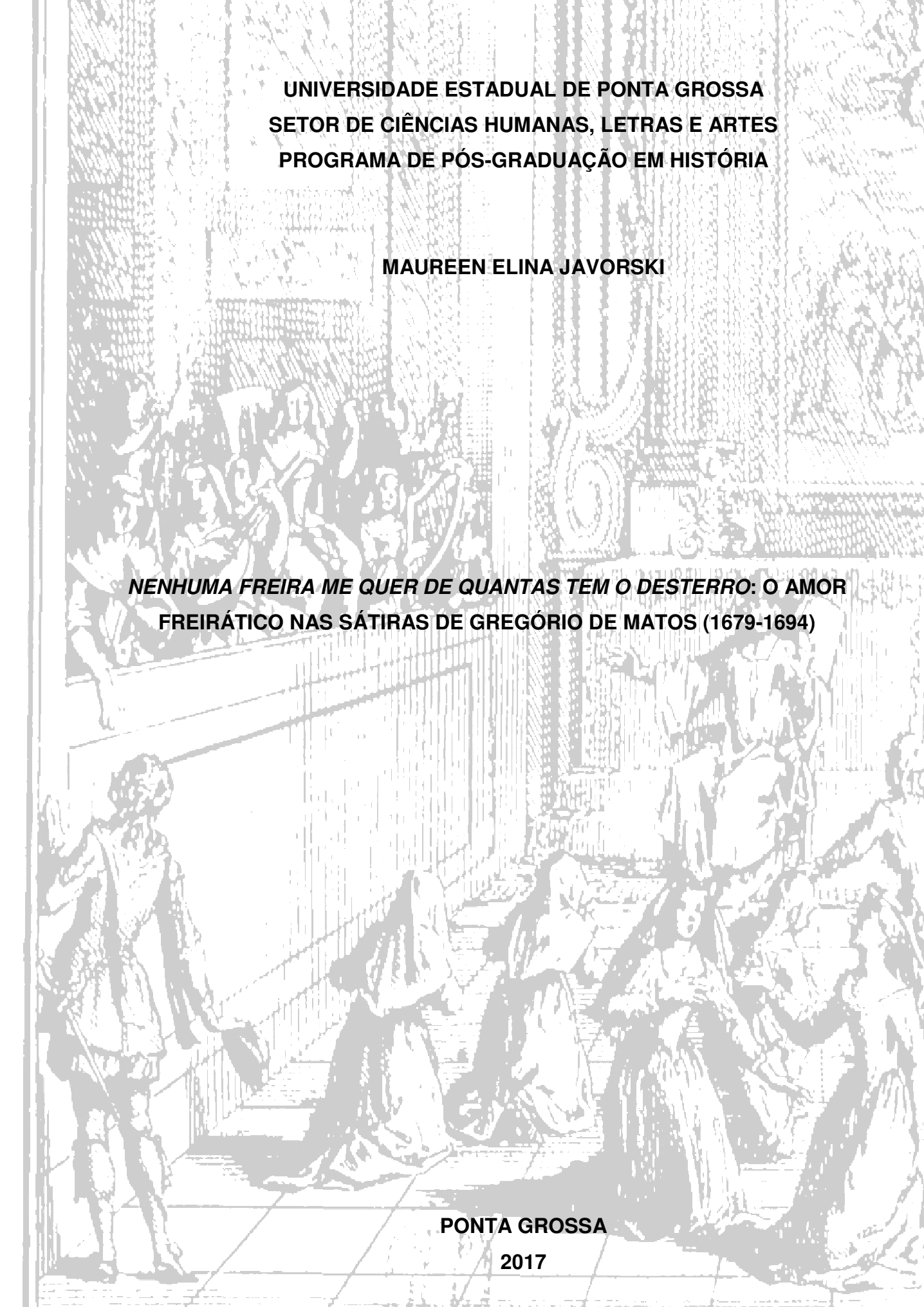




UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MAUREEN ELINA JAVORSKI

***NENHUMA FREIRA ME QUER DE QUANTAS TEM O DESTERRO: O AMOR
FREIRÁTICO NAS SÁTIRAS DE GREGÓRIO DE MATOS (1679-1694)***

PONTA GROSSA

2017

MAUREEN ELINA JAVORSKI

***NENHUMA FREIRA ME QUER DE QUANTAS TEM O DESTERRO: O AMOR
FREIRÁTICO NAS SÁTIRAS DE GREGÓRIO DE MATOS (1679-1694)***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação e História da Universidade Estadual de Ponta Grossa, para a obtenção do título de Mestre em História, cultura e identidades. Linha de pesquisa: Discursos, representações, produção de sentidos.

Orientador: Prof. Dr. Claudio Luiz Denipoti

**PONTA GROSSA
2017**

Ficha Catalográfica
Elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação BICEN/UEPG

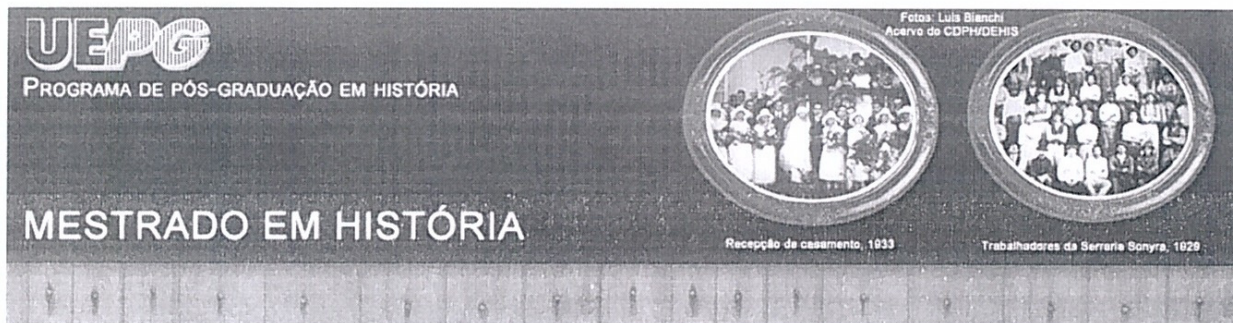
J41 Javorski, Maureen Elina
 Nenhuma freira me quer de quantas tem o
 desterro: o amor freirático nas sátiras de
 Gregório de Matos (1679-1694)/ Maureen
 Elina Javorski. Ponta Grossa, 2017.
 121f.

 Dissertação (Mestrado em História,
 cultura e identidades - Área de
 Concentração: História, cultura e
 identidades), Universidade Estadual de
 Ponta Grossa.

 Orientador: Prof. Dr. Claudio Luiz
 Denipoti.

 1.Amor freirático. 2.Gregório de Matos
 e Guerra. 3.Freiras. 4.Convento de Santa
 Clara do Desterro. I.Denipoti, Claudio
 Luiz. II. Universidade Estadual de Ponta
 Grossa. Mestrado em História, cultura e
 identidades. III. T.

CDD: B869.12



TERMO DE APROVAÇÃO

MAUREEN ELINA JAVORSKI

*NENHUMA FREIRA ME QUER DE QUANTAS
TEM O DESTERRO:*

O AMOR FREIRÁTICO NAS SÁTIRAS DE GREGÓRIO DE MATOS (1679 - 1694).

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História – Mestrado em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Ponta Grossa, no dia 10 de fevereiro de 2017, pela seguinte banca examinadora:

Dr. CLÁUDIO DENIPOTTI (UEPG) - Orientador

Prof. Dr.ª ANA CRISTINA PEREIRA LAGE (UFVJM)

Prof. Dr.ª ROSÂNGELA ZULIAN (UEPG)

Ponta Grossa, 10 de fevereiro de 2017.

Agradecimentos

Eu tenho tanto para agradecer por esta trajetória acadêmica que acredito que minhas palavras não serão o suficiente.

Primeiramente eu gostaria de agradecer ao meu orientador Claudio Denipoti pelo apoio ao tema, atenção e objetividade nas correções deste trabalho e na sua orientação (mesmo quando minha ansiedade me atrapalhou). Ter o privilégio de ser sua orientanda é a realização de um sonho.

Preciso agradecer ao destino que quando eu acreditei que não seria possível realizar o meu sonho colocou na minha vida três pessoas especiais que me incentivaram, apoiaram e disseram: seu futuro está na UEPG! Obrigado professor Clóvis Gruner, Renato Carneiro Júnior e Maria da Graça Simão, dos primeiros incentivos no processo seletivo até a entrega deste trabalho.

Agradeço a banca que se repete neste processo de avaliação final: A professora Ana Cristina Lage que desde nosso primeiro encontro se mostrou interessada no objeto deste estudo, obrigado pelos seus apontamentos que muito colaboraram para esta pesquisa. Espero ter rompido, ao menos um pouco, minha escrita de freira. As mesmas considerações a professora Rosângela Wosiack Zulian que contribuiu para uma melhor compreensão deste ambiente religioso, ou não, em que se inseriram minhas freirinhas. Obrigado de coração pela contribuição de vocês!

Minha realização não seria completa sem meus amigos...e este processo eu tive o apoio ativo, ou intencional, de todos eles. Em primeiro lugar eu agradeço a Martha pelo acompanhamento carinhoso nesta minha pesquisa, por mostrar um espelho de que sou capaz e por sua amizade. A Vanessa por sua paciência em me ouvir e auxílio em normas técnicas. A Mariana minha parceira desde a graduação que ouviu todas as aflições desde o início do meu amor pelas freiras até agora, enquanto colegas deste Mestrado. A Rosalice...seu carinho, apoio e dedicação de hoje e sempre. A Andresa minha amiga e colega de aflições que assim como eu rompeu com os limites da capital.

Agradeço a professora Wilma de Lara Bueno por seu carinho e apoio desde o início da minha trajetória acadêmica.

Agradeço aos meus amigos do MP que me apoiaram sempre. Nestes últimos tempos, as amigas e colegas que me apoiaram no DEAP: Flávia, Suellen, Yasmin, Michele, Adriene e Gabriela que muito de perto sentiram minhas aflições,

minhas *piras*, me encorajaram e viram o melhor em mim...e por último a Marina que ouviu as aflições finais e minhas divagações, obrigado a todas por deixar meus dias melhores!

As amigas que o Mestrado me proporcionou, as longas conversas no *watts* que animavam, empolgavam e frustravam: Cinthia, Selma e Jéssica, principalmente, mas a todos que compuseram as nossas aulas e almoços de estrogonofe de frango no R.U.. Aos professores do PPG-História da UEPG aos quais tive o privilégio de ser aluna. Aos amigos que fiquei ausente como Thaís, Valéria, Rodrigo, Gustavo, Fernanda (e seu lindo João), Marcelo, Jéssica, Camila e tantos outros que não consigo listar.

*Por fim e por último e não menos importante...*Agradeço aos meus pais...sem o apoio deles nada seria possível...minha formação acadêmica e minhas conquistas são um reflexo do zelo e carinho que eles tem por mim! Obrigado por tudo ontem, hoje e sempre! Amo vocês e a Mary Ellen!

Agradeço ao meu marido que mesmo com suas aversões a História aprendeu a dividir o nosso relacionamento com este outro amor meu. Obrigado pelo carinho, pela compreensão das ausências, pelo apoio (profissional e freirático) e por ser este homem generoso, com um coração imenso e forte que você tem. Te amo!

Dize-lhe que a memória
Toma por instrumento do meu dano
A já passada glória;
Fazendo o mais suave tão tirano,
Que obtém mais estimado.
Me passa o coração, porque é passado.
(Sóror Violante do Céu)

Resumo

A temática do amor freirático teve presença marcante na literatura lusitana barroca dos séculos XVII e XVIII. De prática e costume ibérico os devotos por freiras ou *galanes de monjas* eram homens dados aos amores de freiras. Na América portuguesa o assunto foi abordado pelo poeta se tornou representante desta temática literária. Gregório de Matos foi uma figura polêmica, do século XVII, que transitou pelos territórios luso-brasileiros e adentrou pelos caminhos tortuosos das relações freiráticas marcando suas poesias satíricas por meio de sua *persona*. Os envolvimento com as religiosas pertencentes ao Convento de Odivelas, em Portugal, e, posteriormente, no Convento de Santa Clara do Desterro, na cidade da Bahia são façanhas confessadas pelo autor. Desvelando o prazer pela profanação do sagrado ao alcançar a aprovação do amor de uma *alegre freirinha*, como denominava o poeta sobre as freiras que habitavam o convento de clarissas, da Bahia. Suas obras refletem que as gélidas rodas, ralos e grades destas instituições foram cúmplices de comportamentos desviantes de freiras que movidas pelos seus desejos íntimos se relacionavam com seculares e clérigos. Mesmo com a conversação permitida por sua musa escolhida o só amar não era suficiente. A partir do então consentimento um desenrolar de obstáculos se abria a frente e os quais deveriam ser combatidos pelo freirático que se deparava com: concorrentes, birras, traições, maledicências, entrega de presentes luxuosos, entre outras exigências que lhes faziam as freirinhas. Dentre os romances elencados pelo poeta, sem dúvidas, o que mais lhe rendeu poesias foi direcionado para a freira Mariana do Sacramento

Palavras-chave: Amor freirático; Gregório de Matos; freiras, Convento de Santa Clara do Desterro.

Abstract

The theme of nun loving had an important presence in the baroque Lusitanian literature in the 17th and 18th centuries. Of Iberic practice and custom, the nun-lovers or *galanes de monjas* were men dedicated to fooling around with nuns. In the Portuguese America, the topic was addressed by the poet who later became the main representative of such theme: Gregório de Matos was a polemic figure of the 17th century, who traversed through the Portuguese-Brazilian territories and ventured into the sinuous ways of sexual relations with nuns by the lens of his persona. The involvement with the religious women of the Convent Odivelas, in Portugal, and later the Convent of Santa Clara do Desterro, in Bahia, are feats admitted by the author revealing the pleasure of profaning the sacred whilst conquering the love of a joyful *freirinha*, as the poet named the nuns of the clarissan convent in Bahia. His works reflected how the frigid wheels, drains and bars of these institutions where accomplices of deviant behaviors from nuns who, moved by their most intimate desires, had relations with both secular and clergy people. Even though having conversations with his muse was allowed, it was not enough. After obtaining her consent, a series of obstacles emerged to be overcome by the valiant warrior-lover, facing competitors, tantrums, betrayals, slander, the need for luxurious gifts and other challenges that the nuns proposed. Among the affairs listed by the poet, inarguably the most prolific for his poetries was the one dedicated to the nun Mariana do Sacramento.

Keywords: Nun love, Gregório de Matos, nuns, Convent of Santa Clara do Desterro.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. A MANUTENÇÃO DO SAGRADO FEMININO: A RELIGIOSIDADE E OS ASPECTOS DOS CONVENTOS LUSO-BRASILEIROS.....	18
1.1. O SISTEMA CONVENTUAL EM PORTUGAL: CONSTRUÇÃO DE ESPAÇOS PARA O FEMININO	21
1.2. O PROCESSO DE IMPLANTAÇÃO DE CONVENTOS PROFESSOS NA AMÉRICA PORTUGUESA.....	30
1.3. OPORTUNIDADES E DESTINO PARA AS MOÇAS BAIANAS QUE VIRAVAM FREIRAS NO SÉCULO XVII.....	38
2. A CULTURA DA FREIRATICE E SUA MOSTRA NA BAHIA PELO BOCA DO INFERNO	44
2.1. A FERTILIDADE DA LITERATURA LUSITANA NA PROCRIAÇÃO DO AMOR FREIRÁTICO.....	45
2.2. O BERÇO DA PROFANAÇÃO DO SAGRADO DO OUTRO LADO DO O ATLÂNTICO: A TERRA DE SALVADOR E DE TODOS OS SANTOS	57
2.3. GREGÓRIO DE MATOS E GUERRA E A FORMAÇÃO DE SUA <i>PERSONA</i>	63
2.4. O FREIRATICO LUSO-BRASILEIRO E SUAS TENDÊNCIAS LITERÁRIAS	67
3. SEM SEGREDOS AO POETA: CONSENTIMENTOS DAS FREIRAS DO DESTERRO E AS SUAS RELAÇÕES COM GREGÓRIO DE MATOS	80
3.1. DESVIOS DAS NORMAS EM SANTA CLARA DO DESTERRO	83
3.2. ENTRE CLARAS, MARIAS, ANAS, MARIANAS E JOSEFAS: AS ESCOLHIDAS DO POETA.....	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS.....	113

INTRODUÇÃO

As instituições religiosas, como os Mosteiros e Conventos, eram lugares de referência de conhecimento, resguardo, meditação e do sagrado. A vestimenta do *hábito religioso*, por homens e mulheres, lhes conferiam um estado de respeito pela profissão santificada que escolheram.

A aceitação pela vida religiosa era especialmente conveniente para a condição feminina. “O esforço em se preservar a virtude e a castidade das mulheres atrás das altas muralhas dos conventos, mantendo-as distantes do contato com o mundo e da vida pública”¹ era um dos motivos dos quais eram encaminhadas a habitarem os edifícios conventuais.

Nem todas as que adotavam este modo de vida entravam por vontade própria. A imposição paterna era uma constante nas decisões das jovens filhas. No ambiente luso-brasileiro não foi diferente. Entre interesses econômicos da Coroa e a falta de partidos, por exemplo, compatíveis para casarem com as meninas casadoiras na América portuguesa surgiram as pressões para a criação de conventos femininos.

Após um processo de quase 30 anos, o Convento de Santa Clara do Desterro na Bahia foi fundado em 1677, por clarissas originárias do Mosteiro de Évora de Portugal. A presença desta instituição propendia na possibilidade de que a “vida conventual, com sua disciplina, seu ambiente sua rotina, levaria as mulheres à piedade e ao recato próprios de sua condição”².

As prescrições e regras trazidas pelas monjas portuguesas foram confrontadas com os interesses particulares das ardilosas baianas que estavam destinadas a habitarem o convento. Ainda dentro da bagagem, uma conduta tradicional de Portugal que envolvia as instituições monásticas voltadas ao feminino em Portugal também mostrava seu potencial. Conforme levantou o português Julio Dantas, séculos depois, retomando um exemplo de

¹ ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999. p. 40;

²ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: DEL PRIORE, Mary (org). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997. p. 68.

uma representação de recepção proferida a uma freira que havia acabado de professar, por uma madre discreta de Sant'Ana:

Dou-vos o parabem de professar
Menina; agora tendes liberdade.
E visto estar na vossa mocidade,
Podeis buscar devoto a quem amar.
Dou-vos o parabém de professar,
Menina; agora tendes liberdade.
E visto estar na vossa mocidade,
Podeis buscar devoto a quem amar.
Olhai as mãos, mas sem o rosto olhar;
Arrematai-vos sem diversidade
A quem mais der; por que julgo, em verdade,
Que quem mais dá, mais se deve estimar.
Não repareis se é torto ou se é direito,
Oficial, fidalgo ou mercador,
Leigo, frade, estudante pago ou micho;
Não vos deixeis levar desse capricho,
Menina: se ele dá, tomai-o a jeito,
Que a honra duma freira é o proveito. [...]”³

Como se esperava que a vocação e a devoção viessem com o tempo, as noviças e professoras encontravam oportunidades de “longe do olhar paterno e da vigilância de vizinhos, a jovem e vaidosa freira passava a integrar uma corporação das mais fechadas, com suas próprias regras e transgressões, cuidadosamente reguladas”⁴.

A fixação do convento na Bahia, de Todos os Santos, da colônia portuguesa na América criava um espaço propício para a propagação da cultura da freiraticidade. Esta expressão era genuinamente portuguesa e seu praticante: o *freirático*⁵ foi indicado como surgindo durante:

o século XVII que o inventou; foi no tempo de D. João V que ele floresceu. Era um tipo. O amor, como as folhinhas, tem os seus mártires: foram os ‘devotos de freiras’ que se encarregaram de escrever, de 1653 a 1744, datas extremas dos alvarás que os perseguiram, as páginas mais interessantes desse martirológio⁶.

No cenário de denúncias dos comportamentos da sociedade portuguesa podemos levantar o meio de comunicação mais eficiente no que

³ DANTAS, Júlio. **O Amor em Portugal no século XVIII**. 3 ed. Lisboa: Sociedade editora Portugal – Brasil, 1915. p. 341-342.

⁴ ARAÚJO, 1997, p. 69.

⁵ Palavra da região ibérica que designa indivíduo que tinha por hábito visitar, frequentar os conventos de freiras.

⁶ DANTAS, op. cit., p. 87.

tange aos reflexos das representações que os homens de seu tempo faziam sobre si mesmo: o recurso da produção literária. A presença na literatura Ibérica denuncia práticas deste gênero muito anteriores aos apontamentos de Julio Dantas.

As obras que trazem a temática do amor freirático surgem desde o século XIII até o século XVIII, no território lusitano. Desta prática social levantamos um de seus representantes do ramo poético satírico: o grande denunciador das irregularidades luso-brasileiras: Gregório de Matos e Guerra (1636-1696), o Boca do Inferno - ou Boca de Brasa, era natural de Salvador, mas estudou em Coimbra e em Portugal permaneceu por quase toda a sua vida. Sua veia de escritor traz consigo influências da literatura que circulava nos ambientes da Coroa.

Tendo transferência para as terras brasileiras, evidenciou seu estilo Barroco proporcionou, por meio de suas poesias, uma representação da época em que viveu, mas também sua importância o manteve eternizado em sua produção poética que se debruçou pelos gêneros líricos, religiosos e satíricos. Neste último, especialmente, voltamos especial atenção pelo modo da profanação do sagrado que estiveram presente nas poesias selecionadas para este trabalho.

A dedicação pelo amor freirático começou com as obras endereçadas para as religiosas do convento de Odivelas e atravessaram o Atlântico até as clarissas do Desterro. Seguindo as suas vertentes de severas críticas aos comportamentos da sociedade em que vivia, onde as temáticas se multiplicavam em várias facetas, seu debruçamento veio agregar as faláceas sobre o convento baiano.

O convento de Santa Clara, especificamente, era conhecido por ser “um convento animado por sons noturnos de ruidoso baile, onde galantes jovens fazem corte a religiosas ricamente vestidas”⁷, como lembra Maria José Rosado Nunes. Este lugar serviu de palco de sedução e relacionamentos amorosos.

O modo de viver das clarissas baianas foi alvo de reprovação por Frei Manuel de Santa Inês (1762 – 1840), por exemplo, que expôs a situação dos

⁷ NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: DEL PRIORE, Mary (Org.) **História das Mulheres no Brasil**. v. 1. São Paulo: Contexto, 1997. p. 488.

vestuários que elas usavam acusando que tinham o “toucado nimiammente decomposto e indecente às religiosas, por lhes deixar descobertos grande parte da cabeça e todo o pescoço”⁸, outros solicitavam os cuidados com o edifício, mas sem levarem em consideração que o controle deveria ser de dentro para fora do mosteiro.

As *freiras de conveniência* passavam, com o tempo, para o grupo das *alegres freirinhas*, como denominava o poeta baiano. Demonstrando que longe do olhar patriarcal, da submissão da vida matrimonial e do isolamento social, as clausuras conventuais tornaram-se espaço de vivência das mais variadas formas de expressão de sexualidade.

Contradizendo a afirmação sobre a reputação das escolhas das personagens selecionadas para as sátiras de Gregório de Matos em que se diz que “o mesmo poeta não ousou brincar com a honra das brancas, às quais só descrevia em tom cortês”⁹, realçamos que não só as selecionou, como se queixou de querer todas elas, todas as religiosas: *Nenhuma freira me quer de quantas tem o Desterro*, como sugere o título deste trabalho.

A escolha de fontes, para este trabalho, se deu pelo encontro das poesias de cunho freirático existente na publicação, da autora Ana Miranda, que reuniu esta tipologia literária em seu livro *Que seja em segredo*¹⁰, onde dentre os autores lusitanos escolhidos estava presente as obras de Gregório de Matos e Guerra. Foram 23 poesias selecionadas das quais 11 eram possíveis perceber seu endereçamento para as freiras do primeiro convento da América portuguesa que delimitaram, mas não resumiram, o recorte para esta pesquisa.

A problemática inicial era observar como o amor freirático, presente nas obras literárias de Gregório de Matos e Guerra, se desdobrou como prática social na América portuguesa nos séculos XVII e XVIII, mas com o andamento da pesquisa mudamos para a percepção e análise dos os desvios e das

⁸ SANTA INÊS apud. ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios**: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial. 3 Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. p. 262

⁹ DEL PRIORE, Mary. **Histórias e conversas de mulher**. São Paulo: Planeta, 2013. p. 37.

¹⁰ MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998

normas das religiosas do Desterro por meio das sátiras de Gregório de Matos, com o recorte temporal de 1679 à 1694¹¹.

Buscando explorar o transpor do desejo sexual aos limites da espiritualidade reclusa¹², evidenciamos os jogos de amor que envolvia freiras e freiráticos numa cultura que contém muito mais do que o relacionamento, mas os perigos do amor proibido que profanava o sagrado.

Por meio da observação das sátiras de Gregório de Matos, verificamos que as mesmas podem ser entendidas como um “produto social” que “apenas utiliza signos para produzir o seu discurso”¹³ e entendendo como pode ser uma forma de representação e narrativa do passado.

Para além dos sentidos e representações que a literatura produzida pelo poeta baiano nos trouxe como evidências do passado, os objetivos desta pesquisa foram: a análise sobre a maneira luso-brasileira do ser freirático; a discussão sobre as questões que envolvem a escrita satírica, bem como sua presença nos escritos do poeta Gregório de Matos; identificar as formas que o amor freirático foi interpretado nas poesias satíricas de Gregório de Matos; e observar as maneiras que o amor freirático foi evidenciado nas obras de Gregório de Matos sobre as freiras do Desterro.

Tais objetivos foram abordados, significativamente, e amadurecidos durante o processo de pesquisa nos três capítulos existentes neste trabalho:

O primeiro capítulo aborda uma introdução pelo ambiente religioso e administrativo do sistema duplo que envolvia os interesses da Coroa portuguesa e sua manutenção com a fé cristã em todo território sob sua jurisdição. Neste meio se inseriram as instituições conventuais voltadas às mulheres lusitanas e o cotidiano das mesmas nas gélidas celas, regradas pelos conceitos da Ordem das clarissas.

Dos conventos lusitanos até o processo de instauração do Convento de Santa Clara do Desterro, no século XVII, buscamos perceber em como os

¹¹ Período em que o poeta foi transferido e habitou a América portuguesa.

¹² MIRANDA, op. cit. p. 5.

¹³ FREITAS, Eduardo da Silva. O social e o literário a apropriação de valores morais da sociedade ibérica do XVII feita por uma sátira atribuída a Gregório de Matos. In: **Soletras**, v. 7, n. 14, p. 195-208, 2007. Disponível em: <http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CA372694106&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=fulltext&issn=23168838&p=AONE&sw=w>. Acesso em: 01 de julho de 2016. p. 196.

interesses econômicos interferiram nas questões sociais e religiosas. Da formação das famílias brasileiras até o destino da mulher baiana, evidenciamos direções construídas por elas e para elas no ambiente do convento Baiano, que serão levantados no terceiro capítulo.

O segundo capítulo traz a contextualização de Gregório de Matos, do período e da literatura freirática nos espaços luso-brasileiros. Das influências medievais de Castela e Portugal até as realidades da Bahia do século XVII, basicamente, encontramos as punições e humores existentes na abordagem da cultura da freiraticidade portuguesa, do viver baiano e dos percursos literários existente no Boca do Inferno.

As influências existentes na escrita de Gregório de Matos refletem os contatos bibliográficos e artísticos do período em que estudou e atuou em Portugal. Não isolamos suas obras apenas no estilo do Barroco, mas como observamos os ecos do passado estão presentes no estado dos textos do poeta.

O terceiro, e último capítulo aborda efetivamente as ocorrências e práticas da freiraticidade com as *alegres freirinhas* do Desterro, de Salvador. Entre grandiosos bailes, escândalos, luxúrias, ostentação e sensualidades algumas religiosas não tiveram segredos para com o poeta. Por meio das poesias de Matos os ralos, rodas e grades ganharam conotações eróticas e de uma vida distinta da reservada a eles.

A segunda parte, deste capítulo, traz as evidências concretas dos amores e conflitos denunciados pelo poeta baiano sobre as freiras clarissas. Queixas, elogios e contemplação as sagradas musas revelam a preferida do poeta: a sóror Mariana do Sacramento. Os textos destinados à Mariana são os mais numerosos produzidos pelo autor. Neles podemos acompanhar seus sentimentos e processos até alcançar o prêmio desejado: o amor da escolhida.

O sagrado e o profano existentes neste trabalho revelam espaços onde os relacionamentos com os freiráticos tomavam o tempo das orações das freiras, temidas e adoradas, como revela a poesia portuguesa abaixo:

Das freiras desta cidade,
Que correm de grade em grade,
Com quem temos pouca fé,
Libera nos Domine.

Da que ama sem amor,
 Da que mente sem temor,
 Da que pede sem porquê,
 Libera nos Domine.

Da que se finge noviça,
 Da que tem tia postiça,
 Da que vive d'alquilé,
 Libera nos Domine.

Daquela que faz versinhos,
 Da que escreve com pontinhos,
 Da que fala por cê cê,
 Libera nos Domine...

