Desterro (1677-1800)**. Michigan, University, 1974.

SOIHET, Raquel. **A história das mulheres**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História: Ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. **Inferno no Atlântico**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Entre o Êxtase e o combate: Visionárias portuguesas do século XVII**. In: NOVINSKY, Anita e CARNEIRO, Maria Luíza Tucci. (orgs.) **A inquisição:**

Ensaio sobre mentalidades, heresias e arte. Rio de Janeiro / São Paulo: Expressão e 34 Cultura / Edusp, 1992.

SWAIN, Tânia Navarro. **Você disse imaginário?** In: SWAIN, Tânia Navarro (org.) **História no plural.** Brasília: Edunb, 1993.

VIEIRA, Maria do Pilar de Araújo; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha; KHOURY, Yara Maria Aun. **A pesquisa em História.** São Paulo: Ática, 2002.

ANEXOS

-Fotos (maio/2006) - Antigo Convento e atual Colégio da Soledade



Largo da Soledade



Fachada do Antigo Convento e atual Colégio da Soledade.



Lateral do Colégio



Igreja de Nossa Senhora da Soledade (parte externa)



Entrada principal

Corredor principal





Placa em comemoração ao bicentenário do Convento da Soledade

Pátio e torre





Pátio



Igreja (parte interna)



Teto da Igreja- pintura do Sagrado Coração de Jesus.

Túmulo localizado dentro da Igreja- onde foram enterradas as primeiras religiosas do convento.