Senhor-Rei, que nos dás caça,
 Tu que vês em que desgraça
 A nossa freira nos pôs,
 Te rogamos audi nos.¹⁴

Nem todos, incluindo Gregório de Matos queriam fugir destes romances, que hoje parecem alegóricos, mas que nos dias de ontem foram tão interessantes como este trabalho pretende expor. As religiosas só queriam exteriorizar a espiritualização do corpo, enquanto propriedade social, para poder erotizar a alma¹⁵, atribuições humanas dentro de desejos incontrolláveis.

¹⁴ ANÔNIMO, Ladainha do freirático. In: MIRANDA, op. cit., p. 24.

¹⁵ Ibid., p. 5.

1. A MANUTENÇÃO DO SAGRADO FEMININO: A RELIGIOSIDADE E OS ASPECTOS DOS CONVENTOS LUSO-BRASILEIROS

A religiosidade no medievo foi um traço marcante para o processo histórico da sociedade ocidental. Nas divisões sociais que a religião apropriou, a característica principal era a hierarquização dos clérigos para os com os leigos. Tratava-se de uma forma de “relação de intercâmbio entre bens espirituais que só os clérigos podem dispensar, e bens materiais que os leigos têm o dever de produzir”¹⁶.

Os clérigos eram “por ‘profissão’, os mediadores obrigatórios entre os homens e Deus; por meio de preces, missas, liturgias”, portanto, “indispensáveis aos leigos”¹⁷ que tinham como forma de retribuição a obrigatoriedade de sustento material dos primeiros.

As organizações religiosas também seguiam de uma divisão interna, das atividades, que se desdobravam entre o clero regular e ao clero secular. Este ambiente foi demarcado, com persuasão, por meio do Concílio de Trento que viu a necessidade de reforçar a expansão da fé cristã começando pela disposição interna da Igreja Católica com os seus representantes.

Os que pertenciam ao clero regular viviam “vinculados ao bispo que administra a diocese”¹⁸, ou seja, seguindo as Ordens religiosas e devendo obediência a uma entidade (pessoa ou Instituição vinculada ao um patrono). A disposição das tarefas desta gama de religiosos previam “tarefas humanizadoras: educação, saúde, missão itinerantes, paroquialidade e cultura”¹⁹ que deveriam ser dirigidos para a sociedade cristã.

¹⁶ SCHIMTT, Jean-Claude. Leigos e clérigos. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMTT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário temático do ocidente medieval**. v. I. Bauru: EDUSC, 2006. p.238

¹⁷ Ibid. p. 238

¹⁸ RODRIGUES; CASAS apud. BUENO, Wilma. **Enamoradas do Silêncio: Monjas do Mosteiro do Encontro (1964-1999)**. 2008. 274f. Tese (Programa de Pós-Graduação em História). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2008. p. 95.

¹⁹ AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) **Dicionário de história religiosa de Portugal**. J-P. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000. p.356

O seguimento pelo clero secular - sinônimo de clero paroquial – trazia a responsabilidade da organização, elaboração e a aplicabilidade das leis eclesiais. A busca por evitar a situação de pobreza, vinculada a alguns confrarias dos regulares, e a seleção por pessoas capacitadas a seguirem esta carreira exigia a “apresentação de prova jurídica da posse de um benefício para poder ser admitido a ordens sacras”²⁰, que comprovavam a aptidão para pertencimento ao clero secular e pelo qual também capazes de administrarem as paróquias, sob sua responsabilidade. A distinção entre o clero secular e regular pode ser descrita por dois fatores: “o desempenho de funções nas estruturas diocesanas e os rendimentos beneficiais auferidos”²¹.

As ordens religiosas se constituíam por uma “comunidade de religiosos, confrades, cavaleiros”²² que desenvolviam os seus “modelos próprios para o seguimento do evangelho cristão”²³. Eram atribuídas e idealizadas por santos da Igreja, que eram seus patronos, e as suas filosofias eram difundidas nos mosteiros que propagavam seu nome. Exemplo disso são os franciscanos, beneditinos, dominicanos, agostinianos, entre outros, que foram propulsores da divulgação da fé por meio de seus seguidores que adotavam os ideias de seus padroeiros.

Na ramificação do clero feminino estas se diferenciavam por não gozarem dos mesmos privilégios da divisão entre os seculares e regulares, por exemplo, e acabavam pertencendo, obrigatoriamente, às ordens religiosas: “Evidentemente, as mulheres (monjas e religiosas) beneficiam de privilégios jurídicos que as aproximam dos clérigos. Mas as religiosas não podem receber a ordenação sacerdotal, não são clérigos e situam-se em um meio termo”²⁴.

²⁰ AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. vol. A-C. Círculo de leitores, 2000. p. 363.

²¹ Ibid. p. 361.

²² SILVA, Antonio de Moraes. **Dicionário da língua portuguesa**. Tomo segundo. De L-Z. Lisboa: Oficina de Simão Tadeo Ferreira. 1789. p. 636.

²³ GUMIEIRO, Fábio. As ordens religiosas e a construção sócio-política no Brasil: Colônia e Império. In: **Tuiuti: Ciência e Cultura (Online)**, v. 46, 2013. Disponível em: http://www.utp.br/tuiuticienciaecultura/ciclo_4/tcc_46_programas/pdf_46/art4_a_s_ordens.pdf. Acesso em: 29 de junho de 2016. p.65.

²⁴ LE GOFF; SCHIMITT, op. cit. p.241.

Este público exclusivamente deveria estar subordinado estando reconhecido e autorizado pelo clero masculino²⁵. As ursulinas, carmelitas, clarissas, agostinianas, entre outras, eram ligadas a alguma ordem de patronos homens. Recebiam as regras, quase sempre comuns, de “pobreza, obediência e castidade, incluindo uma terceira virtude que era a instrução”²⁶ que era um grande diferencial para o gênero feminino.

A canonização de Clara de Assis (1194-1253) no ano de 1255 - diretamente unida a São Francisco - a organização das suas seguidoras se fortalece e chega rapidamente em Portugal. As clarissas se vem abrigadas, em 1258, no mosteiro de Lamego sendo transferidas para a primeira instituição voltada para elas, no ano seguinte, em Santarém²⁷. Assim se fundaram, sucessivamente outras instituições:

Em 1264 em Entre-Ambos-Os-Rios, transferido em 1416 para o Porto. Em 1286, estabelece-se um cenóbio em Coimbra e, em 1288, em Lisboa. Já no século XIV, em 1314-17, instala-se outra comunidade em Vila do Conde; em 1346-45, em Beja; em 1344 na Guarda e, em 1370, em Portalegre. Entre 1389 e 1442. Sta. Clara de Amarante teria abraçado a ordem. Funda-se conventos em: Estremoz, entre 1425-28; em 1458, na cidade de Évora; em 1459, o mosteiro da Conceição de Beja; em 1489 o convento de Jesus de Setúbal e uma comunidade, em 1476, no Funchal ²⁸.

Devidamente distribuídas selecionaram as determinações que iriam tracejar a história das religiosas na demanda da administração das seguidoras e dos edifícios.

escolha da regra adoptada para cada mosteiro; determinação de quais as autoridades eclesiásticas masculinas de quem uma comunidade depende (um dado cenóbio franciscano ou o bispo local); recurso a casas femininas já existentes, no território ou no estrangeiro, para novas fundações; localização dos mosteiros em centros urbanos por todo o país [...]; vitalidade transmitida por

²⁵ BUENO, Wilma. **Enamoradas do Silêncio: Monjas do Mosteiro do Encontro (1964-1999)**. 2008. 274f. Tese (Programa de Pós-Graduação em História). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2008. p. 156.

²⁶ Ibid. p. 106.

²⁷ AZEVEDO, op. cit, p. 353.

²⁸ ANDRADE, Maria Filomena. As Clarissas em Portugal- Dimensões regionais de uma corrente de espiritualidade europeia (sécs. XIII-XIV). In: **Discursos. Língua, Cultura e Sociedade**, 3rd ser1.. Abril de 1999. p.109-127. Disponível em: <https://repositorioaberto.uab.pt/handle/10400.2/4264> . Acesso em: 3 de janeiro de 2016. p. 114.

mulheres piedosas seculares; relações com autoridades temporais[...]²⁹.

Entre as regras idealizadas por Santa Clara a primeira, e a que marca este grupo, era o seguimento do “privilégio da pobreza”³⁰. Apenas dez anos após a morte da patronesse o papa Urbano IV “sancionou as constituições baseadas na Regra de São Boaventura e do Cardeal Ursini”³¹ que divulgavam os princípios de que o fundamental sustento das religiosas deveriam vir de suas propriedades e rendas obrigando, assim, as clarissas a descumprirem, momentaneamente, com seu principal código. No século XVI houve a promulgação de retomada dos princípios originais e sendo divulgadas e reconhecidas pela modalidade de *clarissas descalças*.³²

As regras ainda adotavam o “viver em inteira dedicação a Deus, em humildade, penitência, pureza, afastamento do mundo secular [...]; a profissão dos votos solenes de obediência, castidade e pobreza em clausura”³³, inspirados na *Forma de Vida* definida por São Francisco de Assis (1182-1226).

Dentre as que seguiam os propósitos das clarissas, no reino português, foram, especificamente, as “meninas provenientes das elites locais”³⁴ ou as “filhas das famílias socialmente mais destacadas”³⁵ que tinham este diferencial de admissão nos desinteressados conventos.

1.1. O SISTEMA CONVENTUAL EM PORTUGAL: CONSTRUÇÃO DE ESPAÇOS PARA O FEMININO

O sistema do Padroado foi um marco da organização religiosa no Ocidente cristão. Por meio das determinações do Papa Leão X(1513-1521) ficou estabelecida a designação de um Padroeiro – indivíduo e/ou instituição – como entidade responsável pela propagação e a manutenção da fé cristã no

²⁹ AZEVEDO, op. cit, p. 353.

³⁰ ANDRADE, M. F., op. cit., p.113.

³¹ AZEVEDO, op. cit, p. 353.

³² SÁ, Isabel dos Guimarães. Os espaços de reclusão e a vida nas margens. In: MATTOSO, José (dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (cord.). **História da Vida Privada em Portugal**. A Idade Moderna. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011. p.278.

³³ AZEVEDO, op. cit., p. 353.

³⁴ SÁ, op. cit. p.277.

³⁵ AZEVEDO, op.cit. p. 353.

território em que fosse estabelecido a administração. Esta organização incidiu por meio de um “conjunto de privilégios, associados a determinadas obrigações, que a Igreja concedia aos fundadores de igrejas, capelas ou benefícios”³⁶, por exemplo.

As decisões do padroeiro régio contribuíam para a organização dos bispados e dos centros religiosos a fim de expandir a fé para outros lugares e pela administração interna por meio do apoio dos que atuavam e pertenciam ao clero secular.

Em Portugal, desde o século XV, o Padroado esteve ligado à Coroa portuguesa por meio da substituição da *Ordem do Templo* para a *Ordem de Cristo*³⁷ arcando com os privilégios existentes na ordem anterior e transferindo suas vantagens e incumbências financeiras para patrocinar o trabalho de expansão da fé, como ocorreu nos territórios do Brasil e da Índia, por exemplo.

Entre as responsabilidades inerentes à expansão cristã estava a construção de igrejas e mosteiros. Os estímulos na construção destas instituições contribuíam para marcar gestões de monarcas e personagens da nobreza que “surgem-nos com frequência como padroeiros dos conventos por eles fundados”³⁸, envolvendo uma parceria entre a Coroa portuguesa e o poder papal.

Os envolvimento reais podem ser observados no Convento de Jesus de Setúbal que recebeu vistoria e sugestão de alterações no projeto de construção pelo próprio D. João II (1481-1495) seu patrono. Ainda neste contexto, em Xabregas “a rainha D. Leonor (1458-1525) teria escolhido o lugar

³⁶ AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. vol. J-P. Círculo de leitores, 2001. p. 364.

³⁷ A Ordem de Cristo era constituída pela junção das ordens militares com as religiosas em Portugal. Visando os bens e poderes antes existentes na Ordem dos Templários, que seguia a jurisdição francesa, o rei D. Dinis (1279-1325) transfere as atividades do Templo para a Ordem de Cristo que então torna-se responsabilidade da Coroa portuguesa.

³⁸ ALVES, Natália Marinho Ferreira. **A apoteose do barroco nas igrejas dos conventos femininos portugueses**. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 1992. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2196.pdf>. Acesso em: 14 de maio de 2016. p.371.

da construção, supervisionado as obras e ainda acompanhado a rotina das freiras”³⁹.

Além do acompanhamento, também havia a preocupação com o seu futuro e a honra de seus familiares. Como exemplo, podemos citar o rei D. Afonso V (1432-1481), instituidor das Ordenações Afonsinas, que fundou o convento masculino de Varatojo e o convento feminino de Jesus de Aveiro, ambos serviram de morada sua e de sua filha a Infanta Joana de Portugal (1452-1490)⁴⁰.

Estas instituições acompanhavam os princípios de moralização e concentração de prestígio social para as mulheres. Isto contribuía para que “uma parte muito significativa das filhas da aristocracia católica europeia era enclausurada em conventos”⁴¹, assim como aconteceu, por exemplo, com a Infanta Joana. O “ingresso de uma filha num convento significava também um alívio para os seus progenitores”⁴², pois resguardadas dos perigos do mundo manteriam a boa fama e a representação pública da religiosidade da família⁴³.

Não obstante os desejos mais desinteressados que Santa Clara possa ter esperado para a sua ordem, as principais habitantes dos conventos eram procedentes das elites locais e de famílias mais abastadas. Seguindo o preceito previsto na publicação intitulada *Constituições Gerais para todas as freiras* que admitia que as jovens, com pretensão ao noviciado, “tinham que ser bem nascidas, virtuosas, saudáveis, não possuir nenhuma doença e ter boa fama”⁴⁴.

As meninas pertencentes às boas famílias começavam desde cedo quando adentravam aos conventos com apenas 12 anos, para serem educadas

³⁹ BELLINI, Lúcia; PACHECO, Moreno Laborda. Memória conventual e política em Portugal no Antigo Regime. In: **Tempo (on line)**, v. 16, n. 32, p. 49-68, 2012. p. 55.

⁴⁰ ALVES, op. cit., p. 372.

⁴¹ SÁ, op. cit., p. 279.

⁴² SA, op. cit., p.186.

⁴³ ARAUJO, Emanuel. A arte da sedução: Sexualidade feminina na Colônia. In: DEL PRIORE, Mary (org). **História das Mulheres no Brasil**. Vol.1. São Paulo: Contexto, 1997. p. 68.

⁴⁴ CONSTITUIÇÕES GERAIS PARA TODAS AS FREIRAS apud ARAUJO, Maria Marta Lobo de. De noviças a freiras: as religiosas do Convento Franciscanos do Vale de Pereiras (1730-1830). In: **Actas do III Congresso Internacional sobre el franciscanismo em la Península Ibérica**.v.2. Córdoba: 2012. p. 184

por meio do letramento religioso e de práticas devocionais, para que enfim, aos 16 anos⁴⁵ de idade tomassem seu destino, que preferencialmente era o da vida religiosa. O ideal era que após a adoção do hábito religioso a integrante deveria “despojar-se do que era seu, abandonar casa e família, cortar os cabelos, vestir o hábito e jurar obediência, pobreza e castidade para o resto de suas vidas”⁴⁶.

Sabe-se que nem todas as internas tomavam os votos por vocação. Algumas frequentavam o convento como uma espécie de local de aprendizado dos comportamentos esperados por uma mulher da estrutura social da qual pertenciam. Sobre o que se esperava destas mulheres podemos simplificar nas concepções previstas no *Livro das três virtudes* da escritora Christine de Pizan (século XIV) em que a autora discutia temas importantes do mundo feminino, com o objetivo de organizar um manual de comportamento para as mulheres. Um dos temas abordados era a ênfase no conceito de honra. A esta consideração a historiadora Leila Algranti acrescentou o conceito de virtude⁴⁷.

A honra e a virtude feminina estavam relacionadas à sexualidade. O primeiro conceito zelava pela preservação e dignidade, além do controle sobre os seus impulsos⁴⁸. O segundo significava pureza, castidade, fidelidade. Em contraposição, os mesmos conceitos aplicados ao gênero masculino como a virtude era vinculada à força em referência a luta, coragem de guerreiro e capaz de governar seus impulsos. Já a honra se tornava um desdobramento da virtude, pois com a virtude surge a honra, ou seja, o valor moral por mostrar a sua potencialidade dentro da sociedade em que habita⁴⁹.

A aceitação para adentrar ao espaço que levaria à perfeição feminina não pode ser qualificada como um procedimento de escolha voluntária. Devemos considerar que as vontades da mulher se inseriam na concepção de que era “uma época em que o indivíduo não existia, apenas colectividades, e uma disciplina familiar tornava normais opções hoje impensáveis”⁵⁰.

⁴⁵ Ibid., p.184.

⁴⁶ SÁ, op. cit., p.278

⁴⁷ ALGRANTI, op. cit., p. 110-111.

⁴⁸ PIZAN apud ALGRANTI, op. cit., p. 110.

⁴⁹ ALGRANTI, op.cit., p.111.

⁵⁰ SÁ, op. cit, p 281.

A vida reclusa e a inclusão de meninas nos recolhimentos e conventos proporcionava uma opção social digna, como a que fornecia educação e/ou o preparo para o casamento. A finalidade destas exigências era que as práticas e exercícios de oração e devoção fornecessem às mulheres as qualidades esperadas do *Sexo Devoto*⁵¹.

Este conceito empregado por Frei Domingos Vieira destinava as mulheres, por meio da linguagem eclesiástica para que “nos exercícios da religião, mostram a ternura e a sensibilidade que lhes é própria e são, por outra parte, mais minuciosas e cerimoniosas nas exterioridades do culto”⁵², ou seja por si só já deveriam ter aptidão para o sagrado.

A educação feminina proporcionava não só o conhecimento nas letras, mas também para a moral e preparo para o seu destino no matrimônio ou na escolha pela vida contemplativa. Dentre as propostas estabelecidas por Clara de Assis, em sua Primeira Regra, havia a preocupação com as práticas de escrita e leitura das religiosas, após o processo de letramento, que deveriam seguir os percursos das atividades cotidianas.

As preocupações com a manutenção da moral e da honra das mulheres que tomavam a religião ia além de apenas trancafiá-las nestas instituições. O monitoramento era visível na própria arquitetura destes estabelecimentos. O Mosteiro de Jesus de Aveiro além de manter a simplicidade e a economia, do edifício, não permitia nem mirantes, nem janelas⁵³.

Do mesmo modo, as imediações do Convento de Jesus de Setúval recebiam o alerta para que “não consintão levantarem-se cazas de nenhum modo de fronte nem ao redor deste Convento”⁵⁴, ainda exigindo para que fossem colocados estacas e pregos nos muros exteriores do convento⁵⁵.

⁵¹ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português XVI a XVIII**. 2003. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005. p. 128.

⁵² VIEIRA apud Ibid., p. 13.

⁵³ COSTA apud. ALVES, op. cit., p. 376.

⁵⁴ SÃO JOÃO apud. PACHECO, Moreno Laborda. Vida monástica feminina, escrita e poder no Portugal Moderno (séculos XVII e XVIII). In: **Revista Brasil e Portugal: Nossa História Ontem e Hoje**, 2007. Recife: Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE, 2007. p. 9.

⁵⁵ Ibid., p. 9.

As demandas de cuidados ainda vinham na impossibilidade se ver o que aconteciam dentro destes locais, como o exemplo do Convento de Madre de Deus onde as lavadeiras eram proibidas de estenderem suas roupas nas cercas do edifício e ainda o não consentimento de construção de casas com “janelas de altura suficiente para que os seus moradores pudessem observar o convento a partir de cima”⁵⁶.

A criação de uma espécie de fortaleza impenetrável, aos olhos de outrem, recebia ressalvas, visando o bem estar das freiras, onde as mesmas deviam ter a vista do horizonte, sem poderem ser identificadas, pelo menos por alguns momentos no dia. Contrapondo esta licença, constamos uma imposição na visualização externa do mundo apenas na espiritualidade da clausura para que “todas as janelas estejam dentro dos muros, nem em tempo algum possam as freiras abrir alguma que caia sobre a estrada ou caminho público”⁵⁷.

Sobre a entrada nos conventos era advertido que nenhuma abadessa, ou outra religiosa, poderia permitir a entrada na clausura interior a nenhuma pessoa, por mais que religiosa ou secular, a não ser que concedido por ordem superior de um Cardeal ligado à Ordem; o médico, em causas de enfermidade, e o sangrador acompanhado de membros do mosteiro. Em casos extremos de incêndio, ameaça de invasão por inimigos, em destruição do edifício também era permitida a entrada, no mais, nenhuma pessoa poderia dormir ou comer dentro da clausura⁵⁸.

As saídas dos conventos eram uma possibilidade muito remota, sendo apenas concedidas com licenças específicas. Seguindo os mesmos elementos impostos à condição feminina que previa saídas ocasionais durante a vida de uma mulher. As religiosas não encontravam perspectivas de saírem, pois “nem na morte lhes era permitido juntarem-se às suas famílias, já que deviam ser sepultadas nos claustros conventuais”⁵⁹.

⁵⁶ SÁ, op. cit., p.282.

⁵⁷ BULA DO PAPA apud. NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. **Patriarcado e Religião**: as enclausuradas clarissas do Convento do Desterro da Bahia 1677-1890. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994. p. 71.

⁵⁸ JESUS MARIA, Frei Joseph de. **Espelho de perfeitas religiosas**. Exposição da segunda regra de Santa Clara. Lisboa: Offcina de Manoel Pedroso Coimbra, 1743. p. 102.

⁵⁹ EVANGELISTI. apud. SÁ. op. cit., p. 282

Algumas pesquisas afirmam que a arquitetura conventual seguia uma analogia de resguardo do mundo externo e das tentações que existiam. De acordo com a pesquisadora Hellen Hills percebe-se que “tal como o corpo das freiras se deveriam transformar num santuário inviolável, também os conventos estabeleceram barreiras visuais e auditivas à interpenetração entre o mundo recluso e o mundo urbano”⁶⁰.

Uma das características levantadas pelos estudos de adoção da vida claustral seria o processo de mortificação. Acompanhando o processo de noviciado, aos anos que separam a entrada das candidatas até o período de adoção do hábito, podemos observar que era um tempo de preparação em que vivenciavam o “recolhimento, silêncio, humildade, obediência, rezarem e praticarem mortificações”⁶¹.

Recorrendo aos estudos do sociólogo norte-americano Erving Goffman sobre as Instituições Totais que eram locais de internação dos indivíduos que levariam uma vida fechada sob a administração de regras interiores, assim como os conventos, vemos que, entre as regras e rituais que sucediam como o processo de mortificação do “eu” que previa um processo de perda da identidade, estava a quebra de intimidade e a morte civil que devem acontecer a partir da entrada do indivíduo⁶².

Este processo de mortificação ocorre por meio de uma espécie de deformação e de desfiguração pessoal que acontecem com as mutilações do corpo e as humilhações impostas pela instituição⁶³. Incluindo uma padronização nos comportamentos dos internos por meio de normas ou, no caso, regras monásticas que pleiteassem o cotidiano das religiosas.

A vida conventual obrigava a sacrifícios, a actos considerados necessários à purificação da alma e à mortificação do corpo. As religiosas sujeitavam-se a jejuns em datas marcadas, à disciplina, ao cumprimento da regra e silêncio, obediência, modéstia, castidade, humildade, pobreza e clausura.⁶⁴

⁶⁰ HILLS apud. Ibid., p. 283.

⁶¹ ARAUJO, M., 2012, op. cit., p.185.

⁶² GOFFMAN, Ervin. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974. p. 24-25.

⁶³ Ibid., p. 48-49.

⁶⁴ ARAUJO, M., 2012, op. cit., p. 191.

A troca do vestuário é uma cerimônia que simboliza o despojo da vida passada para agora tomar uma nova vida. Seguindo a frase de que o *habito não faz ao monje* para o Frei Joseph de Jesus Maria “quando alguma Religioza tocada de Deos se resolve a reformar a vida, a primeira acção he reformar o habito”⁶⁵, ou seja a vestimenta também reforma o ser.

No mesmo contexto de doutrinação encontramos em Michel Foucault os mecanismos punitivos que auxiliavam os tratamentos dos indivíduos dentro destas instituições de controle dos corpos, onde as punições aconteciam de forma pudica, sem atingir propriamente o corpo, mas pela forma do enclausuramento, visando “privar o indivíduo de sua liberdade considerada ao mesmo tempo como um direito e como um bem”⁶⁶. Seguido dos chamados complementos punitivos referentes ao corpo como: as reduções alimentares, a privação sexual, expiação física e a masmorra⁶⁷.

Os trabalhos e o cotidiano monótono em que deveriam viver as religiosas, dentro de seus monastérios, era uma forma de punição pelos pecados intrínsecos na humanidade. Estes elementos aliados ao constante estado de oração visavam o alcance da perfeição espiritual. Não só pela situação de se encontrarem em ambientes privilegiados e porta vozes do sagrado, mas principalmente por serem mulheres que professaram uma vida considerada exemplar.

Com o passar dos tempos a preocupação e os cuidados com as freiras foram intensificados. O Concílio de Trento previu que os dogmas católicos e o comportamento dos seus fiéis fossem revigorados por meio de um estreitamento maior das regras e o cuidado com a moralização, pretendendo, desta forma, uma fortificação de uma unidade da Instituição Católica para que todos os clérigos fossem obedientes aos ensinamentos⁶⁸:

⁶⁵ JESUS MARIA, op. cit., p. 102.

⁶⁶ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. 29ª Edição. Editora Vozes: Petrópolis, 2004. p. 14

⁶⁷ Ibid., p. 18.

⁶⁸ OLIVEIRA, Amanda Dias de. As constituições dos Conventos femininos de Clarissas e Concepcionistas do período moderno. In: **Anais do XV encontro regional de História da ANPUH- Rio**. Disponível em: http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1332808351_ARQUIVO_Artigo.pdf. Acesso em: 15 de setembro de 2016. p. 5

As leis servem para direccionar as ovelhas que necessitam tanto de ajuda, principalmente aqueles que precisam do concílio para regularizar o comportamento, não devendo ir contra tal decreto, pois estaria deturpando a fé na santa religião.⁶⁹

O controle sobre os princípios da clausura e dos regulamentos que regiam os conventos femininos foram alvo de reforço, mesmo já estando previstos nos conteúdos de regras e constituições dos monastérios, anteriores a este marco, em Portugal⁷⁰. Entre os princípios previstos, estava a instauração da idade mínima para a tomada da vida religiosa deveria vir acompanhada de um “exame da vontade da donzela, inquirindo inclusive se tenha sido violentada ou seduzida, e se realmente sabe o que está fazendo”⁷¹, para precaver possíveis problemas ao mosteiro.

As normas também auferiam por nem sempre serem respeitadas no ambiente clerical português. Durante os séculos XIII ao XV o relaxamento nas práticas eclesásticas e o afrouxamento dos comportamentos de seus representantes gerou uma crise religiosa, que se expandiu por várias regiões da Europa⁷².

Entre os problemas, desvios e descuidos com seus ofícios, por parte dos religiosos, além da acumulação de riquezas contribuíram na geração de conflitos com interesses de reis lusitanos. Os exemplos vinham, também, de dentro dos conventos e mosteiros, que não escaparam das repreensões, como denunciou o Frei João Alveres (século XV), responsável pelo Mosteiro de Paço de Souza e que testemunhou que a comunidade sequer possuía uma cópia da regra de S. Bento⁷³.

As designações do Concílio também previram sobre a eucaristia, destinada às monjas, que deveriam seguir uma rotina mensal, sendo que seu confessor deveria ser nomeado pelo Bispo a fim de que recebessem “a

⁶⁹ REYCENDE apud Ibid., p. 5.

⁷⁰ SÁ, 2011, loc. cit.

⁷¹ CONCILIO DE TRENTO. **O Ordinário deverá examinar a vontade da donzela maior de doze anos, se quiser tomar o hábito de religiosa, e novamente antes da profissão de fé.** Cap. XVII, Seção XXV. Disponível em: <http://agnusdei.50webs.com/trento30.htm>. Acesso em: 01 de outubro de 2016.

⁷² PACHECO, op. cit., p. 2.

⁷³ PACHECO, op. cit., p. 3.

Sacrossanta Eucaristia, para que renovem as forças com esta ajuda salutar, e vençam animadamente todas as tentações do demônio”⁷⁴.

1.2. O PROCESSO DE IMPLANTAÇÃO DE CONVENTOS PROFESSOS NA AMÉRICA PORTUGUESA

A religiosidade no início da colonização da América era vinculada as relações intrínsecas aos interesses políticos e econômicos da Coroa portuguesa. A própria expansão ultramarina seguia os planos de enriquecimento e ampliação de fiéis para o catolicismo, particularidade típica do Padroado português.

Entre as dinâmicas específicas da colônia estavam “as complexas relações entre populações nativas e dos agentes coloniais”⁷⁵. Estas implicações envolveram os indígenas num grau de extrema importância para o desenvolvimento, sucesso da colonização e exploração no Brasil.

Os proveitos tirados da ligação com os indígenas brasileiros não geravam apenas méritos aos colonizadores. Os envolvimento causavam preocupações com as questões morais do catolicismo que estavam ameaçadas principalmente nas questões envolvendo as extravagâncias na sexualidade e os relacionamentos ilícitos. Mesmo os sermões vindos dos grupos de clérigos regulares, como os jesuítas, que atuavam nos domínios da América portuguesa, não foram suficientes para alertar aos compatriotas as irregularidades nos envolvimento com as mulheres da terra.

Os problemas ocasionados pelos concubinatos entre os portugueses e as índias iam de encontro com o projeto normatizador da Coroa e da Igreja em relação à propagação de uma sociedade cristã: o povoamento, visando a defesa do território e a fortificação dos empenhos portugueses “via no matrimônio uma forma de disciplinar a vida dos colonos”⁷⁶.

⁷⁴ CONCILIO DE TRENTO. **As monjas devem confessar e receber a Eucaristia a cada mês.** Cap. X, Seção XXV. Disponível em: <http://agnusdei.50webs.com/trento30.htm>. Acesso em: 01 de outubro de 2016.

⁷⁵ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Catequese, aldeamentos e missionação. In: FRAGOSO, João; GOUVEIA, Maria de Fátima. (orgs). **O Brasil colonial**: volume I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 435.

⁷⁶ ALGRANTI, op. cit., p. 53.

No governo de Tomé de Souza, em 1551, chegaram a Bahia três irmãs, filhas de Baltazar Lobo de Sousa, que por serem órfãs *d'el rei*⁷⁷ foram encaminhadas, por ordenação da rainha, para contraírem casamento⁷⁸ com homens de evidência que ali habitavam. Por gozarem de privilégios de dotes no reino e no além-mar estas órfãs eram de extrema importância, pois além de contribuírem para os objetivos da Coroa ainda garantiam “postos de menor importância na burocracia do império aos seus futuros maridos”⁷⁹.

Em 1552, o jesuíta Manuel da Nóbrega (1517-1570) reforça a súplica ao rei para que fossem enviadas, de Portugal, órfãs e outras mulheres brancas, “ainda que de moralidade duvidosa, com os quais se pudessem casar os portugueses, evitando o amancebamento com as mulheres indígenas”⁸⁰.

As mobilizações, na Metrópole, envolveram a reunião e a preparação destas mulheres, oriundas principalmente do *Recolhimento da Encarnação*, que tinham como destino casamentos no Brasil⁸¹ e na Índia. Aos poucos os problemas demográficos causados pela ausência de famílias tradicionais cristãs foram sendo dissipados. A “função de reprodutoras biológicas e sociais”⁸², pertinentes ao gênero feminino, provaram sua eficácia.

Em contraposição, a recuperação e a constituição de famílias provocou o crescimento do número de filhas mulheres. Esta ocorrência colaborava para que novos conflitos sobre as intenções da Coroa, para com o Brasil, viessem à tona: a não permissão de edificações de conventos femininos professos.

Dentro desta ideologia de interesses, o ministro do rei D. João V (1707-1750), D. Luís da Cunha (1662-1749) levantou as discussões sobre os gastos desnecessários à Coroa. Entre elas ele levanta que o Estado sofria quatro sangrias, das quais eram necessários por “ataduras para que de todo se não

⁷⁷ “Em Portugal as filhas, netas, irmãs e sobrinhas de homens que tivessem morrido a serviço da coroa”. Ver: ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português XVI a XVIII**. 2003. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005. p. 171.

⁷⁸ ALGRANTI, op. cit., p. 65.

⁷⁹ ALMEIDA, S. C. C., 2005, op. cit., p.171.

⁸⁰ AZZI, Rioldo; REZENDE, Maria Valéria V. A vida religiosa no Brasil Colonial. In: AZZI, Rioldo. **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. p. 26

⁸¹ Ibid., p. 26.

⁸² NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: DEL PRIORE, Mary (org). **História das Mulheres no Brasil**. Vol.1. São Paulo: Contexto, 1997. p.484.

extenue, quando as suas melhores minas consistem nos mesmos braços que trabalham e aumentam a produção de terras”⁸³.

A primeira sangria é a muita gente, que de ambos os sexos entra nos conventos, porque comem e não propagam; e a melhor e mais fácil atadura que se lhe poderia pôr, seria ordenar que os seus prelados não recebessem nem mais frades, nem mais freiras, até se reduzirem ao número que as instituições lhes arbitram, para se poderem sustentar com as rendas que lhes deixaram.⁸⁴

Em continuidade deste primeiro ponto ele defendia que de forma algumas as instituições monásticas deveriam ter o privilégio de arrecadar bens e mesmo sabendo que as Ordens Mendicantes não tinham renda, a criação de novos conventos e de pessoas ligadas aos ofícios divinos deveria ser extinta. Mas ele direcionou uma crítica ainda mais específica as instituições femininas:

O mesmo digo aqui dos conventos de freiras, onde se acham infinitas mulheres, ou porque seus pais as obrigaram a entrar neles, ou por gozarem da liberdade que não tinham em suas casas. Que V. A. se faça dar uma lista de todos os frades e freiras, que há no reino, e verá, que se metade deles e delas se casassem, seja ou não com desigualdade, o que importa pouco ao Estado, não haveria dúvida em que cresceria o número dos seus sujeitos, e Portugal seria pelo tempo adiante mais povoado; e a este fim seria de opinião que ficasse livre de pagar algum imposto todo o lavrador que tivesse três filhos, porque esta isenção os convidaria a não ficarem solteiros.⁸⁵

O século XVII, não pode ser simplificado pelos conceitos de D. Luis da Cunha, mas por este ser um dos representantes da Coroa e ainda propagar a necessidade de uma constante situação de povoamento, onde os conventos não eram contribuintes, reflete na renúncia de investimentos das construções destas instituições que não geravam lucros, por manterem aprisionados vidas que gerariam novas vidas.

Enquanto isso os patriarcas das melhores famílias luso-brasileiras passavam por dificuldades em garantir um futuro afortunado e honrado para suas filhas. As escolhas de partidos, para casamento, com uma garantia de

⁸³ CUNHA, Luís da. **Testamento Político**. Lisboa, Na Impressão Régia, 1820. Disponível em: http://www.arqnet.pt/portal/portugal/documentos/dlc_testamento2.html. Acesso em 01 de dezembro de 2016.

⁸⁴ Ibid. loc. cit.

⁸⁵ Ibid. loc. cit.

mantenedor do *status social* próximo aos já existentes eram escassos. Outra opção para as meninas eram as instituições moralizadoras que não existiam.

As solicitações ao rei não eram poucas. As casas de reclusão feminina eram reclamadas e os argumentos eram os mesmos, como revela um fragmento de ofício dos oficiais da Câmara do Rio de Janeiro, em 1670:

Os moradores desta cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, oprimidos com as calamidades que há tantos anos padecem [...] chegando a tanto a atenuação de cabedais que o mais rico apenas pode casar uma filha dotando-a conforme sua qualidade, ficando as demais expostas ou a degenerarem, casando com oficiais e homens de menos condição, ou totalmente arriscadas ao perigo da honra que consigo traz a pobreza e a falta dotes; e querendo a nobreza desta cidade por ser a que mais padece esse dano remediá-lo por meio da criação e fundação de um convento de freiras, adonde possam com mais comodidade dotar e amparar honradamente suas filhas, parentas e naturais...”.⁸⁶

A construção de recolhimentos para a garantia de se assegurar a reclusão das boas filhas e hospedar aquelas que por alguma razão necessitassem ficar por algum tempo sozinhas, devido a viagens de seus cônjuges, serviu como uma alternativa para o desespero dos pais mais cautelosos. Esta instituição garantia a educação das meninas e as mantinham em um lugar protegido dos perigos do mundo externo ou de maus matrimônios.

Os recolhimentos formavam um ambiente de relevância neste ambiente de carência por casas professoras. Foram “casas religiosas, organizadas como convento, mas não eram estabelecidas canonicamente”⁸⁷, foram mais facilmente aceitos pela Coroa portuguesa, já que não envolvia desprendimento financeiro da mesma, e tinham a esperança de que mais tarde formassem um mosteiro professo.

Os interesses titulares para aqueles pertencentes às famílias mais abastadas estavam vinculados às concepções de *status social*, ou o pertencimento à “boa sociedade”. Ao estudar a sociedade de corte, vinculada ao Antigo Regime, o sociólogo Norbert Elias, observa como as *unidades de indivíduos* constituíam uma base de relação que ligavam uns aos outros, formando uma unidade social, onde cada manifestação pessoal tem um valor socialmente representativo, os esforços em busca de prestígio e ostentação

⁸⁶ AZZI; REZENDE, op. cit., p. 28.

⁸⁷ NUNES, op. cit., p. 485.

por parte das camadas mais altas constituem uma necessidade de que não se pode fugir”⁸⁸.

O *status* social era imprescindível, nesta sociedade, pois a auto-afirmação antes os demais indivíduos com a presença de uma “disputa incessante por status e prestígio, correndo o risco de ficar arruinado e ter de abandonar a esfera de convivência do grupo de pessoas de seu nível e status”⁸⁹ era uma situação de repulsa para quem vivia nela.

O sentido de ostentação de superioridade e poder, seja financeiro ou moral colocava em jogo qual família tinha mais prestígio do que a outra. No Brasil, onde quem tinha *um olho era rei* qualquer ameaça aos prestígios que existiam eram um desafio. Deste modo, respeitando a organização dos princípios patriarcais, a rigorosidade com a reputação das moças seguia as vontades e melhores projeções, acerca do seu destino, feitas pelo líder da família.

Na falta de bons maridos para agregarem uma nova geração familiar, nos padrões de prestígio, e a emergência que sobrevinha dados aos instâncias do sistema de morgadio⁹⁰ os questionamentos sobre o futuro das filhas, e irmãs, levantavam as possibilidades de enclausuramento em instituições religiosas.

As conveniências em vestir as herdeiras de hábito também geravam vantagens para a economia familiar. Assim como nos casamentos, o dote era obrigatório para garantir os destinos da menina. O dote dos monastérios eram uma opção astuta para aqueles que dentro do morgadio, por exemplo, queria desprender a menor quantia possível, pois após o envio do dote a maioria dos bens era imediatamente repassada ao próximo varão⁹¹.

Com o pressionamento dos desejos econômicos, dos dotes menos robustos e da diminuição dos envios das meninas brasileiras para os conventos

⁸⁸ ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte**: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2001. p. 83.

⁸⁹ Ibid., p. 86.

⁹⁰ Após o falecimento do pai todos os bens que este possuía eram destinados ao primogênito.

⁹¹ ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios**: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial. 3 Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. p. 252.

portugueses compuseram elementos suficientes para justificar a fundação de um edifício para esta finalidade:

[...] Eu El Rey faço saber, aos que esta minha Provizão virem, que tendo respeito ao que por muitas vezes me tem representado os officiaes da Camara da Cidade do Salvador, Bahya de todos os Santos, Nobreza e povo della, sobre lhes haver de conceder licença para fundarem naquella Cidade hum Mosteiro de Religiozas, em que possam recolher filhas daqueles meos vassallos tão beneméritos, que com tanto zelo, quizerem escolher o estado de Religião, o que muitas athe agora deixara de fazer pelo receio de virem a este Reyno, em razão do perigo da viagem e pela falta de cabedaes, e despezas grandes. [...] Hey por bem, e me praz de conceder licença, como por esta concedo aos Officiaes da Camara da ditta Cidade do Salvador, e aos Moradores della para que na mesma Cidade possam fundar à sua custa hum Mosteiro de Religiozas, cujo numero de véo preto não passará de sincoenta, que seja da observância de S. Francisco, sem serem da primeira Regra, as quaes serão sujeitas, e governadas pelo ordinário da Bahya, em razão do prejuízo, que se segue de o serem por Religiozos; o tal mosteiro poderá ter por dote oito mil cruzados de renda em foros de cazas, fazendas e curraes de gado, que tiverem Sitio, e terra própria, e não passara nunca desta quantia, nem se admittirá sobre isto requerimento algum; e esta mercê lhes faço com declaração, que dos bens que tiver, e possuir o ditto Mosteiro, pagará sempre os dízimos devidos, sem para isto se valer de privilégio algum.⁹²

Antes mesmo da autorização real, a região era conhecida como Sítio do Desterro e já ganhava o interesse para a doação das casas que ali estavam edificadas para a criação de um mosteiro de religiosas⁹³. Até o processo de se erguer a residência das religiosas brasileiras, muitos foram aqueles que tentaram desviar a ordenação régia e tomar outras direções de outras ordens. Pois o edifício se tratava de um antigo recolhimento que demorou mais de 30 anos para ser autorizado pela Coroa e que, posteriormente, permaneceu por mais de 70 anos como o único mosteiro reconhecido na colônia⁹⁴.

Até o ano de 1677, as obras do convento de Santa Clara do Desterro, na Bahia, não haviam sido concluídas, sendo que até mesmo as fundadoras oriundas do Mosteiro de Évora, de Portugal, tiveram que se manter a bordo do

⁹² D. Afonso VI apud. LAGE, Ana Cristina Pereira. Mulheres de véu preto: letramento religioso das irmãs clarissas na América Portuguesa. In: Revista História, Questões e Debates, v. 60, 2014. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/historia/article/view/38282>. Acesso em: 13 de maio de 2016. p. 118-119.

⁹³ NASCIMENTO, op. cit., p. 59.

⁹⁴ AZZI; REZENDE, 1983, p. 32.

navio por dez dias, até que fossem organizados os quartos para servir de abrigo a elas⁹⁵.

De acordo com o resgate da memória da primeira escritã do convento baiano, Sórora Maria do Raimundo, a trajetória percorrida pelas quatro fundadoras de Évora foi seguida pela fidelidade de uma missão que a elas foi designada com uma responsabilidade por Desterro:

Com a nossa despedida ficaraõ as Religiozas entendendo ser cumprida a profecia de huã Santa Religioza antiga daquelle Mosteiro, que por tradiçaõ se conservava nelle, chamada Sor. Paula de Jesus, dizendo, que do tal Convento haviaõ sahir Religiozas a fundar em o Brazil; e nós que vinhamos.⁹⁶

Entre os trajetos que foram enfrentados pelas religiosas, a ocorrência da construção do tão esperado convento onde os senhores de engenho foram os maiores financiadores⁹⁷, havia o fato de que em 26 de novembro de 1689 o então rei de Portugal, e do Algarve, D. Pedro II (1648-1706) enviou a autorização de um número contado e máximo de apenas 50 religiosas de véu preto e outras 25 de véu branco⁹⁸ para o convento de Santa Clara do Desterro.

A cor do véu das monjas era um símbolo de fixação de hierarquia dentro do convento. No Desterro as que trajavam o véu preto eram as “mulheres de representação”, filhas dos ‘melhores’ ou ‘homens bons’”, já as de véu branco “eram destinadas para jovens que não poderiam fazer os votos, devendo ocupar-se de trabalhos manuais, como a limpeza e a cozinha, definidos como próprios de pessoas de condição inferior”⁹⁹.

Também se diferenciavam por hierarquia de professoras e noviças e pelo grau de instrução interna entre as que sabiam ler: irmãs de coro e as que não sabiam ler: conversas¹⁰⁰. As de véu preto eram as professoras e, por assim, sua

⁹⁵ JABOATÃO, Fr. Antonio de Santa Maria. **Novo Orbe Seráfico Brasilico ou crônica dos frades menores da província do Brasil**. Segunda parte. v.l. Instituto Histórico e Brasileiro: Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1859. p. 631.

⁹⁶ Ibid., p. 653.

⁹⁷ ALGRANTI apud NUNES, op. cit., p.485.

⁹⁸ JABOATÃO, op. cit. p.667.

⁹⁹ HANSEN, João Adolfo. Pedra e cal: o amor freirático na sátira luso-brasileira do século XVII. In: **REVISTA USP**, São Paulo, n.57, p. 68-85, março/maio 2003. p.75.

¹⁰⁰ JESUS MARIA, op. cit., p. 109

posição era mais elevada do que as de véu branco que geralmente ocupavam o lugar de noviças ou de categorias inferiores como criadas que serviam a primeira categoria, por exemplo.

O rei D. João V promulgou o impedimento de envio de mulheres para os conventos portugueses e ordenou diminuir cada vez mais as construções de mosteiros femininos professos. Durante o século XVIII, esta produção ainda incidia nas moças solteiras viajando para a Metrópole com a finalidade da busca pela vida religiosa; sendo que outras, não tendo as mesmas condições, se agregavam aos recolhimentos existentes, que aos poucos foram tendo a mesma conotação que as instituições religiosas autorizadas.

Sobre as moças que saíam da colônia, o governador das Minas Gerais enviou, em 1722, uma carta ao Rei apontando os empecilhos que observava nestes itinerários:

Um dos meios mais fáceis que há para que venham mulheres casar a estas Minas é proibir Vossa Majestade que nenhuma mulher do Brasil possa ir para Portugal nem ilha a serem freiras, porque é grande o número das que todos os anos vão [...] e se Vossa Majestade lhe não puser toda a proibição suponho que toda a mulher do Brasil será freira [...] e me parece que não é justo que despovoe o Brasil por falta de mulheres.¹⁰¹

O conteúdo da carta reforça que os interesses da colônia e da Coroa não foram benignos para com o seguimento das mulheres nas instituições da religião. Com os novos fluxos de migração de homens brancos, que viviam na Bahia, para a região das Minas Gerais, no século XVIII, a política de povoamento retornou a ser uma exigência.

Quase um século depois, alguns recolhimentos receberam a autorização para virarem casas professas e assim se fundou o Convento das Ursulinas das Mercês (1735, em Salvador), Convento da Conceição da Lapa (1744, em Salvador) Convento de Santa Teresa (1780, no Rio de Janeiro) e Convento da Ajuda (1761, no Rio de Janeiro), por exemplo, sendo que a grande maioria teve a presença das irmãs do Convento baiano do Desterro como contribuintes deste impulso de elevação institucional.

Mesmo com a fundação de novos conventos professos, na América portuguesa, as limitações eram muitas para aquelas que ambicionavam seguir

¹⁰¹ NUNES, op. cit., p. 484.

carreira na religião. A importância moral e social deste lugares era sobreposta pelos interesses de uma sociedade que buscava cada vez mais enriquecer, principalmente, por meio do casamento.

1.3. OPORTUNIDADES E DESTINO PARA AS MOÇAS BAIANAS QUE VIRAVAM FREIRAS NO SÉCULO XVII

Mesmo sem a intenção de se fazer um debate sobre a condição feminina na América portuguesa devemos ter a consciência de levar em consideração tal fator para a compreensão das habitantes que compunham o corpo do convento de Santa Clara do Desterro, pelo menos até o final do século XVII. De maneira genérica, haviam dois destinos para a mulher que seguia os caminhos, já mencionados, de uma vida honrada e virtuosa conforme os controles moralizadores deste período, que estamos abordando: o casamento ou a vida religiosa.

Em geral, as mulheres se casavam entre os 12 e 15 anos de idade, e assim era para a entrada nos conventos. O casamento tinha a funcionalidade de “um mecanismo de ordenamento social que impunha a mulher o papel de mãe devota e recolhida”¹⁰², dentre o panorama da condição feminina ocidental.

As mulheres de descendência luso-brasileira recebiam a influência de uma tradição que vinham dos *mouros* que visavam a imposição do isolamento, ou até mesmo o recolhimento da exposição feminina. De acordo com Arno Wehling a presença dos árabes na Península Ibérica influenciou e contribuiu com o trato com as mulheres de Portugal e Espanha¹⁰³, sendo que lhe era permitido sair de casa por ocasião de seu batizado, de seu casamento e de seu enterro quando de seu falecimento¹⁰⁴.

A reclusão parecia uma prerrogativa para a vida das moças que viviam na Bahia do século XVII. A projeção do destino de tantas meninas parecia pertencer às vontades e necessidades pertinentes ao *patter familia*. Desta

¹⁰² DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo:** condição feminina, maternidades e mentalidade no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993 p. 133.

¹⁰³ WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. de M. **Formação do Brasil Colonial.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 269.

¹⁰⁴ ARAÚJO, E., 2008, op. cit., p. 194.

forma algumas escolhas não só estavam ligadas ao interesse de morgadio, mas nas esperanças do acontecimento das vidas perfeitas: a religiosidade.

A vocação religiosa deveria ser eminente nas mulheres do mundo ocidental e, assim se esperava, para as brasileiras. Assim se seguia para as que entravam na *vida perfeita* onde as noviças deveriam responder uma espécie de interrogatório que afirmasse seu sincero desejo em tomar o hábito religioso, confirmando as aspirações cristãs¹⁰⁵.

Não havia como controlar quem adentrava para a religião por inclinação ou por imposição das circunstâncias. Esperava-se que a vocação viesse com o tempo. O Arcebispo da Bahia, em 1738 a 1741, D. Frei José Fialho (1673-1741) alertava para “as inúmeras dificuldades encontradas para impor a vida claustral ao estabelecimento no final do século XVII, devido às ‘encostadas’, ou seja, ‘mulheres que viviam no convento sem verdadeira vocação religiosa’”¹⁰⁶.

A questão era que o espaço claustral, seguindo as semelhanças da reclusão imposta dentro de seus lares, era um lugar desconhecido “repleto de regras, as quais propunham um distanciamento do mundo e privações de coisas às quais estavam acostumadas”¹⁰⁷. Os estudos sobre a vocação, o sagrado feminino, a doutrinação de mulheres nos conventos são abordagens que estão presentes na historiografia brasileira contemporânea que enriquecem o conhecimento sobre estas específicas figuras que, por vezes, poderia ficar as margens.

A quantia de mulheres que viveram sob reclusão, devoção e fiéis ao esposo sagrado, Jesus Cristo, estão em paralelo com as que seguiram os caminhos do matrimônio patriarcal. Estas instruídas e letradas são destaques pela possibilidade de atuação na administração de seus conventos e com a educação de outras meninas ao longo do processo histórico no Brasil.

Entre algumas personalidades de freiras que ficaram em evidência sobre a *vida perfeita* que levaram e a diferença entre suas colegas e demais moças da sociedade, que refletem um pouco da importância de se entender a vida conventual no Brasil. Exemplo disso é a biografia da religiosa com mais

¹⁰⁵ CONCÍLIO apud. ALGRANTI, op. cit., p.226.

¹⁰⁶ HOORNACRT apud Ibid., p. 34.

¹⁰⁷ LAGE, op. cit., p.122.

destaque pela sua perfeição e pertencente ao Convento do Desterro, a freira *Vitória da Encarnação* (1661-1717) que teve sua bibliografia publicada em 1720 pelo Arcebispo da Bahia, D. Sebastião Monteiro de Vide (1643-1722) e transcrita por Frei Antonio de Santa Maria Jaboatão (1695-1779).

A vida virtuosa de Vitória da Encarnação, antes Vitória Bixarxe, filha legítima de Bartolomeu Nabo Correa entrou no Desterro em 1686 com 25 anos e juntamente com sua irmã Maria da conceição, com 30 anos¹⁰⁸. A pequena baiana demonstrou “com poucos anos de idade” e “teria dito a seu pai que seria mais fácil cortarem-lhe a cabeça do que escolher o estado de religiosa”¹⁰⁹, assim como muitas das suas companheiras.

Pertencente a uma nobre família da cidade de Salvador, tinha mais quatro irmãos, sendo um varão e mais três irmãs que vieram a falecer sobrando apenas as duas filhas que professaram. Foram criadas com:

tal devoção, e recolhimento, que em toda a cidade foi notorio, tanto assim, que vulgarmente se comparava a caza do capitão Bartolomeu Nabo Correa com a clausura do mais Religiozo Convento de Freyras Capuchas, porque nunca lhe virao porta, ou janela aberta, Grande documento para os Paes de familias, tendo por certo, que tanto perigo correm as mulheres vendo, como sendo vistas, pois pelas janelas dos sentidos entrao as distracções dos cuidados.¹¹⁰

Foi por meio de um sonho e dos discursos de um padre conselheiro que Vitória resolveu se entregar a vida religiosa, onde se sobressaiu pelo seguimento do “modelo de santidade de Santa Catarina de Siena”¹¹¹ e sua biografia foi “considerada como um marco para estabelecer normas, princípios morais e exemplos para as irmãs clarissas baianas”¹¹².

O exemplo de santidade de Vitoria da Encarnação foi um processo que levou cerca de dez anos, da idade padrão, para tomada do habito e para a aceitação dos seus esponsais com Cristo. Uma inicial falta de vocação que foi cultivada sobre ela.

Pesquisas com as de Leila Mezan Algranti, Maria José Rosado Nunes, Suely Cordeiro de Almeida e Ana Cristina Lage, só para citar algumas, se

¹⁰⁸ NASCIMENTO, op. cit., p.450.

¹⁰⁹ JABOATÃO, op. cit., p. 687.

¹¹⁰ Ibid., p.686.

¹¹¹ SOUZA apud. Ibid., p. 210.

¹¹² LAGE, op. cit., p. 117.

desdobraram sobre o viver de mulheres nos conventos da América portuguesa adentrando por estudos que abrangem o cotidiano das que foram exemplo do *sexo devoto*, as honradas, as exemplares, as letradas e as obedientes.

As pesquisas realizadas pelas autoras citadas acima abordam a história de mulheres brasileiras, que por vezes foi menosprezado, que viveram atrás de hábitos monásticos. As freiras representam um novo olhar sobre a condição feminina submissa do patriarcalismo ibérico. Desvencilhando-se da submissão e da obediência, a historiografia produzida revela que as mulheres enclausuradas, aparentavam interagir na sociedade em que viveram, “procurando solucionar os problemas mais urgentes de sobrevivência”¹¹³ e desempenhando papéis e objetivos diversos que as marcaram em nossa história.

No ramo das que não se deixaram escrever apenas pelos homens, mas que escreveram sobre si e sobre o sagrado em que estavam inseridas, revelando um universo de intelectualidade feminina, peculiar, estão as pesquisas realizadas por Leila Mezan Algranti e Ana Cristina Lage. Estas autoras não só permitem a compreensão das instituições monásticas, mas em como a educação, letramento e conhecimento ministrado às freiras, no período da América portuguesa, por exemplo, as tornaram peculiares e ainda revelam um senso de capacidade mental que em nada se diferenciava as produções literárias masculinas, do período.

Uma forma de permear as estruturas das entidades religiosas brasileiras do período colonial até a atualidade os trabalhos destas pesquisadoras nos permite compreender um panorama consistente sobre a vidas das freiras em nosso território. A obra de Suely Cordeiro de Almeida revela que os comportamentos, preconceitos, dificuldades e atividades exercidas pelas recolhidas no Recolhimento, pernambucano, previam não só as regras como haviam nos conventos, mas onde se localizavam mulheres que “em busca de segurança, *status* social ou proteção”¹¹⁴ puderam desempenhar papéis que não lhe seriam conferidos em outras condições.

Ainda no pensar das condições das freiras e as contribuições sociais das mulheres ligadas a religião devemos agradecer o trabalho de Maria José

¹¹³ ALMEIDA, S. C. C., 2005, op. cit., p.30.

¹¹⁴ Ibid., p.21.

Rosado Nunes que apanha e respeita o panorama das primeiras freiras que aqui chegaram, e as suas condições de gênero, como as que escolhem esta vida até os dias atuais.

Em linhas gerais, os trabalhos desenvolvidos sobre as mulheres e a religiosidade, devoção, letramento e o sagrado merecem a visita da contribuição destas pesquisadoras. No âmbito do avesso estão as que “longe do olhar paterno e da vigilância de vizinhos, a jovem e vaidosa freira passava a integrar uma corporação das mais fechadas, com suas próprias regras e transgressões, cuidadosamente reguladas”¹¹⁵.

Longe da vocação, da preocupação com o sagrado, dos limites impostos pela condição feminina, estão as freiras que não foram alvos de muitos estudos. Destacamos a produção do historiador Emanuel Araújo que dedicou algumas de suas publicações, como a pertencente a coletânea de *História das Mulheres no Brasil* e em seu particular livro *Teatro dos Vícios* para expor o outro lado das *alegres freirinhas* e de seu polêmico convento, palco de festas e animosidades comportamentais.

Em suas obras, que inspiraram esta pesquisa, Araújo expõe uma contextualização sobre o âmbito em que se inseriram as monjas brasileiras, onde a falta de aptidão para o sagrado, deu espaço para o profano. Nos desvios dos comportamento esperados das noviças e das professoras estavam os freiráticos. A influência do trabalho deste historiador tem o maior reflexo, neste que está se constituindo.

Buscando seguir o mesmo trajeto, percebemos que nem todas as freiras permitiram seu sepultamento em vida, em nome do sacrifício para Deus¹¹⁶ como afirmou Jabotão. Prova disso são as clarissas baianas que habitaram o primeiro convento do Brasil, onde se “saíram melhor no “falso claustro” do que o fariam na casa paterna”¹¹⁷.

Sem uma alternativa para mudar seus destinos e “proibidas de abandonar os claustros, sujeitas aos votos solenes que professaram, pouco restava às mulheres sem vocação a não ser reproduzir na clausura costumes e

¹¹⁵ ARAUJO, E., 2008, op. cit., p. 69.

¹¹⁶ JABOTÃO, op. cit., p. 651.

¹¹⁷ VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o santo ofício. In: DEL PRIORE, Mary (org). **História das Mulheres no Brasil**. Vol.1. São Paulo: Contexto, 1997. p.116.

práticas que vivenciaram fora das muralhas dos conventos”¹¹⁸. Desta forma, permitiram que os sentimentos e sentidos dividissem seus corpos entre o céu e o inferno¹¹⁹, por meio dos relacionamentos com os freiráticos, desvelando a humanidade e os desejos por traz do véu sagrado.

¹¹⁸ ALGRANTI, op. cit., p. 232.

¹¹⁹ MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998. p. 14.

2. A CULTURA DA FREIRATICE E SUA MOSTRA NA BAHIA PELO BOCA DO INFERNO

A compreensão do sentido de amor, que pretendemos expor neste trabalho, está presente nas temáticas e conceitos levantados pelos trovadores e no amor cortesão, em voga na península Ibérica ainda no medievo. O sentimento de amar era traduzido, por meio da literatura, “por um ‘serviço’ de tipo naturalmente feudal: relação de suserana com vassalo, com uma série de níveis que constituíam um método de purificação do desejo”¹²⁰.

Tanto na intimidade como em público, o “perfeito amante” era um servo dos desejos da dama, “seus deveres consistiam em agradá-la, em amar somente a ela, em valorizá-la, em permanecer discreto”¹²¹. A lírica trovadoresca traz o amor como uma “tentativa de união entre o homem que solicita e a mulher que nega”, refletindo uma “exaltação do amor infeliz”¹²².

Isto posto, agregamos a estes elementos os atores que protagonizaram os dilemas dos temas cortesões, ainda que atuando séculos mais tarde (século XVII) e que foram emblemáticos da Península Ibérica: o público dos freiráticos. Entende-se por freirático o “homem dado a amores com freiras”¹²³, portanto suas amantes habitavam lugares que automaticamente geravam uma negação de concretização de qualquer tipo de relacionamento, tomando a forma de serem, basicamente, abstratos e platônicos:

O freirático puro, o freirático de vocação foi essencialmente platônico. Por isso dois séculos inteiros se riram dele. Não compreendiam, não podiam compreender, na sua grosseira e prática sensualidade, o encanto imaterial daquele anseio sem esperança, o êxtase divino daquela paixão sem desejo, a resignação suprema daquele amor sem posse.¹²⁴

¹²⁰ SOLÉ, Jacques. Os trovadores e o amor-paixão. In: Revista L'Histoire: **Amor e sexualidade no Ocidente**. Edição Especial. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 85.

¹²¹ Ibid., p.85.

¹²² SPINA, Segismundo. **A cultura literária medieval**. 2ª ed. São Caetano do Sul: Ateliê Editorial, 1997. p.49.

¹²³ SILVA, Antonio de Moraes. **Dicionário da língua portuguesa**. Tomo primeiro. De A-K. Lisboa: Oficina de Simão Tadeo Ferreira.1789. p. 636.

¹²⁴ DANTAS, Júlio. **O amor em Portugal no século XVIII**. 3 ed. Lisboa: Sociedade editora Portugal – Brasil, 1915. p. 93.

2.1. A FERTILIDADE DA LITERATURA LUSITANA NA PROCRIAÇÃO DO AMOR FREIRÁTICO

Os chamados: “Basbaques de Cupido”, devotos de freiras, *galanes de monjas*¹²⁵ ou, simplesmente, os *freiráticos* eram os protagonistas de um costume que se remete a muito antes ao século XVII. Em um único exemplo podemos citar uma das obras do Trovador galego-português Fernando Esquio que viveu “em finais do século XIII e inícios do seguinte”¹²⁶ que destinou uma cantiga de Escárnio e Maldizer intitulada: *A vós, Dona abadessa* aonde revela a atitude transviada de uma superiora abadessa, amiga sua, a qual presenteia com “*quatro caralhos franceses*”, “*porque sei que sodes essa/ dona que as merecedes*”¹²⁷ denunciando o comportamento da mesma.

O estudioso João Adolfo Hansen revela que o assunto “o ‘amor da freira’, sabe-se, é uma tópica corrente em burlas, *fabliaux* e facécias medievais” e que a temática da abadessa grávida, em Portugal, tentação que a religiosa sofre e que concebe um filho presente no *Orto do Esposo*, ou na sétima cantiga das Cantigas de Santa Maria, de Afonso X (1221-1284)¹²⁸. O rei sábio, intitulada: *Esta é como Santa Maria livrou a abadessa prenne, que adormecera ant’ o seu altar chorando* que por insinuação do próprio título antevemos que a cantiga vem abordar uma situação em que Santa Maria salvou uma abadessa grávida:

*devemos muit' e rogar
que a ssa graça ponna
sobre nos, por que errar*

¹²⁵ Como são denominados na Espanha de acordo com HATHERLY, Ana. Tomar a palavra aspectos de vida da mulher na sociedade barroca. In: MAGALHÃES, Isabel Allegro de. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**. nº 9. Lisboa: Edições Colibri, 1996. p.274.

¹²⁶ FERNANDO ESQUIO, trovador medieval. Disponível em: <http://cantigas.fcsh.unl.pt/autor.asp?cdaut=37&pv=sim>. Acesso em: 16 de dezembro de 2016.

¹²⁷ ESQUIO, Fernando. *A vós, Dona abadessa*. Disponível em: <http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1629&pv=sim>. Acesso em: 16 de dezembro de 2016.

¹²⁸ HANSEN, João Adolfo. Pedra e cal: o amor freirático na sátira luso-brasileira do século XVII. In: REINOSO, Mariel; WALDE, Lillian von der (Eds.). In: **Revista destiemplos.com** – Dossier Virreinatos. ano 3. n.14. México: destiemplos.com, 2008. p. 554-555.

*non nos faça, nen peccar,
o demo sen vergonna*

*Porende vos contarey
un miragre que achei
que por ha badesa
fez a Madre do gran Rei,
ca, per com' eu apres' ei,
era-xe sua essa.
Mas o demo enartar
a foi, por que emprennnar
s' ouve dun de Bolonna,
ome que de recadar
avia e de guardar
seu feit' e sa besonna.
Santa Maria amar...*

*As monjas, pois entender
foron esto e saber,
ouveron gran lediça;
ca, porque lles non sofrer
quería de mal fazer,
avian-lle mayça.
E fórona acusar
ao Bispo do logar,
e el ben de Colonna
chegou y; e pois chamar
a fez, vo sen vagar,
leda e mui risonna.
Santa Maria amar...*

*O Bispo lle diss' assi:
«Dona, per quant' aprendi,
mui mal vossa fazenda
fezestes; e vin aqui
por esto, que ante mi
façades end' emenda.»
Mas a dona sen tardar
a Madre de Deus rogar
foi; e, come quen sonna,
Santa Maria tirar
lle fez o fill' e criar
lo mandou en Sanssonna.
Santa Maria amar...*

*Pois s' a dona espertou
e se guarida achou,
log' ant' o Bispo vo;
e el muito a catou
e desnua-la mandou;
e pois lle vyu o so,
começou Deus a loar
e as donas a brasmar,
que eran d'ordin d'Onna,
dizendo: «Se Deus m'anpar,
por salva poss' esta dar,
que non sei que ll'aponna.»*

*Santa Maria amar...*¹²⁹

Seu conteúdo revela, resumidamente, em como a Abadessa, por intercedência de Santa Maria, conseguiu se safar de um julgamento do Bispo da colônia que por meio de acusações de outras monjas viera verificar a situação de pecado – gravidez – em que se encontrava a acusada religiosa, mas sem podê-la punir por, ao fim, não haver indícios que provassem tal situação.

Sendo um exemplar das composições religiosas em louvor à Santa Maria, vertente marcante na produção literária de Afonso X, tal poesia se reserva das produções de escárnio e maldizer que irão mais tarde, sob o formato de sátiras, abordar a temática da profanação do sagrado pelas componentes do clero.

No século XVI nos deparamos com evidências que atravessavam as literaturas produzidas sobre o assunto. As Ordenações portuguesas: as Manuelinas (1513) e as Filipinas (1595)¹³⁰ (repetindo a mesma premissa algum tempo depois), no Livro V que era voltado as questões penais, não deixaram de vigiar aqueles que se envolvessem com as religiosas:

Todo homem de qualquer qualidade e condição que seja, que entrar em Mosteiro de Freiras de Religião aprovada, e for tomado dentro, ou lhe for provado, que entrou, ou esteve de dia, ou de noite dentro do Mosteiro; em casa ou lugar dentro do encerramento delle, que pareça que era para fazer nelle alguma cousa illicita contra a honestidade do dito Mosteiro, pagará cem cruzados para o dito Mosteiro, e mais morra por ello morte natural.

1. E o homem, a que for provado, que tirou alguma Freira de algum Mosteiro, ou que Ella per seu mandado e induzimento se foi a certo lugar, donde assi a levar, e se for com Ella, se for peão, morra por isso. E se for mor qualidade, pague cem cruzados para o Mosteiro, e mais será degradado para sempre para o Brasil. Mas a execução da morte não se fará nos sobreditos casos, sem primeiro nol-o fazerem saber.

¹²⁹ AFONSO X. Esta é como Santa Maria livrou a abadessa prene, que adormecera ant' o seu altar chorando. In: **Cantigas de Santa Maria**. Disponível em:

http://www.dominiopublico.es/libros/Alfonso_X_el_Sabio/Alfonso%20X%20el%20Sabio%20-%20Cantigas%20de%20Santa%20Mar%C3%ADa.pdf. Acesso em: 15 de junho de 2016.

¹³⁰ Tendo sua vigência no Brasil de 1603 até 1916. De acordo com: OLIVEIRA, Adriane Stoll de. **A codificação do Direito**. Jus Navigandi, Teresina, ano 7, n. 60, 1 nov. 2002. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/3549/a-codificacao-do-direito>. Acesso em: 18 de novembro de 2016.

2. E sendo provado, que algum homem dormio com Freira de Religião aprovada fora do Mosteiro, em caso que a elle não tirasse, pagará cincoenta cruzados para o Mosteiro, e será degradedado dous anos para a Africa, e além disso se for peão, será açoutado publicamente com barão e pregão.

3. E defendemos que nenhuma pessoa escolha, nem receba em sua casa, nem pousada Freira alguma sem nossa licença special, postoque Ella tenha qualquer Rescripto, ou Provisão para poder andar fora do Mosteiro; e recolhendo-a, ou tendo a em casa sem a nossa licença, perca toda sua fazenda, ametade para quem o accusar, e a outra para nossa Camera.¹³¹

O alcance das ordenações jurídico legislativas não se limitava apenas ao território Ibérico, mas a todo o território português incluindo seus domínios no além-mar. Desta forma, a organização, como se assim esperava, prevista em leis, buscava legitimar o poder em suas possessões, sendo que a Ordenação Filipina, por exemplo, foi base para o direito português até o século XIX e para o Brasil, com modificações, até 1917¹³².

Chegando ao século XVII, podemos observar que o costume se agregou às aspirações da cultura barroca que colocava em movimento as questões do sagrado e do profano, por exemplo. Os freiráticos representavam "um fenômeno social e de sensibilidade, em que o culto do excesso - tanto para o bem como para o mal, tanto para o belo quanto para feio, tanto sublime como para o sórdido - era uma característica epocal, para não dizer uma norma"¹³³ e/ou o "hábito de visitar os conventos femininos converte-se em esporte: o de conquistar religiosas"¹³⁴.

A descrição dos romances freiráticos tomou roupagem de sátira que serviu de inspiração para que Antonio Barbosa Bacelar (1610-1663), Frei Antonio das Chagas (1631-1682), Francisco de Moraes (1670-1753), Frei Lucas

¹³¹ ORDENAÇÕES MANOELINAS. Do que entra em mosteiro ou tira Freira, ou dorme com Ella, ou a recolhe em casa. In: **Livro 5**, título 22. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihiti/proj/manuelinas/l5p71.htm>. Acesso em: 26 de novembro de 2016.

¹³² VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil Colonial** (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 437.

¹³³ HATHERLY, Ana Tomar a Palavra. Aspectos da vida da Mulher na Sociedade Barroca. In: **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, nº 9, Lisboa, Edições Colibri, 1996, p.275.

¹³⁴ COSTA, Horácio. Sobre os enigmas de Sórora Juana Inés de La Cruz. In: **Via Atlântica**, n. 4, 2000. Disponível em: <http://revistas.usp.br/viaatlantica/article/download/49609/53689> Acesso em: 30 de novembro de 2016. p.151.

de Santa Catarina (1670-1740), Francisco Quevedo (1580-1645), o brasileiro Gregório de Matos e Guerra, entre outros que desconhecemos ou que praticavam o anonimato e abordavam tais aventuras destes personagens.

Entre clérigos e figuras ilustres na roupagem de doutores em direito e suas relações com a corte portuguesa, com exceção de Francisco Quevedo, ambos estavam inseridos no corpus de contribuintes da literatura ibérica do século XVII. Dentre as obras produzidas por estes homens que citamos podemos destacar as inclinações à cultura da “freiratices” algumas levantadas pela coletânea de textos freiráticos organizado pela escritora brasileira Ana Miranda em seu *Que seja em segredo*¹³⁵.

O autor Frei Antonio das Chagas¹³⁶ deixou uma das delações mais extensas com uma queixa entre amigos narrando os percursos e sofrimentos causados pela traição de uma freira, que o traiu algumas vezes. O romance revelado na *Relação de um amigo a outro que lhe pôs uma freira e fazendo pazes com ela lhos tornou a pôr*, traz em si a insistência do amante e o menosprezo da musa:

Isto posto senhores,
[...]
Digo que corri com freira.
Eu já sei que sou um asno,
Porque ninguém hoje nega
Que quase todo o correr
Vem sempre a parar em besta.
[...]
Uns querem freira entendida,
Mas eu freira, que me entenda.
[...]
Era como todas falsa,
Ingrata como ela mesma,
Assentei praça de amante
Nos terços que o amor governa,
Mais para alimpar as armas,
Que para ganhar comendas.¹³⁷

Algumas presenças de alusões de apresentações bélicas, trazem a possibilidade de que o personagem fosse um militar devido as analogias com

¹³⁵ MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

¹³⁶ Adotou o clero após uma vida regrada em vícios, mulheres e assassinato entrado para a Ordem de São Francisco com mais de 30 anos de idade.

¹³⁷ CHAGAS, Antonio. *Relação de um amigo a outro de uns cornos que lhe pôs uma freira e fazendo pazes com ela lhos tornou a pôr*. In: MIRANDA, op. cit., p.25-26.

armas, mosquetes e outros instrumentos específicos desta área. Até que uma batalha interfere e apresenta que a religiosa o traía com uma colega interna, da qual ele reclama: “que se estivera lá dentro/Ainda muito mais fizera”, e que a situação deveria ser planejada internamente:

Tenho entendido que as madres,
Sanfonina é qualquer delas;
Que lá por dentro tange
Lá por dentro se tempera.
Não pode deixar de ser
Que estão algumas de espreita:
A que sai da grade assada
Vão para dentro comê-la.¹³⁸

O texto se encerra com a descrição de reclamações sobre os momentos passados juntos e a indignação pelas formas que fora traído. Acusa que a religiosa era uma pessoa má e que se o visse com sede novamente, por metáforas de beber água, que acreditassem, pois já estava bêbado, ou seja cansado de correr atrás destes amores.

Acompanhando, brevemente, a inspiração de tais autores verificamos que por trás de tais obras a realidade apresentada era correlativamente existente em um ambiente que propiciava o surgimento de tais relações. Não era qualquer mulher que virava freira, portanto, não poderia ser qualquer homem autorizado a persegui-las. Eram nobres, reis e senhores abastados da sociedade que entravam nestes jogos de amores proibidos. Mas afinal quem eram estes seres quase que mitológicos? por alguns venerados e por outros perseguidos? Julio Dantas contribuiu com sua definição:

O verdadeiro freirático, o freirático praticante, o freirático sincero, não o era nem por luxo, nem por exibição, nem por moda: era-o por temperamento, era-o por necessidade, era-o por convicção, - era-o por platonismo. Para ele, o amor não existia sem esse profundo sentimento do mistério e do respeito, sem essa intensa e absorvente espiritualidade, sem esse encanto penetrante e religioso, que só se encontram na reclusão inviolada, na beleza oculta e inatingível, na comunhão imaterial de ânsias que não se confessam, de sorrisos que mal se suspeitam, de beijos cuja maior delícia está na certeza de que nunca sé hão-de dar.¹³⁹

¹³⁸ CHAGAS. In: MIRANDA, op. cit., p29.

¹³⁹ DANTAS, op. cit., p.88.

Em contraposição das definições dos freiráticos verificamos as tortuosidades das denúncias que descreviam ou buscavam informar o comportamento das monjas que eram seu objetivo maior. Na poesia denominada *Soneto* de autoria do português Antonio Barbosa Bacelar o mesmo descreve a freira sanguessuga:

A freira é sanguessuga chupadora,
vário camaleão na cor incerto,
que tona a cor da cor que está mais perto;
só da cor da vergonha se não cora.

Igual ave em gaiola enganadora,
que as néscias aves traz ao laço incerto,
pescadora sagaz que dá, aberto,
o anzol com a minhoca enganadora:

Comísero amante, aranha triste,
que o laço em que se enforca urdir pretende,
Tântalo que não bebe e na água assiste;

Sirgo que a sepultura a si fabrica,
abelha que o ferrão pregar intende,
morre só por picar, morre se pica.¹⁴⁰

A percepção da enganadora e adversa personagem principal vem como uma análise do autor, mas também uma possibilidade de um aviso para aqueles que buscassem estes relacionamentos. Buscando um diálogo com uma das obras de Frei Lucas de Santa Catarina em sua *Carta em que persuade os freiráticos de que não o sejam* verificamos as verossimilhanças entre o intuito de convencer outros sobre os incômodos que tais romances poderiam desencadear ao amante.

Frei Lucas de Santa Catarina foi um reconhecido escritor de sua época, cronista de sua província, indicado como sendo um revisor do Santo Ofício e membro fundador da Academia Real da História Portuguesa¹⁴¹. Envolveu-se na literatura utilizando seu próprio nome, por meio de pseudônimos e anonimatos em diversos assuntos. As críticas aos hábitos e costumes dos religiosos e religiosas são o que nos interessa, principalmente em se tratando das cartas

¹⁴⁰ MIRANDA, op. cit., p. 22.

¹⁴¹ COSTA, Ana Cecília Machado. **Erudição e utilitas na Obra de Frei Lucas de Santa Catarina** [1660-1740]. 2007. 155f. Dissertação (Mestrado em Literaturas Românicas) Universidade do Porto, Porto, 2007. p. 8 e 9.

freiráticas que eram parte das correspondências que mantinha com seu confrade Frei Pedro de Sá¹⁴².

São nestas cartas freiráticas que encontramos a de número 14, intitulada: *Carta, em que persuade os freiráticos, que o não sejam* onde argumenta os motivos pelos quais nenhum homem deveria buscar estes amores conventuais, iniciando pelo “o Quartel de Desenganos, e/Advertências Freiráticas, para/todo o Padecente de Grade,/Mártir de Roda, e Paciente/do Ralo”¹⁴³.

Neste texto ele não só descreve os “loucos de cupido” como também as artimanhas e perigos que os esperavam até alcançarem o seu troféu. Por todo o conteúdo a batalha travada pelo amor de uma freira se mistura em um duelo de vitórias e indicações que desanimam. As religiosas são expostas apenas por interesseiras de bens materiais – as “sanguexuga de bolsinhos” – e não pelos amores que vão lhe entregar.

Mesmo assim parecia não ser o suficiente para estes amantes que se desproviavam do que possuíam por “uma hora de ralo” desistirem desta empreitada:

[...]Senhora, eu estou admirada de ver como estes tolinhos se embasbacam, sem mães deligência, que haver ocasião em que eles vejam a vossas mercês! Cal'te tola, que há papalvo destes, que só porque digam, que ele tem freira venderá a camisa por uma hora de ralo. [...] ¹⁴⁴

As palavras de Frei Lucas nos alegam de que não eram poucos aqueles que se aventuravam nestes caminhos; por meio de um comentário em segunda pessoa acusa: “com três estive eu ontem à tarde, sem um saber do outro, e a todos falei como se fora a um só”¹⁴⁵. Não só eram freqüentes, como também partilhavam de figurinos específicos para surgirem frente as suas musas inspiradoras e que deviam ser exigências delas próprias:

¹⁴² RODRIGUES, Graça Almeida. Literatura e sociedade na obra de Frei Lucas de Santa Catarina. In: **História e Antologia da literatura portuguesa século XVII**. Ed. 34. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. p.30

¹⁴³ SANTA CATARINA apud RODRIGUES. op. cit., p. 72.

¹⁴⁴ SANTA CATARINA apud Ibid., p. 74.

¹⁴⁵ SANTA CATARINA apud Ibid., 2005, p.74.

nunca matando a sede de vosso ansioso desejo, entraís risonho, dançando a vossa cortesia com o trocado das pernas, dando à cabeça, para fazer mais airosa a peruca, embainhadas as pernas em duas botas, que fazem melhor disposição no tinir das esporas; a mão direita ocupada no brincar do azorrague, e a esquerda servindo de prego onde o chapeo vai pendurado, que assim faz mais inglês o vulto; todo desabotoado, para que saibam, que tudo busca a peito descoberto.¹⁴⁶

Sem dúvidas eles não eram interrompidos por qualquer obstáculo, pois passando pela execução do “maço e da mona”¹⁴⁷ chegavam ao esgotamento. Tais ações levaram a condenação destes aventureiros pelo que era considerado um relacionamento inútil e que transformava: “onde o que é entendido, se reputa por nécio; o que é liberal, fica mísero; o que é agudo, fica enganado; o que é ardiloso, fica corrido; e o que é desvanecido, fica tolo”¹⁴⁸.

A conclusão de Frei de Santa Catarina era que dentre todos os amores ainda era recomendado “o amor com seculares, muito melhor é frequentar as damas, ou satisfazer o gosto das chulas, ou matar o desejo às cozinheiras, porque os conventos das freiras são ninhos de enganos e desassossegos”¹⁴⁹,

A autoridade de Frei Lucas não se resume na carta persuasiva sobre a cultura da freiratices. Ao contrário de outros autores, dos quais encontramos apenas uma poesia deste cunho, este conhecedor dos assuntos profanos¹⁵⁰ ainda nos permite visitar mais duas que foram dedicadas ao assunto: *A Carta de Frei Lucas de Santa Catharina a uma freira que lhe tinha perguntado o que era Frangalho* e a *Carta de Fr. Lucas de Santa Catarina, domínico, para Fr. Pedro de Sá, dando-lhe os pêsames na quebra da sua Freira do Convento da Rosa, que o deixou pelo Morgado de Oliveira*.

Mesmo sem contato com tais cartas sabemos que, em seu conteúdo, Santa Catarina voltava a tentar proteger os apaixonados de que “assentemos todos que o amor das freiras é todo asas; e que elas menos firmezas estudam

¹⁴⁶ Ibid., p.73.

¹⁴⁷ RODRIGUES. op. cit., p.74.

¹⁴⁸ Ibid. loc. cit, p.74.

¹⁴⁹ Ibid., p.30.

¹⁵⁰ ROCHA apud COSTA, Ana Cecília. **Frei Lucas de Santa Catarina – um autor entre o texto exemplar e o licencioso**. Disponível em: <http://web.letras.up.pt/gel/l%20Encontro/Ana%20Cec%C3%ADlia%20Costa.pdf>. Acesso em: 10 de dezembro de 2016. p. 6.

nos ferros das grades que aprendem inconstâncias no ligeiro das rodas”¹⁵¹ e que Frei Pedro de Sá partilhava de tais relacionamentos tanto quanto seu colega¹⁵².

As mensagens vão ao encontro da “imaginação barroca” que explorava “a sexualidade proibida juntamente com a profanação do amor sagrado, numa espécie de culto invertido”¹⁵³. Elementos categóricos que foram levantados pela literatura barroca, a ser discutida mais adiante.

Longe do seguimento dos princípios do celibato estabelecidos pelo Concílio de Latrão (1123), que foram reafirmados nos concílios seguintes, membros do clero entravam nestes jogos de sedução. Sabendo que as visitas aos mosteiros femininos eram vetadas inclusive aos seus pares pertencentes à igreja – sendo apenas liberadas em casos de necessidade de saúde ou em obras de remodelação do edifício¹⁵⁴ - não foram suficientes para afastarem estes interessados.

Nem mesmo o emblema freirático de mais destaque da historia lusitana respeitou bulas, concílios e regras. O rei português D. João V (1707-1750), famoso por seus codinomes de *Galo de Odivelas* e *Vida Longa* recebeu estas alcunhas devido aos falatórios sobre os seus romances com religiosas professoras.

O romance de maior relevância de D. João V acontecia no Convento de Odivelas onde ia “ler papéis de solfa com as freiras assentadas nos joelhos”¹⁵⁵ e onde vivia Madre Paula com quem se encontrava por passagens secretas. O envolvimento com Madre Paula se tornou legítimo com o nascimento de D. José (1720-1801)¹⁵⁶, um de seus filhos.

Podemos afirmar que outros reis de Portugal também foram delatados por possíveis envolvimento com religiosas. Assim como Felipe III (da Espanha e II em Portugal) (1598-1621) a quem “levantava em seus braços, como se fora

¹⁵¹ SANTA CATARINA apud Ibid., loc. cit.

¹⁵² I. F. SILVA apud Ibid., p. 10.

¹⁵³ RODRIGUES, op. cit., p.30.

¹⁵⁴ ARAUJO, Maria Marta Lobo de. De noviças a freiras: as religiosas do Convento Franciscanos do Vale de Pereiras (1730-1830). In: **Actas do III Congresso Internacional sobre el franciscanismo em la Peninsula Ibérica**.v.2. Córdoba: 2012. p.190

¹⁵⁵ DANTAS, op. cit., p. 92.

¹⁵⁶ COSTA, A., 2007, op. cit., p. 128.

Pai, e não Rei”¹⁵⁷ para a abadessa que solicitava benfeitorias ao Convento de Jesus de Setúbal, o Afonso VI (1643-1683), este também acusado de ser freirático e pela publicação da carta entre religiosas, também de Odivelas, que falavam sobre um jogo de cartas que teve com o naipes de damas e reis e a possibilidade de envolvimento íntimo¹⁵⁸.

Com problemas e pressões governamentais acerca dos vícios do seu governante, D. João V ordenou uma organização para que fossem realizadas as *caçadas aos freiráticos*. Para este fim a lealdade de Frei Gaspar da Encarnação (Gaspar de Moscoso e Silva, 1685-1752) um “franciscano do convento do Varatojo, reitor da Universidade de Coimbra, reformador da congregação de Santa Cruz em Coimbra e confessor de D. João V”¹⁵⁹ como pessoa responsável pelas ações de repressão ao costume que deveria ser punido “querendo abolir o sacrílego vício dos freiráticos que estava em moda, expediu as ordens necessárias para uns serem presos e outros desterrados”¹⁶⁰.

As ordens de prisão causaram o povoamento das cadeias eclesiásticas – aljubes - de “fidalgos, de frade, de baetas, de faceiras, de michos, de bandalhos, de estudantes, quási todos apanhados com cartas e retratos de freiras no pescoço”, fazendo cair “meio mundo”¹⁶¹.

Cabe aqui apenas lembrar que o mesmo rei que pedia o comportamento moralizador contras os devotos de freiras era, ele mesmo, um deles. E o mesmo Frei da Encarnação selecionado para liderar a caçada foi quem educou os “meninos de Palhavã”¹⁶², filhos régios ilegítimos de sua majestade com Madre Paula e também com a religiosa Madalena Máxima de Miranda Henrique. Ainda sobre a primeira consta que a mesma possuía uma:

corte paralela, tão ou mais concorrida que a da Rainha D. Mariana de Áustria, à qual não faltavam aristocratas, poetas e músicos, interessados provavelmente não apenas em desfrutar das belas-

¹⁵⁷ SÃO JOÃO apud BELLINI; PACHECO, op. cit., p. 59.

¹⁵⁸ COSTA, A., 2007, op. cit., p. 129.

¹⁵⁹ MENDONÇA, Isabel Mayer Godinho. As exéquias de D. Gaspar de Bragança na Sé de Braga. In: **Revista da Faculdade de Letras, ciências e técnicas do património**. I Série. vol. III. Porto, 2004. p.256.

¹⁶⁰ SILVA apud. COSTA, A., 2007, op. cit. p.128-129.

¹⁶¹ DANTAS, op. cit., 1915, p. 94.

¹⁶² MENDONÇA, op. cit. p. 257.

artes, mas também em aproximar-se às demais religiosas que formavam o original *entourage* da favorita real.¹⁶³

Dentre os romances famosos que destacaram os amantes de freiras, podemos revelar as famosas *Cartas Portuguesas*, escritas por Sorór Mariana Alcoforado (1640-1723), do Convento de Nossa Senhora da Conceição – ordem de Santa Clara - em Beja, com o Cavalheiro de Chamilly oficial do exército francês que teve passagem de hospedaria em tal instituição.

O modo de escrita, atribuída a Alcoforado, vai de encontro com o que levantamos, até o momento de que a temática era uma abordagem quase exclusiva da sátira. A publicação em formato de prosa não só virou um clássico da literatura ocidental como também gerou discussões em torno da autoria das cinco cartas.

Em seu conteúdo, as cartas manifestam um amor romântico de uma mulher enclausurada por um cavalheiro que passou um tempo hospedado no convento e que muniu a religiosa com juras de amor eternas. As intimidades e anseios são mencionados por ela, mas abafam nas conseqüências de um silêncio por falta de não ser correspondido da mesma maneira por ele.

As *Cartas portuguesas* são um exemplo da época, mas se diferenciam pelo amor radical, cuja enunciação a transformou numa obra prima da literatura universal. A solidão, a ansiedade, e a entrega sem exigências, total e absoluta, justificam e consagram o amor de Mariana como símbolo do amor total.¹⁶⁴

Diferentemente do que Frei Santa Catarina advertiu a autora se mostra uma desprendida de interesses materiais, quando apenas desejava ter seu amante para si, pois acusa que as desgraças que aconteciam em sua vida eram originadas pelo cavalheiro: “dediquei-te a minha vida assim que te vi e sinto algum prazer sacrificando-a a ti”¹⁶⁵, desta forma apresenta o outro lado da moeda, ou uma possibilidade de devolução dos sentimentos acalorados dos freiráticos néscios.

¹⁶³ COSTA, H., 2000, op. cit. p. 151.

¹⁶⁴ FARACO, Sergio. Prefácio. In: ALCOFORADO, Mariana. **Cartas portuguesas**. Porto Alegre: L&PM, 2007. p. 12

¹⁶⁵ Ibid., p. 16

2.2. O BERÇO DA PROFANAÇÃO DO SAGRADO DO OUTRO LADO DO O ATLÂNTICO: A TERRA DE SALVADOR E DE TODOS OS SANTOS

Ao levantar um breve panorama sobre o início da formação sócio cultural da primeira capital da América portuguesa podemos perceber a pouca importância que os portugueses destinavam para projetos de colonização, confrontado com as ações implantadas pelos espanhóis mais ao norte do continente.

A preocupação com o progresso econômico e territorial não antevia nenhum gasto desnecessário com nenhum tipo de obra, “muito menos pelos ministros ‘estrangeirados’ que desejosos de recuperarem o atraso econômico e cultural de Portugal, em relação aos demais países da Europa”¹⁶⁶. Não se “convinha que aqui se fizessem grandes obras, ao menos quando não produzissem imediatos benefícios”¹⁶⁷.

Mesmo com as modestas propostas elaboradas pela Coroa de incentivo para a fixação de famílias em terras brasileiras oferecendo oportunidades de enriquecimento para uns, e até mesmo o degredo de prisioneiros para outros, a colonização tinha a finalidade de promover a fixação de raízes.

A ideia de deixarem seus lares pátrios para habitarem o Novo Mundo com características adversas em comparação com a península Ibérica onde animais, o clima e o gentio contribuíam para gerar o menosprezo pelo processo de colonização, sendo mal compreendido como uma passagem provisória: “terra onde se podia facilmente enriquecer e logo retornar à Metrópole”¹⁶⁸.

Em correspondência datada de 1552, o padre Manuel da Nóbrega acusava para o rei D.João III que os funcionários “não querem mais que acabar seu tempo e ganhar seus ordenados” e que, em geral, não tinham interesses

¹⁶⁶ NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: DEL PRIORE, Mary (Org.) **História das Mulheres no Brasil**. v. 1. São Paulo: Contexto, 1997. p. 485.

¹⁶⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 107.

¹⁶⁸ ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial**. 3 Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. p.31.

sobre a terra (Salvador)¹⁶⁹. Sergio Buarque de Holanda, definiu o processo de ocupação inicial no Brasil como “feitorização”¹⁷⁰ baseado nos interesses mercantilistas em voga no século XVI em Portugal, o que ajuda a compreender melhor as considerações apresentadas acima, retiradas da documentação da época.

Com as frequentes ameaças de investidas francesas e holandesas somadas ao fracasso da colonização do Brasil pelas capitanias hereditárias¹⁷¹, o rei de Portugal D. João III (1502-1557) decidiu tomar providências designando o fidalgo Tomé de Souza (1503-1579) e uma comitiva com a missão de se fazer habitar e a fundar o centro político e econômico da Colônia nas terras antes pertencentes a Francisco Pereira Coutinho.

A fundação de Salvador, no dia 29 de março de 1549, assegurou, para a colônia portuguesa, um centro organizacional que legitimava os interesses e as decisões políticas e econômicas do reino, tomando esta categoria até 1763, ou seja, por 214 anos. A estratégia de sua criação servia para a finalidade não só dos interesses régios, mas também como um local de saída da produção de açúcar, principal produto agrícola da colônia americana nesses dois séculos.

As particularidades territoriais que envolviam a região portuária, própria para o escoamento da produção agrícola requereram uma particular preocupação com a guarnição local. Foram construídas pequenas fortalezas para proteger o porto e a cidade. De acordo com Schwartz “apesar de permanente fortificação de Salvador e da instalação de postos de defesa e artilharia em pontos estratégicos, a Bahia sempre esteve sujeita a ataques”¹⁷², situação que ameaçava a todos interesses dos que buscavam enriquecer.

As vantagens portuárias não cobriam as complicações de relevos existentes neste espaço geográfico pequeno. Salvador tinha pontos negativos relativos à sua constituição urbana: “é grande, bem construída e bastante

¹⁶⁹ Ibid. p. 32.

¹⁷⁰ HOLANDA, op. cit., p.107.

¹⁷¹ BEHRENS, Ricardo Henrique B. **A capital colonial e a presença holandesa de 1624-1625**, 2004. 147f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004. p. 20.

¹⁷² SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 78.

povoada, mas sua localização não é vantajosa: ela é alta e baixa, e só há uma rua que seja direita”¹⁷³, seguindo o objetivo de cidade fortaleza a grande presença de desnível do solo servia, também, como espécie de proteção, mas dificultava em muito a locomoção de seus habitantes.

A empreitada de construir uma “fortaleza povoada”¹⁷⁴ contribuía para a exposição de um número maior de habitantes que defenderiam o território, mas que de certa forma não eram protegidos por suas edificações: “e para se poder começar a dita fortaleza vão nos navios desta armada algumas achegas e não achando na terra aparelho para se a dita fortaleza fazer de pedra e cal fazê-la de pedra e barro ou taipas ou madeira como melhor puder ser [...]”¹⁷⁵, portanto, a própria Coroa não dispensou esforços para mandar construir uma fortaleza consistente e condizente com as intimidações que existiam.

O estabelecimento do projeto de cidade fortaleza vinha ao encontro da realidade de desnível do solo que se ajustava, também, como espécie de proteção, mas ocasionava problemas de locomoção de seus habitantes e do tráfego de escoamento de produtos a serem exportados.

A cidade que os portugueses construíram na América não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta se enlaça na linha da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, nenhuma providência, sempre esse significativo abandono que exprime a palavra ‘desleixo’, tão tipicamente portuguesa como ‘saudade’.¹⁷⁶

A disposição geográfica foi relatada, dois séculos mais tarde da criação, por José da Silva Lisboa (1781) que observou as distinções entre a disposição da cidade alta e da baixa: “A baixa é extremamente povoada; as ruas são bastante estreitas e escuras. Porém na parte superior são comodamente espaçosas e alinhadas, outras mui irregulares e de uma largura excessiva, e ao mesmo tempo compostas de casas a todo respeito demasiadamente humildes”¹⁷⁷.

¹⁷³ FROGER apud ARAUJO, E., 2008, op. cit. p. 31.

¹⁷⁴ Ibid, p. 20.

¹⁷⁵ SOUZA apud BEHRENS, op. cit., p. 21.

¹⁷⁶ HOLANDA, op. cit., p. 152.

¹⁷⁷ CARTA A DOMINGOS VANDELLI apud ARAUJO, E., 2008, op. cit., p 40.

A plantação da cana de açúcar foi a grande impulsionadora da economia colonial, tendo recebido especial atenção muito antes da fundação de Salvador, como acusou o proprietário da Capitania de Pernambuco Duarte Coelho informando que em 1542 já haviam muitos pés de cana plantados¹⁷⁸. Após o período de exportação da madeira de Pau-Brasil, o açúcar manteve sua supremacia na “posição predominante até meados do século XIX”¹⁷⁹.

O comércio açucareiro contribuiu para a existência de uma ativa comunidade mercantil, sendo que seus comerciantes fizeram parte importante da estrutura social baiana e pernambucana no final do século XVI¹⁸⁰. A ascensão dos proprietários dos engenhos de açúcar movimentou um lucro particular que enobreceu suas fazendas e Salvador aos interesses estrangeiros.

Com a valorização da região do Recôncavo pela sua formação composta por uma “vasta planície costeira; suas terras, em volta da baía de Todos os Santos, eram úmidas e baixas, [...] ocasionalmente recortadas em uma topografia mais acidentada pelos vários rios tributários da baía”¹⁸¹ Salvador passou a ser o lugar escolhido para a implantação da maioria das fazendas onde foram instauradas a cultura da cana de açúcar. Com a grande fertilidade da terra contribuindo com a lavoura ao mesmo tempo desenvolvia não só a produção agrícola como também fazia brotar a riqueza de Salvador constituindo os poderosos senhores de engenho.

Não podemos nos limitar apenas à autoridade que o lucrativo açúcar proporcionou à região de Salvador e de seu movimentado porto. Sem dúvida o comércio mais duradouro e ainda mais vantajoso que a Bahia abrigou foi a de escravos africanos. Se o sistema portuário alcançou popularidade por ser uma “espécie de pulmão por onde respira(va) a colônia”¹⁸², certamente foram os negros quem movimentavam esta respiração.

¹⁷⁸ SCHWARTZ, op. cit., p. 33.

¹⁷⁹ Ibid. p.144.

¹⁸⁰ Ibid. p.145.

¹⁸¹ FONSECA, Humberto José. **Senhorial escravista no Brasil Colonial: um ensaio de interpretação histórica**; 1992; Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1992. p. 66.

¹⁸² LAPA apud BEHRENS, op. cit., p.25.

Na década de 1550, as solicitações de escravos da Guiné já aparecem nos escritos de Padre Manoel da Nóbrega para o rei, para que estes construíssem uma casa para os religiosos e que “para fazerem mantimentos, porque a terra hé tam fértil, que facilmente se manteram e vestirão muitos meninos, se tiverem alguns escravos que fação roças de mantimentos e algodoads”¹⁸³.

A separação entre parte baixa e alta da cidade também abrigava uma espécie de seleção social. Salvador só não era maior, pois seus habitantes se fixavam em suas fazendas e engenhos. A população da capital e seu Recôncavo situar-se-ia entre dez e 12 mil habitantes brancos em finais do século XVI, e até meados do século seguinte assim se manteria¹⁸⁴.

A estatística da população baiana no início do século XVIII contabilizava que mais de 80% dela se centralizava em Salvador e no Recôncavo. Sendo constituída por cerca de 25 mil habitantes e pouco menos da metade eram de escravos, ao contrário do que relataram alguns viajantes¹⁸⁵.

O Padroado real português, responsável pela competência das questões religiosas em territórios conquistados mantinha um sistema afrouxado no Brasil. Integrando comemorações pagãs dos africanos e dos indígenas da terra, por exemplo, as práticas e festas católicas eram elementos que caracterizam a situação religiosa. Com o crescimento populacional e as fortunas que a terra oferecia, viu-se a necessidade da criação do bispado da Bahia, em 1551.

As relações com o sagrado e a instauração do Arcebispado contribuíram para o chamamento de três visitas do Santo Ofício: em 1591, 1618 e 1763. Mesmo antes da presença física em território brasileiro a Bahia já

¹⁸³ NOBREGA apud PESSOA, Raimundo Agnelo Soares. O escravo negro nos primeiros escritos coloniais (1551-1627). In: **Revista de História - Sæculum** v. 13, 2005. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/download/11326/6440>. Acesso em: 21 de novembro de 2016. p. 27.

¹⁸⁴ AZEVEDO apud ARAUJO, E., 2008, op. cit., p.34.

¹⁸⁵ SCHWARTZ, op. cit., p. 86.

possuía o estigma de ser uma “região mais devassada pelo *monstrum horrendum*”¹⁸⁶, refletindo uma comunidade de pecadores.

Dentre os elementos que eram fiscalizados pelos fiscais do Santo Ofício se encontravam os “crimes contra a fé”, ou seja, as práticas do judaísmo, o protestantismo e as feitiçarias; e, posteriormente, os castigos previstos pelos “crimes contra a moral sexual” destinados “aos bígamos, sodomitas e aos sacerdotes que solicitavam suas penitentes para atos torpes”¹⁸⁷. Estes dados sustentavam este aparato de controle sobre os fiéis católicos deste período.

No total das contas, foram aproximadamente 500 denúncias, confissões e réus confirmados dentre as duas primeiras visitas ocorridas na Bahia de Todos os Santos. Conforme apontou Anita Novinsky “foram presos e processados pelo Tribunal de Lisboa 1076 indivíduos da América Portuguesa, dos quais 249 (23%) moradores na Bahia”¹⁸⁸.

Era marcante o fato de que os colonizadores que aceitaram viver em terras brasileiras não eram os melhores exemplos de cristãos que poderiam existir. Na administração pública inicial foram admitidos “alguns degredados nos ofícios de vereadores na Câmara da Bahia”¹⁸⁹. Já na sequência a organização governamental era composta por pessoas relacionadas ao comércio local:

O governo local estava a cargo do senado da câmara, ou câmara municipal como das cidades portuguesas. Na Bahia, esse órgão era dominado por senhores de engenho e comerciantes, e em geral representava os interesses dos que se dedicavam à agricultura comercial e ao comércio ultramarino.¹⁹⁰

Seguindo as características dos portos coloniais, Salvador era uma cidade composta por “burocratas e estivadores, mercadores e prostitutas”¹⁹¹,

¹⁸⁶ MOTT, Luiz. **Bahia: inquisição & sociedade**. Salvador: EDUFBA, 2010. p. 12.

¹⁸⁷ Ibid. p. 19.

¹⁸⁸ NOVINSKY apud Ibid. p. 12.

¹⁸⁹ PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p. 26.

¹⁹⁰ SCHWARTZ, op. cit., p. 79.

¹⁹¹ Ibid., p. 80.

além dos vadios e vagabundos, pessoas sem profissão e que viviam como parasitas do meio social urbano¹⁹².

Sobre os habitantes desta cidade, por volta do final do século XVIII, o então governador e capitão general da Bahia: Marquês de Lavradio não teve boa impressão do que eram: “governar um povo o mais grosseiro, ingrato e atrevido da América, povo tal que o governo nenhum lhe tem merecido a sua atenção; aos que o tratam com civilidade que ele merece, chamam-lhe tirano; aos que lhe dispensam benefícios e favores, chamam-lhe frouxo”¹⁹³.

Os aspectos baianos do século XVI esboçaram a permanência de seus elementos para os séculos seguintes. O tracejado de negros, comércio, calor, espiritualidade e os altos e baixos de planícies que se refletiam nos comportamentos dos seus habitantes iriam povoar páginas poéticas que servem como espelho da Bahia até os dias atuais.

2.3. GREGÓRIO DE MATOS E GUERRA E A FORMAÇÃO DE SUA *PERSONA*

No inflamado território das grandes fazendas que abrigavam as plantações da cana-de-açúcar, dentro do engenho do “fidalgo da série dos Escudeiros em Ponte de Lima natural de Valvedez”¹⁹⁴ e de sua esposa Maria da Guerra, natural da Bahia, veio a nascer Gregório de Matos e Guerra, personagem ícone deste trabalho em 20 de dezembro de 1633, ou 1623¹⁹⁵, sendo o caçula de 3 filhos.

Seguindo entre “os santos e os engenhos”¹⁹⁶, o menino pertencente a uma família abastada teve o privilégio de estudar no Colégio dos Jesuítas, na Bahia, local onde apontam o início dos seus sentimentos de recusa à

¹⁹² ARAUJO, E., 2008, op. cit., 143.

¹⁹³ LAVRADIO apud Ibid. p.29.

¹⁹⁴ HANSEN, João Adolfo; MOREIRA, Marcelo. Gregório de Matos: Poemas atribuídos. v.1. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. P. 24.

¹⁹⁵ As datas são imprecisas, mas citamos duas sugestões bibliográficas que orientam, com o distanciamento de 10 anos o possível ano de nascimento de Gregório. Por 1623: HANSEN, João Adolfo; MOREIRA, Marcelo. **Gregório de Matos**: Poemas atribuídos. v.1. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 24. E por 1633: SPINA, Segismundo. **A poesia de Gregório de Matos**. São Paulo: Editora da USP, 1995. p. 17.

¹⁹⁶ SCHWARTZ, op. cit., p.80.

fradaria¹⁹⁷. Foi aluno da Universidade de Coimbra e se formou como doutor em leis¹⁹⁸. O pesquisador Segismundo Spina cita que o ingresso no curso consta, nos arquivos da instituição, como tendo ocorrido nos anos de 1652/1653 e com formatura em 1660¹⁹⁹. Tal evidência seria uma informação de que Gregório ingressara na academia tardiamente e, sendo da categoria social a qual pertencia, parece estranho não ter uma continuidade próxima com os estudos no Brasil, se levarmos em consideração a possibilidade de ele ter nascido em 1623.

No período em que permaneceu em Portugal manteve estreitas relações com o então príncipe regente D. Pedro II, que o manteve em atribuições de cargos jurídicos junto à coroa, por mais ou menos 20 anos, tendo sido um grande admirador e chegando “a decorar os versos do Poeta”²⁰⁰. Mas não foi uma relação sólida e que por “alguma persuasão de algum prejudicado em suas sátiras”²⁰¹ acabou caindo em desgraça com o rei, sendo enviado de volta ao Brasil. Tomás Pinto Brandão, acompanhante de Gregório em seu retorno, escreveu uma poesia sobre o episódio:

Procurei ir-me chegando
A um Bacharel Mazombo,
Que estava para a Bahia
Despachado, e desgostoso:
De lhe não darem aquilo,
Com que rogavam a outros,
Pelo crime de Poeta
Sobre Jurista famoso.²⁰²

Na Bahia atuou em cargos privilegiados ligados ao clero secular e vivendo no meio da política colonial de uma cidade que em tudo lhe inspirava em sua veia de escritor: “Gregório refletiu esse brilhante reino açucareiro, e ninguém melhor do que ele representou essa etapa de nossa prosperidade econômica”²⁰³

¹⁹⁷ SPINA, Segismundo. **A poesia de Gregório de Matos**. São Paulo: Editora da USP, 1995. p. 19.

¹⁹⁸ Ibid, p. 17.

¹⁹⁹ Ibid. p. 18.

²⁰⁰ Ibid., p. 20.

²⁰¹ HANSEN; MOREIRA, op. cit., p.30.

²⁰² HANSEN; MOREIRA, op. cit., p.30

²⁰³ SPINA, 1995, op. cit., p.25.

Dentro da bagagem de retorno trouxe consigo as tendências literárias em voga na Europa e que circulavam na academia de Coimbra. Vem deste período o relato de Belchior da Cunha Brochado, informando que existia “um estudante brasileiro tão refinado nas sátiras, que com suas imagens e tropos parece que baila Momo às canções de Apolo”²⁰⁴. Desta forma ganhou fama não só pelo fato de ser jurista, mas também pelo seu tato enquanto escritor.

Estes contratempos do mercado editorial da época contribuíram para que Gregório de Matos vivesse “sem jamais ter publicado um livro”²⁰⁵, tendo suas obras reunidas em meados do século XVIII pelo incentivo de um admirador seu, o licenciado Manuel Pereira Rabelo.

A atribuição do título de Boca do Inferno ganhou força devido à constância de suas críticas sobre a moral da sociedade por onde ele passava. Um “acérrimo inimigo de toda a hipocrisia”, como caracterizou Rabelo; “seguindo os ditames de sua natural impertinência habitava os extremos da verdade com escandalosa virtude”²⁰⁶. Tal comportamento o marcou, não apenas pela alcunha, mas por ser simbólico do momento histórico em que vivia.

A situação política, econômica e social existente na Coimbra e na Bahia à época de Gregório de Matos era uma configuração da especificidade da história deste período: “A articulação da história com um lugar é a condição de uma análise da sociedade”²⁰⁷. As observações que nos chegam deste tempo são elementos específicos produzidos naquele momento e naquele espaço.

As representações acerca da produção textual de Matos seguem a compreensão da “operação de construção de sentido efetuada na leitura (ou na escuta) como um processo historicamente determinado cujos modos e modelos variam de acordo com os tempos, os lugares, as comunidades”²⁰⁸.

²⁰⁴ BROCHADO apud. Ibid. p. 19.

²⁰⁵ MIRANDA, op. cit., p. 11.

²⁰⁶ HANSEN; MOREIRA, op. cit., p. 32.

²⁰⁷ CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 77.

²⁰⁸ CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: **Estudos avançados**, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v5n11/v5n11a10.pdf>. Acesso em: 15 de outubro de 2016. p. 178.

Estas determinações implícitas pelo momento da escrita se unem com as estratégias de escrita por meio das verdadeiras intenções do autor e das modificações que elas possam ter por meio dos seus editores²⁰⁹, onde entraria o papel de Rabelo nos textos que temos acesso hoje, por exemplo.

Entre as temáticas que afirmam seu espírito de crítica social, podemos destacar as que referenciam sua terra natal: Salvador. As representações acerca dos panoramas construídos sobre o lugar são referências do entendimento que ele tinha da sua sociedade. Uma “representação faz ver uma ausência, o que supõe uma distinção clara entre o que representa e o que é representado; de outro, é a apresentação de uma presença, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa”²¹⁰.

Entre as interpretações da sua Boca por suas obras, podemos contrapor a uma denúncia contra Gregório ao Tribunal do Santo Ofício (em 1685):

Nesta Cidade vive um Bacharel chamado Gregório de Matos e Guerra natural desta cidade que nessa Corte foi Juiz do Cível, homem solto sem modo de Cristão, e nas coisas pertencentes a esse Tribunal fala com [-](f.nº467 v.) notável desprezo e notório escândalo e sendo Tesoureiro-mor da Santa Sé desta Cidade e Desembargador Eclesiástico disse que era tão grande letrado que se atrevia mostrar como Jesus Cristo nosso Redentor fora Nefando por outra palavra mais torpe, e execranda, estando presente um Clérigo chamado Antonio da Costa que na Ilha Terceira foi vigário de um [sic] Igreja daquele Bispado e nas conversações dizem também o dissera, tem notícia desta Blasfêmia também o Doutor Manoel Antunes Cura da Santa Sé desta Cidade e o Padre Sub-Chantre Solano de Lima, e em outras ocasiões disse que tomara morrer subitamente por não ouvir estar onde lhe dissesse um Padre da Companhia [de] Jesus que o enfastiava; e outras muitas (f. nº.468) Muitas coisas escandalosas, e passando pela sua porta a procissão dos Passos de Cristo, passando o Andor do Senhor com a Cruz as costas se deixou estar com um barrete branco na cabeça sem fazer nenhuma inclinação ao Senhor e por o povo murmurar apenas fez acatamento com a cabeça ao Sagrado *lignum crucis* com o que por sus nunca jamais vistos costumes foi privado do ofício, em esta terra é havido por um ateuista, geralmente de todos.²¹¹

Da mesma forma que Gregório repreendia seus compatriotas, era criticado. Oferecemos destaque aos textos direcionados para a religião e seus

²⁰⁹ Ibid., p. 182.

²¹⁰ Ibid., p. 184.

²¹¹ COSTA apud HANSEN, João Adolfo. A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p 201.

representantes. Estas queixas eram até mesmo defendidas por alguns dos clérigos atuantes na Bahia, entre eles o Padre Manuel Bernardes e Padre Manuel da Nóbrega. O que diziam era que “a Bahia regurgitava no mais desatado desvario dos costumes” onde o clero profano composto de “padres devassos” e “freiras levianas”²¹² eram protagonistas de escândalos.

Com sua reputação maledicente e por ser conhecedor das culturas literárias jurídicas e populares, Gregório de Matos se viu protegido pela máscara da sátira ou, como descreve João Adolfo Hansen, a *persona* satírica. Uma espécie de mutação em que um personagem ficcional protege a identidade de quem escreve ou é citado, sendo o poeta “um fingidor e a *persona* é um ator, personagem, máscara”²¹³. Uma estratégia que o resguardou pelos quase 15 anos²¹⁴ em que viveu na Bahia.

2.4. O FREIRATICO LUSO-BRASILEIRO E SUAS TENDÊNCIAS LITERÁRIAS

Seguindo a proposta de que o “historiador da cultura deve interrogar-se sobre as relações que podem existir entre os eventos que se produzem”²¹⁵, verificamos que a literatura é uma construção cultural que recebe considerações do seu meio social historicamente formulado.

Dentro da história da literatura Ibérica podemos acompanhar um andamento das formas que a escrita tomou através do tempo. Considerando a existência de diversos reinos no território, a multiplicidade de idiomas e culturas divergiam em alguns detalhes. A escolha do galego-português como linguagem suscitou na demarcação de uma literatura unificada ao reino português e de Castela. As cantigas galego-portuguesas²¹⁶ foram manifestações poético-musicais, formuladas nos séculos XI e XIV, que seguiam a tendência de divulgação dos trovadores, já conhecidos no ocidente cristão.

²¹² SPINA, 1995, op. cit., p. 28.

²¹³ HANSEN, J. A, 1989, op. cit., p. 175.

²¹⁴ AMADO, James. A foto proibida há 300 anos. In: MATOS, Gregório de. **Obra poética**. v.I. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1992. p. 21.

²¹⁵ DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.126.

²¹⁶ Significava que possuíam em comum o mesmo idioma, mas que poderiam ser produzidos em reinos distintos.

Estes trovadores participavam de ambientes “abertos à crítica social, política e pessoal” e permitiam que o “discurso poético-satírico ou travestido através do humor”²¹⁷ fossem expostos por meio das suas canções. Dentre as composições e temáticas abordadas nem mesmo a figura do Rei que abria espaço para os espetáculos e saraus trovadorescos, em sua Corte, escapava das críticas bem-humoradas realizadas por meio do discurso poético-satírico das trovas.

E por falar em reis... Estes foram grandes incentivadores e participantes das exposições trovadorescas no espaço galego-português. Um dos exemplos de maior destaque, por sua produção no ramo das cantigas, foi D. Dinis (de Portugal) que além de protagonizar as cantigas alheias, também se envolveu com a manifestação chegando a se vangloriar de produzir trovas assim como os provençais²¹⁸.

O aprendizado do Rei influenciou nas críticas sobre as formas que os *provençais*, occitanos, produziam seus textos, denunciando de que não tinham verdadeiro sentimento pelo o que cantavam. Acusavam de que “somente se utilizam de um lugar comum temático, a da primavera e esta como a estação dos amores, diferente dos peninsulares que sempre carregam consigo o amor e a *coita* consequente desse sentimento”²¹⁹, por exemplo, como mostra a cantiga a seguir:

Proençaes soem mui bem trobar
e dizem eles que é com amor;
mais os que trobam no tempo da flor
e nom em outro, sei eu bem que nom
ham tam gram coita no seu coração
qual m'eu por mia senhor vejo levar.

Pero que trobam e sabem loar
sas senhores o mais e o melhor
que eles podem, são sabedor

²¹⁷ BARROS, José D.'Assunção. Os trovadores ibéricos e as tensões sociais: enfrentamentos internobiliárquicos (séculos XIII e XIV). In: **Revista Signótica**, v. 23, n. 1, 2011. p. 66.

²¹⁸ Os provençais faziam parte do “subconjunto ‘provençal’ dos troubadours, da langue d’oc e da civilização cátara, berço do amor cortês”, viveram ao sul do território francês (Occitânia) e que eram referência nas produções de trovas para os galego-portugueses. Ver mais em: BARROS, José D.'Assunção. Os trovadores ibéricos e as tensões sociais: enfrentamentos internobiliárquicos (séculos XIII e XIV). In: **Revista Signótica**, v. 23, n. 1, 2011. p. 65.

²¹⁹ Ibid., p. 50.

que os que trobam quand'a frol sazom
há e nom ante, se Deus mi perdom,
nom ham tal coita qual eu hei sem par.

Ca os que trobam e que s'alegrar
vam eno tempo que tem a color
a frol consig'e, tanto que se for
aquele tempo, log'em trobar razom
nom ham, nem vivem [em] qual perdiçom
hoj'eu vivo, que pois m'há de matar.²²⁰

Os elementos de apropriação dos modelos provençais para o emprego de características específicas da cultura galego-portuguesa pode ser encarada como uma espécie de "apropriação social dos discursos" onde estes são "dominados e confiscados pelos indivíduos ou instituições que se arrogam o controle exclusivo sobre eles"²²¹.

Cada grupo social possui uma pluralidade de usos e interpretações sobre determinada coisa. "Em toda sociedade, as formas de apropriação dos textos, códigos, dos modelos compartilhados são tão ou mais geradoras de distinção que as práticas próprias de cada grupo social"²²².

Isso se reflete em como D. Dinis analisa o sentimento dos occitanos, por meio da forma que se apropria da temática, não significava que era exatamente assim no meio social em que os provençais viviam. Seria uma forma de representação por meio de uma configuração de uma narrativa particular transformada naquilo que a interpretação e compreensão ocorrem pelas ferramentas que se tem do seu meio²²³, então "a despeito desta inspiração, a lírica galego-portuguesa desenvolveu uma produção literária que expressava valores próprios àquela cultura, revelando que o sentimento amoroso ou a sua expressão é influenciado histórica, social e culturalmente"²²⁴.

A afirmação cultural ante os provençais criou elementos específicos da reação em como o uso da apropriação "visa uma história social dos usos e das

²²⁰ DINIS, D. **Proençaes soem mui bem trobar**. Disponível em: <http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=548&pv=sim> Acesso em: 02 de dezembro de 2016.

²²¹ FOUCAULT apud. CHARTIER, 1991, op. cit., p. 180

²²² CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. In: **Revista Estudos Históricos**, v. 8, n. 16, 1995. p. 184.

²²³ CHARTIER, 1995, op. cit., p. 184.

²²⁴ MENDES, Ana Luiza. A história que se faz cantiga nas barcarolas **galego-portuguesas**. 1. ed. São Paulo: Ixtlan, 2014. p. 51.

interpretações, referidas a suas determinações fundamentais e inscritas nas práticas específicas que as produzem”²²⁵.

O formato da poesia galego-portuguesa também pode ser encarada como a acedência da *linguagem dos povos* em contraposição ao uso do latim. A primeira seria a linguagem da emoção e do sentimento (popular); e a segunda a da razão e do conhecimento (erudito)²²⁶. Foi já com Afonso X, autor das cantigas de Santa Maria e avô de D. Dinis, que a reforma ortográfica já tinha previsões da sobreposição ao latim, provando que a determinação do idioma vinha por decisões reais ocupar os espaços sociais sem distinção.

Seguindo a linguagem de reis interessados pela arte da literatura, Afonso III de Portugal (1210-1279) – filho de Afonso X (Leão e Castela) e pai de D. Dinis I – teve em comum o interesse em “edificar cortes sofisticadas que se constituíssem em destacados focos de cultura, o que incluía um estímulo à produção literária e poética”²²⁷. Tendo ele também se debruçado em autorias de cantigas. Ambas estas figuras reais tiveram o empenho de unificar, dentro de suas cortes, poetas e cantores de diversas categorias sociais em um único espaço²²⁸.

Entre as publicações que demonstram as produções das cantigas ainda no medievo os *Cancioneiros da Ajuda*, da *Vaticana* e da *Biblioteca Nacional*²²⁹, sobreviventes do tempo, formam três coletâneas com textos originais. As divulgações nas Côrtes, durante os séculos XIII e XIV, em Portugal e Castela constituíram, provavelmente, uma parcela do que existiu na época, mas os resquícios existentes nos códices, trazem em si exemplos da convivência de autores, de grupos sociais distintos, e de modelos do que era produzido na época.

Cabe lembrar que os trovadores não limitaram seus espaços apenas ao centro cultural do reino, mas também percorriam os ambientes mais

²²⁵ Ibid Loc. Cit.

²²⁶ ELIOT apud. MENDES, A. L., 2014, p.47.

²²⁷ BARROS, op. cit., p. 69.

²²⁸ Ibid. loc. cit.

²²⁹ Os Cancioneiros indicados são códices que reúnem a produção literária que se encontram em determinado lugar, em Portugal, e que foram produzidos no período medieval de Portugal e Castela. Ambos os citados podem ser acessados em: <http://cantigas.fcsh.unl.pt/manuscritos.asp>.

populares como as praças públicas e tavernas, por exemplo, o que podem não estar registrados nas publicações citadas.

As cortes régias de Portugal e Castela eram certamente uma espécie de vitrine cultural para tudo o que se fazia de importante em ambos os reinos, vindo a se projetarem como verdadeiros centros de cultura que eram regidos por reis que desejavam difundir uma imagem de sabedoria e sofisticação.²³⁰

Ainda no século XIV dois elementos pertencentes as categorias deste ambiente vieram contribuir para a formulação das cantigas galego-portuguesas: *A Arte de trovar* (século XIV) - presente no Cancioneiro da Biblioteca Nacional - e a 30ª lei do 9º título da segunda prevista em *Las siete partidas* de Afonso X (século XIII).

Ambos os textos tinham a função de padronizar regras para a produção de cantigas e poesias em seus gêneros escolhidos. Entre os gêneros descritos selecionamos os de escárnio e maldizer que eram teoricamente embasados pelo emprego do “*fablar en gasaiado*: o *departir* (debater), *retraer* (contar ou narrar fatos reais ou fictícios) e o *jugar de palabra* (escarnecer)”²³¹, orientações estas aos trovadores para o uso de “certos recursos discursivos para produzirem cantigas bem elaboradas e convenientes para a apresentação na corte”²³².

Estas determinações se localizavam na décima terceira lei do nono título da Segunda das *Las siete partidas* de Afonso X, século XIII. O formato era caracterizado pela autorização do uso de palavras, adjetivos e menções acerca das pessoas mencionadas, o que dava uma legitimidade e possibilidade de inversão do sentido proposto na cantiga.

²³⁰ BARROS, op. cit., p. 67.

²³¹ SODRÉ, Paulo Roberto. O “jugar de palabras” nas rubricas explicativas das cantigas de escárnio e maldizer. In: MASSINI-CAGLIARI, Gladis et al. (Org.). **Fontes e edições**. Série Estudos Medievais, v. 3. Araraquara: Anpoll/GT-Estudos Medievais, 2012. p. 140-159. Disponível em: <http://gtestudosmedievais.com.br/phocadownload/fonteseedicoes3/paulo.pdf>. Acesso em: 23 de novembro de 2016. p. 141.

²³² SODRÉ, Paulo Roberto. Arte de Trovar e Jugar de palabras (Lei XXX do Título IX da Segunda de Las Siete Partidas de Afonso X): aproximações preliminares. In: **Revista do Programa de Pós-graduação em Letras**, v. 26. 2014. Disponível em: <http://www.periodicos.ufes.br/contexto/article/view/8734/6141>. Acesso em: 5 de dezembro de 2016. p. 221.

A *Arte de trovar* lançada no século XIV não só veio fornecer uma organização para a cultura trovadoresca galego-portuguesa, mas como serviu de estímulo para as cantigas de amigo, amor e de escárnio, por exemplo. Esta última, em específico, eram:

*Cantigas d'escarneio som aquelas que os trobadores fazem querendo dizer mal d'alguém em elas, e dizem-lho per palavras cobertas que hajam dous entendimentos, pera lhe-lo nom entenderem [...] ligeiramente; e estas palavras chamam os clérigos hequivocatio. E estas cantigas se podem fazer outrossi de meestria ou de refram*²³³.

Os jogos de sentidos e palavras, prescritos nestas normas, serviam para evidenciar “não apenas no plano retórico da palavra ambígua, mas também no plano da deformação pelo contrário de uma dada circunstância, de um rasgo moral ou de uma qualidade de um cortesão”²³⁴. Estes elementos propõem a poética galego-portuguesa em cantiga de escárnio e a de maldizer; sendo que a primeira “satiriza alguém por meio de equívocos verbais, ao passo que a de maldizer, por meio de palavras claras”²³⁵.

As cantigas de *escárnio* e de *maldizer* provocaram conflitos e tensões, pois eram geralmente dirigidas contra alguém ou contra um grupo social. Estas pequenas particularidades estão presentes, dois séculos mais tarde, nos textos de Gregório de Matos e Guerra. O endereçamento de suas sátiras para pessoas de seu meio e, como as cantigas, eram respondidas por outros, apresenta as respostas em textos que recebiam títulos que criavam uma espécie de rede que interligava, como um diálogo, as suas obras formando um conjunto que gerava certo grau de dependência e que juntos abordavam uma compreensão maior.

Mesmo com espaçamento temporal que distingue as tendências literárias, apresentadas, do período que compreendeu o medievo lusitano e compreendendo que a produção intelectual respeita seu espaço e tempo, encontramos nas cantigas gale-portuguesas uma espécie de circularidade das estéticas literárias muito presentes no estilo do poeta baiano, ou do próprio Barroco.

²³³ CAPÍTULO V. In: **Arte de Trovar**. Disponível em: <http://cantigas.fcsh.unl.pt/artedetrovar.asp>. Acesso em: 12 de janeiro de 2016.

²³⁴ SODRE, P. P., 2012, op. cit., p.143.

²³⁵ Ibid. loc. cit.

Influenciado pelas tendências do Renascimento, onde o culto à beleza era promulgado por “humanistas eruditos a serviço de uma aristocracia”²³⁶ o Barroco surgiu com uma linguagem mais dos acontecimentos cotidianos²³⁷. A abordagem com uma concepção de uma filosofia antirracional onde o belo e o platonismo foram algumas das características existentes nas produções textuais do período, seguiram pelo hedonismo, ou seja “o prazer das coisas belas, sejam obras de arte, sejam os produtos da natureza”²³⁸.

O estilo do Barroco, como o referenciamos, tem um formato complexo, referenciado como impossível de ser definido²³⁹. Suas propriedades como o “marinismo, gongorismo, preciosismo, ‘*metaphysical poetry*’ nasceram em relativa independência; com força tanto maior impõe-se a conclusão de que deve ter sido uma mentalidade comum que produziu em toda a parte estilos tão parecidos”²⁴⁰.

A tendência nas artes fez com que o Barroco fosse adaptado para a literatura, mas seu termo é atribuído especificamente para as artes plásticas. A linguagem escrita traz os elementos intelectuais e racionais mais fortemente amparados do que as outras arte:

O meio político, social, religioso, filosófico, e as opiniões políticas, religiosas, filosóficas dos autores manifestam-se com evidência maior numa peça dramática ou num romance do que num edifício ou quadro, porque o material da literatura — a língua — é ao mesmo tempo o instrumento de expressão da política, da religião e das ciências.²⁴¹

A poesia barroca lidava com os elementos específicos que abarcavam o lírico, o religioso e o satírico, por exemplo. Tais caminhos foram percorridos por Gregório que se debruçou sobre as temáticas específicas deste estilo, hora tecendo elogios belo, hora criticando o cotidiano em que estava inserido e ainda fazendo jogos entre o profano e o sagrado.

²³⁶ CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental**. v. II. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1959. p. 694.

²³⁷ BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 43 ed. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 33.

²³⁸ CARPEAUX, op. cit., p. 694.

²³⁹ Ibid., p. 690.

²⁴⁰ Ibid., loc. cit.

²⁴¹ Ibid., p. 692.

Seguindo pela perspectiva de que o mercado editorial deste período era para poucos e que uma publicação tinha um valor financeiro muito alto, as alternativas de divulgação, no Antigo Regime, tomavam proporções populares em formatos diferenciados.

A possibilidade e presença dos artifícios da oralidade e dos *Piegos Sueltos*, na Espanha, e/ou *Folhas Volantes* em Portugal são caminhos encontrados para a divulgação da maioria das produções textuais do século XVII. Conhecidos como Literatura de Cordel que “se refere a folhetos presos por um pequeno cordel ou barbante, que ficavam em exposição para vendas” compunham um caminho de grande vulnerabilidade e instabilidade, mas uma possibilidade de alcançar maiores proporções dentro da sociedade.

Criando um grau de influência maior que as impressões livrescas, também devido ao grau de alfabetização escasso, os contatos com o público são de difícil captação, ao contrário do público de leitores que alcançam a possibilidade de leitura de uma mentalidade daquilo que é lido. Os *pliegos de cordel*, por exemplo, induziram ao pertencimento de gêneros, épocas e tradições múltiplas e fragmentadas, existindo uma distância entre o contexto de quando foi produzido e da sua recepção do que o leitor faz dele (tempos mais tarde)²⁴².

As circunstâncias existentes nas obras de Gregório de Matos se refletem na não existência de publicações suas feitas durante sua vida. Desta forma, não temos conhecimento sobre como seus textos influenciaram comportamentos, ou foram compreendidos na sua contemporaneidade.

Nas relações de aspectos existentes na literatura popular a compreensão do “conjunto de representações que são igualmente normas imitáveis (e possivelmente imitadas)”²⁴³, estão em como as inspirações Barrocas, de autores como Góngora, Quevedo, Camões e outras influências da na literatura Ibérica, foram fundamentais para que Gregório, como leitor, reproduzisse o mesmo modelo como escritor.

A adequação do atributos da literatura portuguesa permaneceu como um marca na maneira produtiva da composição das poesias do baiano, onde

²⁴² CHARTIER, R., 1995, op. cit., p. 186.

²⁴³ Ibid., p. 187.

propriedades marcantes e as temáticas foram adaptadas à realidade vivida, no Brasil, por exemplo:

Não trouxeram, pois, os portugueses para o Brasil algo do movimento literário que ia àquela data em sua pátria. Mas evidentemente trouxeram a capacidade literária já ali desde o século XIII pelo menos revelada pela sua gente e que naquele em que aqui se começaram a estabelecer atingia ao seu apogeu²⁴⁴.

Das influências e leituras que Gregório de Matos apropriou para si, em suas produções literárias, estruturas presentes nas sátiras de Quevedo parecem ter recebido particular interesse. Sua “influência maior, a aquilatarmos pelas imitações, pelas paródias e até pelas apropriações da poesia quevediana”²⁴⁵ revelam suas preferências pela forma peculiar da produção das poesias satíricas.

A vertente da sátira está amplamente relacionada com as concepções sobre o riso e carnavalização que estavam em voga no Antigo Regime. O riso no período do Renascimento trazia consigo a concepção de que:

o riso tem um profundo valor de concepção do mundo, é uma das formas capitais pelas quais se exprime a verdade sobre o mundo na sua totalidade, sobre a história, sobre o homem; é um ponto de vista particular e universal sobre o mundo, que percebe de forma diferente, embora não menos importante (talvez mais) do que o sério; por isso a grande literatura (que coloca por outro lado problemas universais) deve admiti-lo da mesma forma que ao sério: somente o riso; com efeito, pode ter acesso a certos aspectos extremamente importantes do mundo²⁴⁶

Neste período, este estilo tomou sua “forma mais radical, universal e alegre” saindo das constituições da literatura popular e adentrou no seio da chamada grande literatura²⁴⁷, sendo destaque em grandes obras de autores famosos do período, como Bocaccio, Rabelais e Shakespeare, por exemplo.

²⁴⁴ MATOS, José Veríssimo Dias de. **História da literatura brasileira**. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000116.pdf>. Acesso em: 20 de novembro de 2016. p. 17.

²⁴⁵ Ibid. p. 30.

²⁴⁶ BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec: Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987. p. 57.

²⁴⁷ Bakhtin percebe a *grande literatura* como a literatura produzido pelos eruditos e para a classe mais nobre.

A partir do século XVII a concepção do riso atravessou uma transformação fundamental na sua forma de concepção. Sua atribuição passou a ser cultivada em citações de fenômenos *parciais* e fenômenos de caráter *negativo*, um recurso que usava do *baixo material e corporal* e que não recebia o grau de seriedade necessário:

o domínio do cômico é restrito e específico (vícios dos indivíduos e da sociedade); não se pode exprimir na linguagem do riso a verdade primordial sobre o mundo e o homem, apenas o tom sério é adequado; é por isso que na literatura se atribui ao riso um lugar entre os gêneros menores, que descrevem a vida de indivíduos isolados ou dos estratos mais baixos da sociedade; o riso é ou um divertimento ligeiro, ou uma espécie de castigo útil que a sociedade usa para os seres inferiores e corrompidos.²⁴⁸

Dentro da mentalidade medieval, em que onde o *baixo material e corporal* estiveram presentes na linguagem dos eruditos e do populares as “obscenidades e grosserias, juramentos, textos e sentenças sagradas travestidas e viradas do avesso”²⁴⁹ dialogaram entre si, como vimos nos costumes usados nas cantigas lusas.

Não muito longe destes exemplos, o Renascimento teve sua tradição “antes de mais nada determinada pelas tradições da cultura cômica popular da Idade Média”, que manteve a teoria e reconhecimento do riso em “uma significação positiva, regeneradora, criadora” que as diferenciaram das teorias e filosofias posteriores²⁵⁰.

As permissões do cômico em festas populares, e religiosas, revelam a temporária legalização por meio da carnavalização onde era permitido se transvestir, falar asneiras, rir e depois voltar ao tom sério exigido no dia a dia. Este processo de criação de um personagem que lhe protegia, dentro de um espaço e tempo legalizados, se aproxima com o conceito de *persona*, como veremos.

Ao contrário da inferiorização do estilo, o riso foi um artifício importante para chamar a atenção popular. No livro *Sátiras cristãs da cozinha papal* a frase “o que impede [...] que aquele que ri, diga a verdade?”²⁵¹ deparou com a

²⁴⁸ BAKHTIN, op. cit., p. 57 e 58.

²⁴⁹ Ibid., p.74.

²⁵⁰ Ibid., p. 61.

²⁵¹ SATIRAS CRISTÃS apud. BACKTIN, P. 86

necessidade de que estar “armado do riso não oficial para aproximar-se do povo que desconfiava de tudo que era sério, que tinha hábito de estabelecer um parentesco entre a verdade livre e sem véus e o riso”²⁵² foi um artifício vantajoso para a literatura, por exemplo.

Estes elementos formaram uma “expressão ou sintoma de formas de pensar e agir”, onde os “fatos narrados não se apresentam como dados acontecidos, mas como possibilidades, como posturas de comportamento e sensibilidade, dotadas de credibilidade e significância”²⁵³. O lugar da sátira, no século XVII, encontrou sua importância por meio de suas características pedagógicas que levantavam fatores, assim como “a peste e como a fome, a sátira é guerra caritativa: fere para curar”²⁵⁴.

As produções literárias, que ocuparam este gênero, constituíram-se “enquanto produto social, apenas utiliza signos dessa sociedade para produzir o seu discurso”²⁵⁵. Este discurso, embasado na observação sobre o seu meio, seguia uma regra dupla pela forma de um discurso duplamente regrado, onde o “excesso obsceno e agressivo é contraposto à racionalidade conceituosa, árbitro dos afetos da *persona* satírica”²⁵⁶.

A *persona* satírica seria uma mutação de um personagem ficcional para proteger a identidade de quem escreve ou é citado: “o poeta é mesmo um fingidor e a *persona* é um ator, personagem, máscara”²⁵⁷. Uma forma de permissão para que o autor pudesse transitar, sem ser punido ativamente pelas morais religiosas e da sociedade em que habitava.

²⁵² BAKHTIN, op. cit., p. 87.

²⁵³ PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & literatura: uma velha-nova história. In: **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**. On line: Debates, 2006. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/1560?lang=en>. Acesso em: 10 de dezembro de 2016. p. 8.

²⁵⁴ HANSEN, 1989, op. cit., p. 28.

²⁵⁵ FREITAS, Eduardo da Silva de. O social e o literário a apropriação de valores morais da sociedade Ibérica do XVII feita por uma sátira atribuída a Gregório de Matos. In: **Soletras**, v. 7, n. 14, 2007. Disponível em: <http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CA372694106&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=fulltext&issn=23168838&p=AONE&sw=w>. Acesso em: 15 de dezembro de 2016. p. 196

²⁵⁶ FERREIRA apud HANSEN, 1989, op. cit. p.30.

²⁵⁷ HANSEN, 1989, op. cit., p. 175.

A *persona* satírica não é néscia; logo, não pode ser imprudente, isto é, atéia ou herética. Ao contrário, é metáfora da *persona mystica* do Rei, cabeça teológico política do Estado, cujo poder é reposto na anatomia dos vícios. A *persona* satírica também não é estapista: não veste a toga que alguma vez se costumava alinhar. O engenho intenta excessos e consegue prodígios, certamente, sendo divertido imaginar o jansenismo em Portugal, no século XVII.²⁵⁸

Fazer sátiras era estar em uma posição onde a performance estivesse condizente com as situações jurídicas portuguesas. A *persona* satírica deveria elaborar uma representação, durante sua enunciação, que estabelecesse seu valor e posição social que a autorizassem sua fala, que deveriam estar relacionadas com “a situação da segunda pessoa e, ainda, da terceira, satirizadas no enunciado em posições inferiores”²⁵⁹.

Os elementos existentes nos textos satíricos seguem uma hierarquia de quem fala, a *persona*, para quem recebia as críticas comportamentais da vez. As críticas seguiam os códigos de honra, existentes na época, que seguiam as referências do direito canônico²⁶⁰.

Seria possível que a hierarquia poética fosse também um reflexo do autor que a produzia. Se levarmos em consideração a posição social ocupada por Gregório de Matos, fosse na Bahia ou em Coimbra, por exemplo, o colocavam em uma situação confortável enquanto admirador e pregador das éticas (como homem de leis ou clérigo secular) cristãs.

A roupagem de *persona* possivelmente o colocava em condição de expor as verdades que possivelmente não poderia colocar no cotidiano. Sua condição enquanto cidadão não o habilitava, sem punições, que fizesse críticas severas ao seu meio, mas a sua *persona*, enquanto autoridade do texto poderia soltar a língua e denunciar, analisar e perceber o seu mundo por meio de uma verdade dos fatos, ou a interpretação de verdade existente no autor.

No aspecto da ficção, Matos poderia ter criado um codinome ou um personagem inventado, mas em suas poesias não deixa de apresentar suas práticas e profissão. Utilizando a primeira pessoa ele criticou os clérigos, falou de leis, de governantes e se intitulou o poeta desviante em romances diversos. Nem mesmo a *persona* permitiu que conseguisse escapar sem consequências.

²⁵⁸ HANSEN, 1989, op. cit., p. 203.

²⁵⁹ Ibid., p.34.

²⁶⁰ Ibid., loc. cit

Tal comportamento não é específico do baiano, seria uma qualidade específica do uso deste artifício da poesia satírica:

A *persona* se desdobra, torna-se como tema da fala, apresenta-se para o destinatário em micronarrativas que tematizam seu lugar de origem e de pertença, ação e qualidade e, ainda, fazendo tal lugar ser preenchido por fábulas, exemplos, citações de outros textos que intensificam a interpretação judiciosa²⁶¹.

Entre influências, percepções e adaptações ao espaço de Salvador, Gregório atuou nas peripécias da freiraticice. Na escassez da produção literária brasileira do século XVII e XVIII, o emblema da literatura satírica dos trópicos, pode ser classificado como o único de seu tempo a escrever sobre os romances freiráticos.

Por meio de sua *persona* relatou seus envolvimento com as religiosas pertencentes aos Conventos de Odivelas, em Portugal, e o de Santa Clara do Desterro, na cidade da Bahia. Das ancas das negras e mulatas que deliciavam o poeta, houve lugar para que novas protagonistas entrassem em cena: *as alegres freirinhas*.

²⁶¹ HANSEN, 1989, op. cit., p.170.

3. SEM SEGREDOS AO POETA: CONSENTIMENTOS DAS FREIRAS DO DESTERRO E AS SUAS RELAÇÕES COM GREGÓRIO DE MATOS

Trazendo a perspectiva da literatura sobre registros de vida e impressões sobre a mesma²⁶², escolhemos as poesias freiráticas, como fonte, pois elas permitem “acesso especial ao imaginário, permitindo-lhe enxergar traços e pistas que outras fontes não lhe dariam”²⁶³.

Dentro da temática proposta, as denúncias realizadas por cartas, determinações régias e leis, por exemplo, não proporcionam a percepção de uma representação dos sentimentos e sensibilidades humanas. Dos galanteios ou queixas de Gregório de Matos, lançados em seus escritos, transparece o comportamento frente ao amor freirático e revela os encantos e frustrações próprias dos desejos humanos.

Os percursos transitados para a concretização dos envolvimento entre o amante das freiras e as mesmas era realizado por singelas investidas. Nenhum gênero ficava de fora. Todas as castas se escalavam para gozarem do privilégio de escolha de suas musas: “turinos, baetas, fidalgos, frades, michos, capigorros, estudantes de verdemilho, - velhos e moços, gordos e magros, ricos e pobres”²⁶⁴. Entre eles a insistência prevalecia até a resposta de aceitação: “já que tem de ser, que o seja com todo o segredo de Sua Mercê, para o não saberem os parentes nem a Abadessa”²⁶⁵.

O uso de códigos secretos nos namoros, da época, seguia “a arte de fazer entendimentos” que envolvia os: “trejeitos, por acenos, por suspiros, por piscadelas de olho, por sinais de chapéu, de lenço e de leque, por mordeduras de beijos, por atitudes de quitó, por cortesias de aba-beijada e [...] o

²⁶² PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & literatura: uma velha-nova história. In: **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**. On line: Debates, 2006. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/1560?lang=en>. Acesso em: 12 de dezembro de 2016. p.8

²⁶³ Ibid., loc. cit.

²⁶⁴ Adjetivos masculinos que sugerem sua força, suas peculiaridades na vestimenta, por exemplo. DANTAS, Júlio. **O Amor em Portugal no século XVIII**. 3 ed. Lisboa: Sociedade editora Portugal – Brasil, 1915. p. 101.

²⁶⁵ Ibid., p. 102.

‘escarrinho’²⁶⁶. Pequenas características de quem não poderia se expressar publicamente por meio de conversas ou cartas os seus sentimentos.

Outra alternativa usada como código foi revelada por Frei Lucas de Santa Catarina, nosso conhecido do segundo capítulo, que em uma de suas obras freiráticas revela o codinome usados pelas freiras portuguesas para falarem de suas partes íntimas, por exemplo:

as freiras de santa Ana as chamavam ‘passarinho’; as de santa Marta, ‘carriso’; as do Salvador, ‘clitário’; as da Rosa, ‘covinha’; as de santa Clara, ‘montezinho’; as putas, ‘ave de rapina’ (?!); as castelhanas, ‘correio’; as melindrosas, ‘cousinha’; e assim por diante”²⁶⁷.

Tal vocábulo foi resgatado para o uso do poeta baiano que em uma celebração, possivelmente do convento de Odívetas, as freiras lançaram em liberdade passarinhos a voar:

Meninas, pois é verdade,
não falando por brinquinhos,
que hoje aos vossos passarinhos
se concede liberdade:
fazei-me nisto a vontade
de um passarinho me dar,
e não o deveis negar,
que espero não concedais,
pois é dia, em que deitas
passarinhos a voar.²⁶⁸

As apresentações feitas por Gregório de Matos destacam a sua proximidade com ocorrências das internas dos conventos pelo qual transitou. A familiaridade com a arte freirática ou os interesses das musas foram sinais persistentes em suas investidas. Os galanteios eram distribuídos até que uma *alegre freirinha* o respondesse positivamente. Os poemas sobre dona Caterina, do Mosteiro de Odívetas, acusam que possivelmente ela ou tenha negado se

²⁶⁶ Ibid., p. 47.

²⁶⁷ SANTA CATARINA apud. VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 347.

²⁶⁸ MATOS, Gregório de. As religiosas que em uma festividade, que celebraram, lançaram a voar vários passarinhos. In: MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo:** textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998. p. 43.

relacionar com ele, anteriormente, ou nunca teve a oportunidade, mas estando na condição de porteira, pedia uma grade. Pedido aceito, mas acompanhado de persistência pelo desejo de querer ainda mais:

Minha senhora dona Caterina,
Posto que montam pouco os meus engodos,
Agora os junto, e os engrazo todos,
Chamando a minha mãe minha menina.

Já sabeis, que me faz fome canina
Lise, de cujos agradáveis modos
Não são para servir de seus apodos
Os astros dessa esfera cristalina.

Tratai de me fartar esta vontade
Em uma grade, como em uma boda,
Que é pouco em cada mês uma só grade.

Pois toda a mãe seus filhos acomoda,
Adverti, que parece crueldade,
Que sendo Caterina deis a roda.²⁶⁹

Entre o gosto pela profanação do sagrado e os romances sigilosos, nem tudo parecia platônico como sugeria o Barroco. O *Boca do Inferno* provocou alguns incêndios nos corações das religiosas portuguesas. Algumas receberam, nominalmente, sua especial atenção e outras apenas os momentos que se passaram, como *No dia em que o poeta empreendeu galantear uma freira do mesmo convento* (Odivelas) *se lhe pegou o fogo na cama, e indo apagá-lo, queimou a mão*:

Ontem a amar-vos me dispus, e logo
Senti dentro de mim tão grande chama,
Que vendo arder-me na amorosa flama,
Tocou Amor na vossa cela o fogo.

Dormindo vós com todo o desafoço
Ao som do repicar saltais da cama,
E vendo arder uma alma, que vos ama,
Movida da piedade, e não do rogo

Fizestes aplicar ao fogo a neve
De uma mão branca, que livrar-se entende
Da chama, de quem foi despojo breve.

Mas ai! que se na neve Amor se acende,
Como de si esquecida a mão se atreve
A apagar, o que amor na neve incende²⁷⁰.

²⁶⁹ MATOS, Gregório de. Repetiu o poeta a mesma rogativa depois de algum tempo. In: MIRANDA, op. cit., p.49

As delações de amores polêmicos com as monjas dos conventos por onde percorreu, verificamos que as duas instituições remetidas em seus textos foram o convento de Odivelas, visto nas duas poesias acima, e o primeiro convento brasileiro, em sua terra nativa, o de Santa Clara do Desterro.

3.1. DESVIOS DAS NORMAS EM SANTA CLARA DO DESTERRO

Que mal considerao as Religiozas, que esquecidas do seu estado frequentao as grades com assistências escandalosas, a dor que cauzao a seu Divino Espozo, e o gosto que dao ao Demonio.²⁷¹

A vida claustral, com as honras e virtudes que lhe eram pertinentes, oferecia algumas direções: a oportunidade de escapar de um mal casamento, ou um não desejado, ou uma fuga das pressões patriarcais e das imposições sociais vigentes no ocidente cristão, e também assim ocorreu na América portuguesa.

Onde “cada qual deve desempenhar as tarefas da sorte que lhe coube (...) Para a monja orar é o seu ofício: para esposa orar é o meio para melhor cumprir o seu ofício”²⁷² a mulher encontrou nas clausuras um modo de proteção. Em alguns processos relativos a divórcios, desde o século XVI, no Brasil, a solicitação ou exigência da “separação dos corpos e recolhimentos em casas de parentes ou em conventos”²⁷³ era uma válvula de escape para se livrarem de um matrimônio incerto.

O convento do Desterro, de Salvador serviu como refúgio para Maria Ana Rita²⁷⁴, e sua filha, casada com o seu primo Gonçalo Marinho Falcão,

²⁷⁰ MATOS, Gregório de. No dia em que o poeta empreendeu galantear uma freira do mesmo convento se lhe pegou o fogo na cama, e indo apaga-lo, queimou a mão. In: MIRANDA, op. cit., p. 50.

²⁷¹ JESUS MARIA, Frei Joseph de. **Espelho de perfeitas religiosas**. Exposição da segunda regra de Santa Clara. Lisboa: Offcina de Manoel Pedroso Coimbra, 1743. p. 81.

²⁷² ROSSI apud. NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. **Patriarcado e Religião**: as enclausuradas clarissas do Convento do Desterro da Bahia 1677-1890. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994. p. 18.

²⁷³ Ibid., p. 20.

²⁷⁴ Consta que o dote atribuído a Maria Ana Rita de Menezes foi um dos maiores registrados nas escrituras da época colonial. Ver em: ALMEIDA, Suely

sofria agressões das amantes escravas do seu marido. Sem poder contar com abrigo familiar, encontrou a separação dos corpos juntamente às clarissas, sem professar o hábito religioso, conseguindo o divórcio algum tempo depois.

Entre os possíveis casamentos com homens mais velhos, cerca de 30 anos, por exemplo, onde levariam uma vida enclausurada e monótona regrada pelos desejos do esposo e dos riscos dos partos de seus filhos, outros agentes estimuladores levavam as meninas, em idade propícia, a buscar outra forma de clausura.

A oportunidade que a rotina conventual proporcionava, para as mulheres, criavam novas possibilidades que se agregavam ao clima que a cidade de Salvador estava inserida. Os ruídos do comércio, dos barcos, dos cantos dos escravos e o calor baiano assomava as festas religiosas, banquetes e sons noturnos dos bailes ofertados no Convento de Santa Clara do Desterro. Eram eventos aos quais a comunidade soteropolitana era convidada, mas onde a desenvoltura das clarissas eram expostas ao público.

Dentre os casos que ocorriam neste ambiente o mais famoso deles foi vivenciado e descrito pelo viajante francês Le Gentil La Barbinais (no início do século XVIII), convidado para de uma Missa de Natal, comemorada pelas religiosas do Desterro, na Igreja do convento observou:

Às dez horas [da noite] fomos para a igreja de Santa Clara, onde eu não esperava ver uma comédia, ou melhor, uma farsa. Em todas as casas religiosas de Portugal as jovens madres estudam o ano certo número de tolices e canções jocosas para recitá-las na noite de Natal. [...] Aí todas as religiosas se viram cantar as canções que haviam estudado com tanto desvelo; cada uma cantava a sua, e tal diversidade de canções e de vozes que formava uma algazarra que, junto aos instrumentos tão discordes como as vozes, davam justa vontade de rir. Elas pulavam e dançavam com tão grande bulha que, à semelhança do lundu, cheguei a pensar que estivessem possuídas de algum espírito extravagante ou de um duende de humor alegre e jovial²⁷⁵

Creusa Cordeiro de. **O sexo devoto:** normatização e resistência feminina no Império Português XVI a XVIII. 2003. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005. p. 100.

²⁷⁵ LA BARBINAIS apud. ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios:** transgressão e transigência na sociedade urbana colonial. 3 Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. p. 265.

Além do canto desorganizado o que chamou a atenção do francês foi a narração satírica que uma das monjas enunciou (em português corrompido, igual ao dos escravos) sobre os relacionamentos dos servidores do vice rei e das amantes que eles tinham. La Barbinais ressaltou que para a compreensão do episódio era necessário o conhecimento sobre uma arte peculiar natural de Portugal e da Espanha que era a do *Indevotarse*, uma prática dos cavalheiros que faziam amor com as freiras²⁷⁶. Desta forma seria possível entender a denúncia que fez a religiosa sobre o episódio em que o sobrinho do vice rei renegou uma religiosa com quem manteve um relacionamento.

Dentro das polêmicas que envolviam as monjas do Desterro propostas com intensões de reformas denunciavam os comportamentos irregulares internos. No século XVIII a carta do arcebispo D. Manuel de Santa Inês (1704-1771) noticiou os abusos cometidos, como as questões das atividades cotidianas do convento que se mantinham restritas a “recitação do Ofício no coro, e ao comparecimento às demais celebrações litúrgicas na capela conventual, frequentada pela nobreza de Salvador”²⁷⁷. Com poucas exigências em um roteiro manipulável pelas internas, as mesmas ainda não desempenhavam suas funções com a competência que era esperada de uma religiosa e suas atribuições cotidianas.

As pequenas sinhazinhas de hábito viviam dentro de um mundo particular. As suas celas eram o ambiente de convivência com suas escravas e educandas, local também onde faziam suas refeições e não precisavam viver com as colegas do monastério. O parlatório eram os lugares onde recebiam os convidados para as ruidosas festas e peças teatrais que eram exibidas, espaços onde a sociabilidade interna e externa exteriorizava seus limites.

Os momentos de festa e de liturgias eram a ocasião para a exposição das freiras e seus adereços luxuosos em vestimentas e joias que tinham “o intuito de ostentar riqueza e brilhar mais dos que as outras”, de acordo com as

²⁷⁶ LA BARBINAIS, Le Gentil. **Nouveau voyage autour du monde**. Enrichi de plusieurs plans, vues et perspectives des principales villes et ports du Pérou, Chily, Brésil et de la Chine. 2^a ed. 3^o vol. Paris: Briasson, 1728. p. 151.

²⁷⁷ AZZI, Rioldando; REZENDE, Maria Valéria V. A vida religiosa no Brasil Colonial. In: AZZI, Rioldando. **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. p. 51.

críticas do arcebispo²⁷⁸, além da exibição pública da sua figura de *status* de superioridade em vestir o véu negro.

Não podemos qualificar que todas as religiosas seguiam as posturas que estamos expondo, neste trabalho, e que deixavam de participar das transgressões e aventuras da quebras dos preceitos religiosos. A vigilância era uma constante, mas “o hábito que não faz o monge, mas fá-lo parecer de longe”²⁷⁹ perpetuava no aspecto de que as imensas estruturas de um edifício com aparência robusta e impenetrável do mosteiro não revelasse os calores e fermentações que guardava por dentro de suas paredes:

O comportamento matriarcal revelava-se pela independência e liberdade constatadas naquele convento de elite, mesmo em face da autoridade do prelado, que tratavam com solicitude e deferência, mas não respeitavam e obedeciam cegamente. Quando os arcebispos se insurgiam contra o comportamento das freiras do Desterro e lhes enviavam severas repreensões através de cartas e pastorais, eram acolhidos com demonstrações de apreço e deferência, mas logo depois, eram inteiramente esquecidas e relegadas as suas determinações²⁸⁰.

Entre escravas e celas luxuosas as senhorinhas de hábito não seguiam a sugestão de padre Vieira, em 1661, a jogar fora os espelhos afim de que “as virgens esposas de Cristo a quem só queiram parecer bem aos olhos do seu divino esposo” e que deveriam desapegar do “natural apetite a que os olhos ou cegueira humana chamam formosura”²⁸¹.

O cenário se forma por meio das evidências de que o Desterro era constituído por religiosas que levavam uma vida muito peculiar se levarmos em consideração as regras e intenções de comportamentos monacais previstos para as clarissas:

Do amor à vaidade, que em muitas destas religiosas predomina, e da inobservância do seu voto de pobreza, são evidentes sinais o seu tocado nimiamente descomposto e indecente às religiosas, por lhes deixar descobertos grande parte da cabe e todo o pescoço, [como] também as unções com que as anciãs tingem de negro os seus cabelos já brancos, e os artifícios com que todas os compõem e suprem algumas a falta deles para aparecerem em público com o tal

²⁷⁸ Ibid. loc. cit

²⁷⁹ ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: mulheres da Colônia**. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999. p. 206.

²⁸⁰ NASCIMENTO, op. cit., p. 124.

²⁸¹ VIEIRA apud. ARAUJO, E. 2008, op. cit., p.263.

toucado. Os seus hábitos e mantos [são] certamente repreensíveis pelas caudas, pelas fitas de cor que nos hábitos prendem, pelas aberturas destes, anteriores e posteriores, e pelas suas mangas de extraordinária largura, de que tudo não pouco se escandalizam os seculares; as papeleiras, contadores, guardanapos e outros trastes com que muitas religiosas ornaram as suas celas; os ouros, pratas, diamantes e outras preciosidades de que usam contra a vontade de seus prelados, pois algumas vezes vestem por baixo de seus hábitos camisas bordadas com mangas compridas e saias finíssimas e calçam meias de seda, ligando-as comumente com fivelas de ouro cravadas de diamantes, das quais usam também algumas delas nos sapatos, e chega a tanto excesso que quando fazem alguma função pública, nela usam de sapatos todos picados para que as pessoas, assim de dentro como de fora, lhes vejam a nova meia de seda cor de pérola²⁸².

Os padrões de luxo e de vaidade eram alimentados desde a entrada das moças no convento. Pela entrada por meio do dote, uma representação da “união simbólica com Deus”, que como em matrimônio servia de contribuição para o sustento da noiva²⁸³ observamos que os inventários das freiras baianas revelam a propriedade de bens de grande valor que fazia inveja até mesmo de grandes senhores do engenho, por exemplo, pelas possibilidades e habilitações que as clarissas do Desterro receberam das regras de Urbano IV.

Entres móveis, louças finas, sedas e joias os bens encontrados nas celas das internas revelava as características da elite local que não se perdiam dentro do convento. Além do que recebiam de dote e traziam em sua chegada, era comum o acúmulo de recebimento de presentes durante o período de vida claustral. Tais presentes, geralmente, eram doados pelos familiares e também era uma forma de exibição de ascendência ante as colegas.

Entre mimos e presentes, o alerta de Frei Lucas de Santa Catarina previa os interesses das “pedra íman das bolsas, esponja das algibeiras, e sanguexuga dos bolcinhos”²⁸⁴, pois elas sempre queriam mais. No quesito concorrência de bens a casa de Deus transformou-se em um ninho de pecados.

Entre os pecados da *preguiça* nos seguimentos e determinações das regras monacais, a *luxúria*, *vaidade* e *avareza* de suas celas, acúmulo de

²⁸² SANTA INÊS apud Ibid., p. 261 262.

²⁸³ ALGRANTI, op. cit., p.183.

²⁸⁴ SANTA CATARINA apud RODRIGUES, Graça Almeida. Literatura e sociedade na obra de Frei Lucas de Santa Catarina. In: **História e Antologia da literatura portuguesa século XVII**. Ed. 34. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. p.73.

riquezas e comportamento exibicionista deveriam se acumular com os pecados da *gula*, *inveja* e *ira*. Para tanto situações do dia a dia vieram a alimentar o espaço que ainda faltava para o pecado.

Muitas foram as que traíram seu sagrado matrimônio para se envolverem em situações pecaminosas, revelando a todos sua falta de vocação para o sagrado, mas o aberto interesse pelo profano. Onde na “casa de seus pais, tinham medo de não ser muito honesta”, mas “na de Deus não o tiveram de ser adúlteras infames”²⁸⁵.

Sobre a alimentação destacamos os famosos quitutes fabricados pelas religiosas que seguiam as práticas portuguesas, onde os conventos eram lugares conhecidos pela fabricação de doces e bolos que vinham a servir como sustento das suas instituições. As *grades de doces*, de acordo com Julio Dantas era “uma espécie de chá-das-cinco oferecido pelas freiras” da qual alguns freiráticos vinham se aproveitar à “grade grande”²⁸⁶ das delícias produzidas pelas doceiras.

As *freiras quituteiras* traduziam sentimentos em nomes seráficos que eram atribuídos por suas produções. Os *mimos*, *suspiros-de-freira*, *barrigas-de-freira*, *toucinho-do-céu*, *papos-de-anjo*, *pescoço-de-freira*, *manjar-do-céu*, entre tantos outros nomes de doces eram, de acordo com Gilberto Freyre uma forma de que “não podendo entregar-se em carne a todos os seus admiradores, muitas freiras davam-se a eles nos bolos e caramelos”²⁸⁷.

Muito próximo à *gula*, se encontram os desejos da fornicção, pois são dois vícios naturais, inatos, mas que temos muita dificuldade em nos desfazer e que implicam a participação do corpo para a sua formação e realização do seu objetivo²⁸⁸. Esta conjuntura entre a gula e o sexo fica visível em Gregório de Matos por diversas circunstâncias, onde revela não só a produção culinária das

²⁸⁵ BERNARDES apud SPINA, Segismundo. **A poesia de Gregório de Matos**. São Paulo: Editora da USP, 1995. p.27-28.

²⁸⁶ DANTAS, Júlio. **O Amor em Portugal no século XVIII**. 3 ed. Lisboa: Sociedade editora Portugal – Brasil, 1915. p.110.

²⁸⁷ FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. 51 ed. São Paulo: Global Editora, 2006. p.330.

²⁸⁸ FOUCAULT, Michel. O combate da castidade. In: ARRIÈS, Philippe; BÉJIN, André (Orgs.). **Sexualidades ocidentais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982. p. 26.

freiras do Desterro, como também elas utilizam para a sedução de seus alvos, como ilustra a poesia abaixo:

Senhora minha: se de tais clausuras
Tantos doces mandais a uma formiga,
Que esperais vós agora, que vos diga,
Se não forem muchisimas doçuras.
Eu esperei de amor outras venturas:
Mas ei-lo vai, tudo o que é de amor, obriga,
Ou já seja favor, ou uma figa,
De vossa mão são tudo ambrósias puras.
O vosso doce a todos diz, comei-me,
De cheiroso, perfeito, e asseado,
E eu por gosto lhe dar, comi, e fartei-me.
Em este se acabando, irá recado,
E se vos parecer glutão, sofri-me,
Enquanto vos não peço outro bocado.²⁸⁹

De certo modo os regalos produzidos não só tinham retorno financeiro, como também servia para atrair donatários para o convento e para os passatempos das freirinhas baianas. Entre ralos, rodas e grades os relacionamentos aconteciam das maneiras mais atrevidas possíveis. Quando não se encontrava um relacionamento que valesse a pena com os de fora, as moças de Cristo obtinham a quem amar por dentro dos muros.

Em relato, o patriarca dos pregadore, N.P.S. Domingos (1170-1221)²⁹⁰, revelou uma situação vivida em um convento sobre sua conversa com o Demônio, onde perguntou sobre sua relação com as religiosas e “quando chegou à grade disse o Demonio: Todo este lugar he meu” ao que confiou, pois “que todo o lugar das grades fosse seu, sem duvida porque as Freiras que nelas assistem com escandalos, vivem ja como encarceradas da sua maõ, para serem suas escravas eternamente”²⁹¹, situação de grades e escândalos também vivenciadas pelas clarissas baianas, onde Deus dava licença para o Diabo.

Do período de fundação até pelo menos o século seguinte, o Convento de Santa Clara, esteve inserido em um círculo de escândalos principalmente pelos relacionamentos e comportamentos freiráticos. Não apenas as evidências que foram expostas pelo poeta Gregório de Matos resumem as

²⁸⁹ MATOS, Gregório. Ao mesmo assunto. In: MIRANDA, 1999, p. 69.

²⁹⁰ Conhecido também por São Domingos de Gusmão, padroeiro da Ordem Religiosa dos dominicanos.

²⁹¹ JESUS MARIA, op. cit., p. 81.

atividades e comportamentos ilícitos praticados por suas habitantes. Assim como o mencionado Frei Santa Inês, outros foram os que vigiavam a instituição.

Ainda em 1690 o rei D. Pedro II (1648-1706) envia uma ordem-régia para o vice-rei do Brasil, Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho (1638-1702), pois as desordens do mosteiro parecem ter chegado aos ouvidos do rei que pediu providências:

Ao Arcebispo dessa cidade mando recomendar se reformem as grades dos conventos das freiras pondo-se em distância de seis palmos de grossura e tapando-se em redor dos locutórios de pedra e cal que é o mesmo que os Prelados Regulares e ordinários têm mandado executar nos conventos das Freiras da sua obediência neste Reino, recomendando-lhe também o grande cuidado que deve pôr para que se evitem todas as amizades ilícitas escandalosas com as Religiosas desse Convento e vos recomendo muito que eviteis semelhantes amizades pelos meios que vos for possível, não só por aqueles que mandam as leis mas todos os que a prudência vos ditar, para que as Religiosas vivam sem inquietação alguma espiritual causada por pessoas seculares ou eclesiásticas e quando o Arcebispo (o que eu não espero do seu grande zelo e virtude) falte em proceder contra as pessoas da sua jurisdição que nesse convento tiverem amizade ou trato ilícito me o fareis presente e quando não lhe dê remédio conveniente me dareis conta, mandando primeiro tomar alguma informação quando não conste das devassas que se tirarem judicialmente [...] e para o Arcebispo fazer a reforma que lhe recomendo lhe dareis toda a ajuda e favor até que com efeito se consiga.²⁹²

Em continuidade aos requerimentos do rei, em junho de 1691, o governador da Bahia articula sobre as condições sobre as visitas masculinas e amizades com as internas, em resposta ao requerimento real:

[...]Vossa Majestade saber se as grades dos locutórios das Freiras estão em distância de seis palmos craveiros, tapando-se as rodas dos locutórios de pedra e cal que é o mesmo que os Prelados Regulares ordenaram; e se tem mandado executar nos Conventos das Freiras das Freguesias e juntamente não consinta haver amizades ilícitas no Convento das Freiras desta Cidade, e que além das leis que nesta matéria estão postas, o evitem pelo caminho que mais medita a prudência, ajudando ao Arcebispo nesta matéria em tudo o que estiver no meu poder. As grades estão como Vossa Majestade manda. As rodas do locutório fechadas. As Freiras vivem, como convém, de que tenho particular cuidado; assim pelo que toca ao serviço de Deus, como ao mandato de Vossa Majestade. E enquanto eu governar segure-se Vossa Majestade que nesta parte

²⁹² ACCIOLY apud HANSEN, 2008, op. cit., p. 550.

pode estar sem cuidado; porque todo o meu desvelo, é não faltar um ponto ao que Vossa Majestade me manda.²⁹³

Uma oportunidade remota ao freirático secular era encontrar uma forma de transpassar as clausuras e vivenciar um momento de intimidade para atear fogo a cela, como citamos em Gregório. Tal oportunidade ocorreu ainda mais polemicamente no Desterro. O caso da madre Josefa Clara, no início do século XVIII, ilustra um relacionamento intra-muros com o padre Inácio Moreira Franco.

Os envolvimento começaram-se quando o capelão da paróquia do convento falece e padre Inácio, muito mais jovem, vem ocupar seu lugar. Entre as funções pertinentes ao seu cargo estava a possibilidade de entrar no convento para tomar a confissão das religiosas.

Este privilégio logo lhe proporcionou uma amizade amorosa com madre Antonia Maria de São José para ciúmes da filha do procurador do convento: madre Josefa Clara que logo o tomou para si. Tão logo o romance surgiu medidas foram tomadas para a troca do pároco de instituição.

Acusava a Abadessa ao rei: que era “certo, público e notório os grandes divertimentos que tem com madre Josefa Clara, religiosa moça [...] por ser pároco, não se tem usado com ele usado com outros”²⁹⁴ ao se referenciar sobre as determinações, publicadas a mando de D. João V, em 1727, sobre a entrada de clérigos nos conventos e a confissão das religiosas.

Uma nova eleição elegeu um novo capelão para o mosteiro, mas gerou um empasse ainda maior. Com a ajuda da comunidade externa, influenciada pelas solicitações das freiras, conseguiram destituir o novo pároco e manter Pe. Inácio que exigia seu poder junto as internas. Não bastando ele ter ganho esta batalha, ainda conseguiu eliminar a Abadessa responsável e emplacou um conflito interno na instituição.

De um lado ficava a facção das que o apoiavam, juntamente estava Josefa Clara; e do outro lado estava a Abadessa e madre Antônia contra os abusos cometidos. O “racho do vigário”²⁹⁵, como ficou conhecido o convento de Santa Clara, tinha apoiadores eclesiásticos para a permanência do colega. O

²⁹³ COUTINHO apud HANSEN, 2008, op. cit. p. 551.

²⁹⁴ Ibid., p. 259.

²⁹⁵ NASCIMENTO, op. cit., p. 146-147.

inquérito apurado – conhecido na época por *devassa dos freiráticos* - pelo vice-rei Conde de Galveias (André de Melo e Castro – 1735-1749) acabou descobrindo que “mais dois padres coadjutores da freguesia do Desterro mantinham relações amorosas com outras tantas religiosas”²⁹⁶.

Tal evento durou cerca de onze anos (1727-1738) e deixou marcas no convento baiano e na religiosa Josefa Clara. Alguns anos depois solicitou sua transferência para o convento de Nossa Senhora da Conceição da Lapa, também na Bahia, onde foi uma das fundadoras e ali permaneceu nos seus dias sem levantar outras atitudes desviantes.

As recomendações do termo de precaução com o cuidado das clarissas previam o distanciamento entre os que estavam do outro lado, mas não previa outras travessuras interiores. A poesia de Frei Antonio das Chagas já advertia: “Vem a ser que a freirinha/se enamorou doutra freira,/ Mais que mancebo, cá fora,/ Quis, lá dentro, ter manceba” ao que continua ao reclamar que “vinha-se acender comigo/ E ia-se apagar com ela”, indicando que a mesma religiosa que tinha relações com ele tinha amante “macha-fêmea”²⁹⁷ em uma colega.

As relações homoeróticas não aparecem nos registros das *alegres freirinhas* ruidosas de Salvador, mas não podemos ignorar que no meio dos alvoroços sobre os cuidados com a moral e com as proibições, nem sempre acatadas, as moças não encontrassem aventuras sexuais entre elas mesmas.

O pecado da *molice*²⁹⁸ e a *sodomia foeminarum*²⁹⁹ eram os pecados cometidos nas relações sexuais entre as mulheres. O mais frequente era a molice que chegou a ser inscrito nas Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia³⁰⁰ para suas punições.

É também gravissimo peccado o da mollicie, por ser contra a ordem da natureza, posto que não seja tão grave como o da Sodomia, e

²⁹⁶ ARAÚJO, E., 2008, op. cit., p. 260.

²⁹⁷ CHAGAS, Antonio (Frei). Relação de um amigo a outro de uns cornos que lhe pôs uma freira e fazendo pazes com ela lhos tornou a pôr. In; MIRANDA, op. cit., p.29.

²⁹⁸ Masturbação entre pessoas do mesmo sexo.

²⁹⁹ A sodomia entre mulheres gerou diversas controvérsias já que para que houvesse o crime era necessário a presença de um falo, que não existia neste caso, e penetrações anais.

³⁰⁰ As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia foi publicada em 1707 e serviu como a legislação principal da América portuguesa.

*bestialidade. Por tanto ordenamos, que as mulheres, que uma com outra commetterem este peccado, sendo-lhes provado, sejam degredadas por tres annos para fóra do Arcebispado, e em pena pecuniaria, as quaes penas se devem moderar, conforme a qualidade da prova, e mais circumstancias.*³⁰¹

A prática do lesbianismo nos conventos portugueses remetem aos casos de adoração a *Venus Lésbia* onde as religiosas eram flagradas “dormindo as amantes na mesma cama, chegando a ocorrer pancadarias e agressões motivadas por ciúmes de uma freira contra sua ‘esposa’³⁰².

Um caso que se encontra registrado nas denúncias do Tribunal da Inquisição em Portugal, no ano de 1574, envolveu o relacionamento entre duas freiras do mosteiro de Santa Marta de Lisboa. O relato descreve que “mantiveram por seis meses erótica relação, a primeira dizendo ter recebido numa visão celestial ordem para ser a mãe espiritual da segunda”, passando a lhe dar o peito a mamar³⁰³, uma espécie de amamentação místico-erótica, descoberta pelo confessor.

Esta evidência, da qual desconhecemos punição, seria um exemplo das irregularidades comportamentais que existiram nos conventos lusos que possivelmente influenciou as maneiras das clarissas baianas. Mesmo com todos os escândalos pertinentes a este lugar, nenhum caso de lesbianismo chegou ao nosso alcance, nem mesmo o Boca do Inferno expôs alguma referência de casos semelhantes.

As peripécias de traições das freiras do Desterro, ao seu esposo sagrado, profanaram a clausura e a santidade. Nem todas foram alvo ou tiveram a possibilidade de serem seduzidas por Gregório de Matos e Guerra, mas as que foram privilegiadas e se encontram eternizadas nas poesias satíricas, deste autor, serão apresentadas a seguir.

3.2. ENTRE CLARAS, MARIAS, ANAS, MARIANAS E JOSEFAS: AS ESCOLHIDAS DO POETA

³⁰¹ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia**. São Paulo: 2 de Dezembro, 1853. p. 333-334.

³⁰² MOTT, Luiz. As freiras e o pecado da “molice”. In: RASPANTI, Márcia Pinna. **História Hoje**. Disponível em: <http://historiahoje.com/as-freiras-e-o-pecado-da-molice/> Acesso em: 01 de dezembro de 2016.

³⁰³ VAINFAS, 2010, op. cit., p. 209.

A cultura da freiraticidade portuguesa atravessa o Atlântico e se estabelece aos redores do Convento do Desterro, na Bahia, sob guarnição de Todos os Santos. Foram cerca de sessenta mulheres que professaram ao hábito religioso até o ano de 1690 e dentre elas houveram aquelas que não se preocuparam em propagar a imagem do sagrado.

Sob a queixa de que “nenhuma freira me quer/de quantas tem o Desterro”³⁰⁴, o poeta Boca do Inferno encontrou entre Claras, Marias, Anas, Marianas, Josefas, Florenças e Rosas, por exemplo, aquelas que observaram experiências distintas do cotidiano claustral e resolveram se envolver nos enlances que os relacionamentos freiráticos poderiam lhe proporcionar.

As esposas de Cristo cometiam adultério no momento em que desfocavam o olhar de seu sagrado esposo para permitir se deixar pelo pecado. Seus votos previam: “nao cometer acto algum venereo, e assim todo aquelle pensamento, palavra, ou obra que em huma pessoa solteira he culpa, o he tambem nas Religiozas, com o aditamento da circunstancia de sacrilégio”³⁰⁵.

Nem sobre as ameaças das Ordenações régias portuguesas, as ameaças de excomunhão e de desmoralização social parecem ter infringido os interesses e as práticas das clarissas baianas. Longe da sujeição de maridos e das obrigações de boa esposa, encontrava a oportunidade de no Convento “se extravasar de mil maneiras, algumas sutis, engenhosas, ardilosas mesmo, outras, sem maior rebusco, sem cuidado, sem pudor algum”³⁰⁶.

Tais comportamentos foram delatados por meio da poesia, pois “no século XVIII, a poesia feita nas colônias, dará maior visibilidade ao amor e às práticas de sedução”, aproximando “o amor da carne, olvidando o recato e a norma”, permitindo “entrever as mulheres dispostas a participar do mundo dos

³⁰⁴ MATOS, Gregório de. Repete a queixa increpando as confianças de frei Tomás d’ Apresentação, que se intrometa sofregamente naquela casa, onde o poeta já tinha entrada com dona Mariana, freira, que blasonando suas esquivaças lhe havia dito, que se chamava Urtiga. In: MIRANDA, op. cit., p.57.

³⁰⁵ JESUS MARIA, op. cit., p. 80.

³⁰⁶ ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: Sexualidade feminina na Colônia. In: DEL PRIORE, Mary (org). **História das Mulheres no Brasil**. vol.1. São Paulo: Contexto, 1997. p. 69

sentidos”³⁰⁷. Não passaria por menos as revelações dos amores freiráticos da baianas que já são declarados desde as suas fundadoras:

Estamos na cristandade?
Sofrer, se há isto em Argel,
que um convento tão novel
deixe um leigo por um frade?
que na roda, ralo, ou grade
frades de bom, e mau jeito
comam merenda e eito,
e estejam a seu contento
feitos papas do convento,
porque andam co papo feito?

Se engordar a fradaria
a esta cidade os trouxeram,
melhor fora, que vieram,
sustentar a Infantaria:
que importa, que cada dia
façam obras, casas fundem,
se os fradinhos as confundem
por modo tão execrando,
que quanto elas vão fundando,
tudo os frades lhes refundem.

Pelo jeito, que isto leva,
cuidam, que em Évora estão,
onde de inverno, e verão
se põem os marrões de ceva:
nenhuma jamais se atreva
sob pena de excomunhão
a cevar o seu marrão,
que se em tais calamidades
me asseguram, que são frades
arto em cevá-los lhe irão.

Sirvam-se do secular,
que ali está o garbo, o asseio,
o primor, o galanteio,
a boa graça, o bom ar:
a este lhe hão de falar
à grade, ao pátio, ao terreiro,
que o secular todo é cheiro,
e o frade a mui limpo ser,
sempre há de vir a feder
ao cepo de um pasteleiro.

Em chegando à grade um frade
sem mais carinho, nem graça,
o braço logo arregaçã,
e o trespassa pela grade:
e é tal a qualidade
de qualquer frade faminto,
que em um átomo sucinto
se vê a freira coitada

³⁰⁷ DEL PRIORE, Mary. **História do amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2005. p. 44

como um figo apolegada,
e molhada como um pinto.

O secular entendido,
encolhido e mesurado
não pede de envergonhado,
não toma de comedido:
cortesmente de advertido,
e de humilde cortesão
declara a sua afeição,
e como se agravo fora,
chama-lhe sua senhora,
chama-lhe, e pede perdão.

Mas o frade malcriado,
o vilão, o malhadeiro
nos modos é mui grosseiro,
nos gostos mui depravado:
brama, qual lobo esfaimado,
porque a freira se destape,
e quer, porque nada escape,
levar logo a causa ao cabo,
e fede como o diabo
ao bodum do trape-zape.

Portanto eu vos admoesto,
que o mimo, o regalo, o doce
o secular vo-lo almoce,
que a um frade basta um cabresto:
toda freira de bom gesto
se entregue em toda a maneira
a um leigo, que bem lhe queira,
e faltando ao que lhe pedem,
praza a Deus, que se lhe azedem
os doces na cantareira.³⁰⁸

Esta poesia traz riquezas de informações sobre as habitantes dos conventos e seus interessados frequentadores. Sua divisão em oito estrofes traz, essencialmente, a indignação do poeta sobre a concorrência entre os frades (clérigos) e os seculares (aqueles não pertencentes a Igreja). Este conflito se perpetuará como o principal em outras obras, evidenciando ser a maior crítica de Matos.

Na primeira estrofe da poesia sobre as fundadoras de Évora, Matos já começa a reclamar da autoridade que dentro do convento tão “novel” os frades tinham dentro daquele Conventos por andarem como “papas”. Também já reclama que a preferência era pré-estabelecida já que deixavam os leigos (seculares) pelos religiosos.

³⁰⁸ MATOS, Gregório de. Queixa-se o poeta das fundadoras, que vieram de Évora, por não poder conseguir algum galanteio naquela casa, e serem somente admitidos frades franciscanos. In: MIRANDA, 1998, p. 54-56.

A segunda estrofe continua, neste prolongamento, de que o Convento veio “engordar a fradaria” por meio de suas obras internas onde fundam e refundam o quanto querem. Na terceira estrofe o panorama de seguimento das práticas de Évora, que se apresenta como vantajoso para os frades que eram alimentados e que “sob pena de excomunhão” foram desmamados³⁰⁹.

A quarta estrofe vem com a proposta de servirem-se dos seculares que eram portadores de diversas qualidades, que não se comparavam aos frades. Ao contrário, apresentado na quinta estrofe, o frade era aquele sem qualidade, grosseiro, “sem mais carinho, nem graça”.

A sétima e oitava estrofe continuam o comparativo entre os dois gêneros apresentando o secular “encolhido e mensurado” como a melhor opção ante ao “frade malcriado,/o vilão, o malhadeiro”. Fechando a nona e última estrofe com o comunicado final: “toda freira de bom gesto/se entregue em toda a maneira/a um leigo, que bem lhe queira”. Estes comparativos, avisos e propaganda sobre o secular pode ser caracterizada pelos interesses pessoais de Gregório de Matos, que se apresenta aqui como sendo merecedor dos amores e das vantagens dos amores e, reforçando, neste gênero de sua poesia, as críticas negativas aos clérigos baianos.

Nas Constituições do Arcebispado da Bahia (do início do século XVIII) havia a previsão de punições severas ao Regulares que frequentassem os conventos de freiras, sem permissão, ou que fizessem visitas frequentes ao mosteiro

não podem os Regulares sem expressa licença da Sagrada Congregação ir aos Conventos de Freiras a fallar, e tratar com ellas, sob pena de incorrerem por esse mesmo feito nas penas de privação de seus officios, e voz activa, e passiva, e em outras a arbitrio da Sagrada Congregação, e que fazendo o contrario possão tambem, conforme a Bulla de Gregorio XV ser castigados pelos Bispos [...]é permitido aos Ordinarios do lugar onde estiverem situados os ditos Conventos, que parecendo-lhes que convêm ao serviço de Deos, possão conceder licença a qualquer Regular, para poder fallar com as Freiras que forem suas parentas em primeiro, e segundo gráo, ou com outras, ainda que não tenham o dito parentesco, havendo negocio tão preciso que assim o peça: e a dita licença se concederá ao mais quatro vezes no anno. E o Ordinario, que concedera dita

³⁰⁹ Marrão: pequeno porco em desmame.

licença por mais vezes, será havido por transgressor do dito decreto.
³¹⁰.

Os interesses pelas habitantes do Desterro não se limitavam apenas as religiosas da categoria comum (véu negro), a própria Abadessa Dona Marta obteve o galanteio, textual, do poeta:

Ilustríssima Abadessa,
 generosa Dona Marta,
que inda que nunca vos vi,
vos conheço pela fama.
 Um ludíbrio da fortuna,
 epílogo de desgraças
 se oferece a vossos pés,
 para beijar-vos as plantas.
 E bem, que a tão breve pé
 sobra uma boca tamanha,
 que mal me estará fazer-vos
 as adorações sobradas.
 Que dissera eu, se vos vira
 a beleza dessa cara,
 dos corações doce enleio,
 suave encanto das almas?
Mas já que nunca vos vi,
por não ter dita tão alta,
a informação, que tirei,
para desejar-vos basta.
 Vós sois, Senhora Abadessa,
 fruto de tão nobre planta,
 que se não nascêreis vós,
 mal pudera outro imitá-la.
 O que vos peço, é querer-vos
 ou que me dêsseis palavra
 de consentir, que vos queira,
 que é dom, que não custa nada.
 Eu sou um conimbricense
 nascido nestas montanhas,
 e sobre um ovo chocado
 entre gemas, e entre clara.
 Servi a Amor muitos anos,
 e como sempre mal paga,
 tenho a alma sabichona
 já de muito escarmentada.
 Não tenho medo de vós,
 que não sois das namoradas,
 dadas a mui pertendidas
 pelo meio de falsárias.
 Sois uma Freira mui linda,
 bem nascida, e bem criada.
 e o gabo não vos assuste,
 que ninguém gorda vos chama.
 A este pobre fradulário
 dai qualquer favor por carta,
 porque no tardar do prêmio
 não perigue a esperança.³¹¹

³¹⁰ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia**. São Paulo: 2 de Dezembro, 1853. p. 235.

Nesta poesia Gregório, em seu tom satírico, revela explicitamente o interesse em cortejar a generosa abadessa. Esta possibilidade de afeição parece ter como foco o fato da mesma ser famosa, ou pelo consentimento em outros relacionamento ou pela dificuldade em aproximação da mesma. Personagem oriunda de um “fruto de tão nobre planta”, sendo uma “freira mui linda,/ bem nascida, e bem criada” que ocupava seu *status* privilegiado pelo cargo mais alto de uma religiosa dentro do convento.

O tom romântico e meticuloso do poeta insiste no consentimento para o “pobre fradulário” ter o prazer de querê-la, já que ele era conhecedor de tal sentimento. Também se apresenta como sendo proveniente de Coimbra, mas nascido “nestas montanhas”, talvez um fator de afirmar-se sabichão por ter aprendido em Portugal, mas ainda assim ser nativo de Salvador.

A religiosa Marta de Cristo – abadessa do convento do Desterro em 1686-1689 e 1720-1723 – entrou no convento em 1678 e permaneceu por 60 anos na instituição até a sua morte. Era filha de Salvador Correa de Sá e Vasqueanes, fidalgo de que veio do Rio de Janeiro “socorrer a Bahia na guerra de restauração contra os holandeses”³¹² e que além de Marta colocou mais uma filha: Leonor da França (Sóror Leonor Teresa de Jesus), no convento baiano.

Em contraposição à afirmação de Matos a sóror Marta foi a segunda abadessa do convento do Desterro, e não a primeira como sugere a sátira. Sua antecessora foi sua colega de Évora: Margarida da Coluna que gerenciou a instituição da fundação até 1686. Este elemento sugere uma possibilidade de que Gregório tenha se dedicado as clarissas após este período, pois confere com a data de entrada de sua musa predileta, como veremos daqui para frente.

A mais destacada das freiras a quem Gregório de Matos devota sua atenção, foi Mariana. Esta era filha de Nicolau Mendes de Oliva, membro da Santa Casa de Misericórdia de Salvador; mulher madura entrou em Santa Clara do Desterro com 32 anos (1686). Foi religiosa do véu preto e seu nome

³¹¹ MATOS, Gregório de. A dona Marta de Cristo primeira abadessa do Desterro galanteia o poeta obsequiosamente. In: MIRANDA, 1998, p. 44 – 45.

³¹² NASCIMENTO, op. cit., p.449.

de religiosa era: Mariana do Sacramento. Teve entrada, na vida conventual, juntamente com sua irmã de sangue: Florência das Chagas.

A *sóror madama Urtiga*, como foi nomeada, possui sete das onze sátiras destinadas às religiosas do Desterro, ressaltando a importância de sua figura. A primeira poesia, que dá título a este trabalho, trata-se de mais um protesto contra os inimigos dos seculares:

Nenhuma Freira me quer
de quantas tem o Desterro,
porque todas são do ferro
de frei. Burro de Almister:
que me dá do seu querer,
se eu também nenhuma quero:
mas o rostinho severo
de soror madama Urtiga,
porque me há de dar fadiga,
se tão rendido o venero.

Que têm freirinhas tão belas
cos pobres dos seculares,
que a todos lançam azares,
e nunca a sorte cai nelas:
deve de vir das estrelas
de algum signo peçonhento,
que abaixo do firmamento,
onde jaz o Escorpião,
lhos influi um fradalhão,
que lhes domina o convento.

Alto: vou-me meter frade
na ordem de frei Tomás,
serei perpétuo lambaz
do ralo, da roda, e grade:
mamarei paternidade,
Deo gratias se me dará,
e apenas se me ouvirá
o estrondo do meu tamanco,
quando a Freira sobre o banco
no ralo me aguardará.

Daí para a grade iremos,
e apenas terei entrado,
quando o braço arregaçado
aos ofícios nos poremos:
e quando nos não chegemos
(porque o não consentirá
a grade, que longe está)
o seu, e o meu coração,
porque vá de mão em mão,
irá na barca da pá.

Pela pá irá o meu zás,
e o seu pela pá virá,
e à força de tanta pá
viveremos sempre em paz:

serei o maior mangaz,
 que passou de leigo a demo,
 e a frade, que é mor extremo,
 e será por meu sojorno
 a pá para ela de forno,
 e pá para mim de remo.

Então me virá buscar
 a senhora dona Urtiga,
 Deo gratias, meu frei Fustiga,
 Deo gratias, sor Rosalgar:
 então me hei de pôr a olhar,
 e tão grave me hei de pôr
 que quando me diga amor,
 esta é a freira, que dei,
 dir-lhe-ei, já me purguei,
 e evacuei esse humor.

A fé soror Mariana,
 que tanto me hei de vingar,
 que eu mesmo hei de perguntar
 pela Freira soberana:
 e há de dizer vossa mana
 (digo soror Florencinha)
 senhor doutor, esta é minha
 irmã, a quem você quis,
 e hei de dizer-lhe, mentis,
 que esta é uma coitadinha.

Não sabeis, soror Florença
 não sabeis diferenciar
 um frade de um secular?
 pois é esta a diferença:
 tendo o leigo a capa imensa
 como homem racional
 nada lhe parece mal,
 toda a freira é uma flor:
 mas em sendo frei fedor,
 a melhor é um cardal.³¹³

Nas oito estrofes que formam a sátira destinada a sua musa, percebemos novamente a crítica dos envolvimento das freiras com os vilões: os clérigos. A primeira frase quer apresentar o desdém das religiosas dos Desterro que não querem saber do poeta e só dão importância ao “frei Burro de Almister”, mas que mesmo assim tem sucesso por poder admirar a “madama Urtiga”.

A insistência se torna na segunda estrofe: que a beleza das freirinhas seguia de algum tipo de maldição no convento devido apenas aceitarem os

³¹³ MATOS, Gregório de. Repete a queixa increpando as confianças de frei Tomás d’ Apresentação, que se intrometia sofregamente naquela casa, onde o poeta já tinha entrada com dona Mariana, freira, que blasonando sias esquivaças lhe havia dito, que se chamava Urtiga. In: MIRANDA, 1998, p.57-59.

fradalhões e nada sobrava para os seculares. Ao que lança a proposta de alternativa: “*vou-me meter frade*/na ordem de Frei Tomás”, já que sua situação como secular não lhe era tão favorável. A sugestão por ele criada seria uma forma de poder “mamar paternidade”, ou seja, pode comandar a situação e logo alcançar o prêmio final, onde o processo de ralo, roda e grade lhe proporcionariam *de mão em mão* a barca da pá³¹⁴.

Após a vitória da troca de pás a *persona* garante que até mesmo a religiosa irá buscar o frade fictício para agradecê-lo, ao que ele irá dizer que já havia se satisfeito, liberado e evacuado esse humor. Para mostrar a forma de tratamento diferenciada entre o frade e o secular a *persona* dirá a sóror Florencinha, irmã de Mariana, que sua irmã era uma coitadinha, pois para o frei a freira seria como uma flor espinhosa e o para o secular, homem racional, todas são flores, que devem ser cuidadas bem e com paciência.

A importância da *roda, ralo ou grade* aparecem como nomenclatura da divisão de Gregório de Matos a estas poesias freiráticas. Estes símbolos são as peças que separam os corpos e que eram cúmplices do processo que intervinha entre as conversas até intimidades mais audaciosas, como barreira entre os envolvimento das *pás*, por exemplo.

Os primeiros encontros geralmente aconteciam no ralo, “uma lâmina cheia de furinhos, na porta ou na janela trancadas, por onde se fala mas não é visto”³¹⁵. Em sequência, verificando o interesse da musa, era cedido a oportunidade da grade, que ainda separava os corpos, mas que permitiam alguns contatos, como diz a poesia, por meio de braços arregaçados.

A grade é referência das intimidades e dos maiores envolvimento das religiosas com seus amantes. A *Ladainha dos freiráticos*, de autor anônimo, indica as freiras “que correm de grade em grade” e que iam à grade “cheias de tanta maldade”³¹⁶. Em Gregório podemos perceber suas reclamações para Dona Caterina que lhe fazia fome canina e que pedia “Tratai de me fartar esta

³¹⁴ Ana Miranda, em seu glossário, referencia a pá como “alusão aos órgãos sexuais masculino e feminino. Os sons são sugestivos ao ato sexual”. Ver Glossário, em: MIRANDA, op. cit., p.121.

³¹⁵ ARAÚJO, E., 2008, op. cit., p. 255.

³¹⁶ ANONIMO. Ladainha do freirático. MIRANDA, op. cit., p. 24.

vontade/ Em uma grade, como em uma boda, Que é pouco em cada mês uma só grade”³¹⁷.

Por vezes ainda tinham a possibilidade de se verem na escuridão dos locutórios divididos pelas grades, local onde as religiosas recebiam suas visitas, mas também haviam as *grades de doces*, já mencionados no segundo capítulo, práticas dos conventos portugueses onde eram servidos grandes banquetes, mas com a separação de uma grande grade que permitia os olhares e conversações, mas ainda separava os corpos. Diziam que o “Cupido costumava se reunir no convento de Santa Clara”³¹⁸ de Lisboa, também proporcionava a iniciação para que jovens freiráticos aprendessem a arte de presentear as freiras e também a admirá-las³¹⁹.

Em se tratando da roda, esta é conhecida popularmente como *roda dos expostos*. Tinha a serventia de que por ali poderiam ser entregues presentes para as disputadas religiosas, que como vimos em frei Lucas de Santa Catarina abriam oportunidades na medida em se abriam os bolsos dos seus amantes. Neste artefato também eram entregues crianças, que mais tarde seriam cuidadas pelas religiosas, e porque não...os seus próprios filhos para que vivessem contigo sem os escândalos que poderiam gerar.

O passo mais audacioso acontecia, geralmente, durante a noite quando os portões se abriam “para que os amantes entrassem furtivamente; muros eram escalados, fugas eram empreendidas com escândalo, abadessas que criassem obstáculos eram ameaçadas com facas” e até mesmo alguns se transvestiam com o hábito para transitar nos corredores”³²⁰.

Em alguns casos, eram encontrados meios de se romperem com os obstáculos através de “presentes, imagens de santos, presépios, capelas aos que tinham as chaves das celas; subornavam abadessas, abriam suas bolsas aos padres, para desimpedir o caminho em direção ao objeto desejado”³²¹.

Os presentes não vinham apenas dos freiráticos. Assim que os envolvimento progrediam os presentes eram enviados pelas freiras em

³¹⁷ MATOS, Gregório de. Repetiu o poeta a mesma rogativa depois de algum tempo. In: MIRANDA, op. cit., p. 49.

³¹⁸ DANTAS, op. cit., p.111.

³¹⁹ Ibidem, p. 112.

³²⁰ Ibid. p. 9.

³²¹ MIRANDA, op. cit., p. 8.

formatos de doces, como já mencionamos, ou em formatos curiosos. A musa Mariana, de Gregório, foi quem lhe mandou muitos doces que o mesmo chegou a indicar que “Tantos doces mandais a uma formiga”³²², mas o que ele queria era mais do que o alimento:

Um doce, que alimpa a tosse,
coisa muito grande era,
se eu não trocara, e pudera
a doçura pelo doce:
se quisera amor, que eu fosse
tão digno, e tal me fizera,
que juntos vos merecera
ora o doce, a doçura ora,
maldita a minha alma fora,
se tudo vos não comera.

Mas há grande distinção.
e discrímen temerário
entre os doces de um almário,
e as doçuras de u'a mão:
e quem é tão sabichão
destro no ré mi fá sol
mal pode errar, em seu prol,
quando sabe, que a doçura
se se come, é por natura,
e os mais doces por bemol.

O que enfim venho a dizer,
é, que se à minha ventura
negais comer da doçura,
doces não hei de comer:
não hei de troca fazer,
mais que a pallos me moais,
e se comigo apertais,
que os vossos doces almoce,
é fazer-me a boca doce,
quando a mim é por demais.

Trocai o doce em favor,
e curai meu mal tão grave
co'aquela ambrósia suave,
com que foi criado o Amor:
o néctar será melhor,
que destilam vossas flores,
que são tão secos favores
são de amor efeitos pecos,
tão mais são amores secos,
como são secos amores.³²³

A paciência de Gregório de Matos parecia ser cultivada para até conseguir o que desejava. Nesta outra poesia, sobre os mimos feitos de

³²² MATOS, Gregório de. Ao mesmo assunto. In: MIRANDA, op. cit., p. 69

³²³ MATOS, Gregório de. À mesma freira mandando-lhe um presente de doces. In: MIRANDA, op. cit., p. 67-68.

açúcar, ele insiste nas quatro estrofes sua preferência não pelo alimento, mas sim pela doçura da própria amada. Existe um reconhecimento do amor no formato dos doces, mas se não fosse para ganhar os carinhos, o resto ele não iria comer.

Esta obra traz um elemento peculiar na analogia em que se faz com as notas musicais. Mariana também participava do coral do convento e sua performance foi elogiada pela contemplação da voz de sua amada, que segue uma interpretação quase que mística das sensações criadas no amante:

Oh quem de uma Águia elevada
 tivera uma pena! eu creio,
 que só então com fortuna
 descrevera a sol tão belo.
 Porém se tenho de Fênix
 as penas dentro em meu peito
 pelo abrasado, em que vivo
 sejam chamas, quanto escrevo.
 Mas não: sejam lavaredas
 à vista desse luzeiro,
 que a vista de sol tão claro
 escurece um vivo incêndio.
 Contudo se o desaforo
 se permite a todo o peito,
 por não estalar esta alma,
 coração, desabafemos.
 Convosco falo, Senhora,
 de minhas atenções centro,
 que a voz de um vale humilhado
 também chega ao monte excelso
 Recebi o sacrifício
 de um profundo rendimento,
 que as Deidades soberanas
 aceitam toscos obséquios.
 Não culpeis esta ousadia,
 nem crimineis tanto excesso
 que o destino de alta estrela
 me influi um amante excesso.
 Vi esse pasmo, que adoro,
 ouvi a voz, que venero,
 de ver fiquei sem sentido,
 e de ouvir sem pensamentos.
 Por ouvir fico enlevado,
 e por ver fico suspenso,
 se o ver me prendeu o corpo,
 o ouvir a alma me tem preso.
 Um pasmo de formosura
 do corpo é somente enleio,
 e a voz mais doce, e canora
 é só d'alma firme emprego.
 Mas ser cantora suave,
 e ser gentil com portento
 é ser labirinto, e pasmo
 d'alma, e corpo ao mesmo tempo.
 Porém se em laços tão doces

for eterno prisioneiro,
 não terão prêmio mais alto
 meus firmissimos intentos.
 No nome sois mar de graça,
 de prendas sois mar imenso,
 não permitais, que naufrague
 meu arnor sem ter remédio.
 Concedei-me um mar bonança,
 porto seguro, e sereno,
 que a esperança de servir-vos
 é âncora de querer-vos.
 Na firmeza sou penhasco,
 mas pronto a qualquer aceno,
 por isso as ondas mais brandas
 desse mar serei ligeiro.
 O vento do vosso agrado
 sopra sobre mim preceitos,
 serei baixel, que obediente
 voe como um pensamento.
 Seguirei o vosso norte,
 e por navegar direito,
 só esse sol seja o astro,
 que eu observe com empenho.
 Não haverá tempestade,
 por brabo que sobre o vento,
 que obrigue a mudar de rumo,
 quando em vosso mar navego.
 Venham pois de vossas luzes
 os mais brilhantes reflexos,
 porque possa encher a altura
 da viagem dos afetos.
 Mandai, que a vossa presença
 chegar possa a salvamento,
 pois ao mar dessas ternuras
 com vento em popa navego.³²⁴

Os intentos sublimes existentes nas palavras e no sentimento desta sátira a eleva entre as características mais próximas ao lirismo. Neste texto o freirático se apresenta como um observador deslumbrado e pede desculpas pelos seus comportamentos. As ousadias, os excessos e os incêndios são apreendidos como circunstâncias que seu desejo lhe impõe por esperar da musa “um porto seguro” onde ele seja prisioneiro.

Os sentimentos expostos nesta poesia não são passíveis de serem detectáveis como sendo do autor ou de sua *persona*. Podemos analisar apenas como uma representação de desejos e anseios que foram expostos por meio de uma sutileza maior das palavras. Também poderia ser um método de

³²⁴ MATOS, Gregório de. À mesma freira em ocasião, que o poeta a ouviu cantar com aquela especial graça que para isso tinha. In: MIRANDA, op. cit., p. 65.

assalto diferenciado, usando as técnicas mais românticas, para conseguir garantir o amor de Mariana por mais tempo.

A personagem de Mariana parece ter abrandado alguns textos e palavras usadas por Gregório. Das grosserias ao exagero por amor, ameaçar de morrer pelo sentimento³²⁵. Esta característica em muito se aproxima aos paradoxos existentes no Amor Cortês que trazem a relação entre a morte e o amor:

Como vos hei de abrandar,
se dizeis, que sois Urtiga
salvo se vos açoitar,
porque então heis de ficar
mais branda que uma bexiga.

Outro remédio melhor
sei eu para a formosura,
que faz gala do rigor,
e é não a querer, que amor
se vê, que vos faz mais dura.

Mas se isto de não querer-vos,
a dureza há de abrandar-vos,
sempre hei de vir a perder-vos,
que o mesmo é morrer de ver-vos,
que morrer de não falar-vos.

Com que a cura de meu mal
é amar, calar, sofrer
que quando o mal é mortal,
se à vida é prejudicial,
será remédio o morrer.

Eu morro de vos querer,
e tanto em morrer persisto,
que podereis vos fazer,
que não ficasse malquisto
o venturão de vos ver.

Pois sabida a minha morte,
e a sua causa sabida,
fugindo vós de corrida,
todos terão por má sorte
ver-vos, e perder a vida.

Mas eu, que do mal de amor
faço tanta estimação,
não hei de queixar-me não
de tão formoso rigor,
nem de tão bela afeição.

Antes morte tão luzida

³²⁵ Muito próximo das torturas sofridas por Mariana Alcoforado em suas *Cartas portuguesas*.

com tal gosto a ela corro,
que temo, minha homicida,
que me torne dar a vida
o prazer, com que me morro.³²⁶

A cura para o seus comportamentos aceitando seu apelido de Urtiga³²⁷ encontra dois tipos de saída: o de não mais amar Mariana ou de morrer amando-a. Por não aceitar a condição de apenas poder observá-la sem ter qualquer comunicação com ela faz a preferência para o seu remédio: morrer. A morte, no amor cortês, “é o caminho possível para superar definitivamente os limites que aprisionam o homem, e [...]impedem ao amante a integração definitiva com a amada”³²⁸, exatamente como aparece na poesia acima.

O cenário desta realidade literária e artística incluir momentos de tensão no relacionamento entre estes dois personagens que estamos abordando. Longe das duras críticas aos clérigos, Gregório não menciona, mas revela sua dor frente a uma traição:

Senhora Mariana, em que vos pes,
Haveis de me pagar por esta cruz,
Porque nisto de cornos nunca os pus,
E sei, que me pusestes mais de três.

Não sei, quem vos tentou, ou quem vos fez
Cruel, que rigor tanto em vós produz,
Pois convosco não val, e em mim não luz
Fé de Tudesco, e amor de Português.

Se contra vós algum delito fiz,
Que do vosso favor fora me traz,
Vós não podeis ser parte, e mais juiz.

Não queirais dar contudo a trasbarrás,
Nem vos façais de mim xarrisbarris,
Que me armeis por diante, e por detrás.³²⁹

³²⁶ MATOS, Gregório de. À mesma freira dona Mariana pelo mesmo caso de se haver apelidado Urtiga. In: MIRANDA, op. cit., p. 65.

³²⁷ Como a erva que pica ou queima.

³²⁸ BARROS, José D.'Assunção. Os trovadores medievais e o amor cortês— reflexões historiográficas. In: **Revista Aletheia**, v. 1, 2008. Disponível em: http://www.miniweb.com.br/Historia/artigos/i_media/pdf/barros.pdf. Acesso em: 19 de dezembro de 2016. p.9.

³²⁹ MATOS, Gregório de. Queixa-se o poeta à mesma freira de suas ingratidões desprimorosas, imitando a dom Tomás de Noronha em um soneto, que fez a certa freira, que principia “Soror dona Bárbara”. In: MIRANDA, op.cit. p.62.

O texto apresenta uma linguagem mais apimentada em contraposição as românticas anteriores. Outra característica que esta poesia retoma é o de querer muito mais. Aqui o traído reclama da traição; ele sendo um amante português deveria saber que não poderia confiar nela. A solução encontrada foi que se ela entregou, em traição, o *trasbarrás* e a ele entregava o *xarrisbarris*³³⁰, que na reconciliação, ele exigiria os dois.

As afeições existentes entre Gregório, ou sua *persona*, e a freira Mariana do Sacrameto são exemplo dos envolvimento dos amores freiráticos. Alguns mais platônicos não chegavam a trocar as *pás*, como vimos, outros desfrutavam da emoção de sofrer, adorar e amar as clarissas do Desterro, por exemplo.

Para o poeta baiano este prazer teve efeito incurável, pois caindo nas teias das denúncias ao Santo Ofício já havia sido preso pela mesma causa³³¹ e voltou a repetir em solo brasileiro, não mais causando sua punição, mas sendo um adendo a mais nos motivos de expulsão para sempre da sua *Triste Bahia*.

³³⁰ *Trasbarrás*: trocadilho sugestivo de sodomia, tapar por detrás. *Xarrisbarris*: trocadilho sugestivo de ato sexual pela frente, *barris* no sentido de barriga.

³³¹ CALMON apud. NASCIMENTO, op. cit., p. 140.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As indisposições sofridas por aqueles que se aventuravam nas práticas das freiratices encontravam desafios embargados pelos seus próprios alvos: as freiras. Por parte deles a “doentia concepção do amor, toda a doçura nascia do impossível, todo o encanto provinha do mistério”³³² e mesmo sem saber o que aconteceria eles se eternizaram na memória luso-brasileira, por meio dos registros da literatura.

A compreensão da literatura que não se manteve apenas arraigada no estilo e concepções do Barroco lusitano, e permitiu que pudéssemos observar o processo de abordagem sobre o tema do amor freirático. Das cantigas galego-portuguesas até as sátiras de Gregório de Matos e Guerra os lugares, as religiosas, os amantes e as instituições se alteraram, mas os fascínios que estes relacionamentos causavam permaneceram.

Por meio da interpretação masculina sobre o feminino, o aspecto social daquelas que adentravam para o destino nas celas e paredes do convento de Santa Clara do Desterro, muitas sem vocação, passaram a se entregar para uma corporação fechada que possibilitou vivências específicas que em outros lugares jamais teriam gozado de tais experiências.

Possibilidades como o aproveitamento das festas religiosas, carnavais e bailes que final do século XVII formavam ocasiões onde nem todas as mulheres, mesmo as de famílias abastadas, participaram. As experiências sexuais, amorosas, platônicas eram práticas incabíveis nesta sociedade que buscamos levantar neste trabalho. Tais desvios comportamentais eram passíveis de serem banhadas de sangue para salvaguardar a honra da família, por exemplo.

Os eventos e relacionamentos abordados revelam uma modalidade de um amor exótico e distinto do que estávamos habituados a conhecer dentro da América portuguesa e da sociedade ocidental cristã. A ruptura do amor da freira pelo sagrado, ou pelo seu santo esposo, apresenta a libertação dos desejos de um corpo humano que não se manteve aprisionado nas alcovas, grades e no claustro conventual, como poderíamos imaginar.

³³² DANTAS, Júlio. **O Amor em Portugal no século XVIII**. 3 ed. Lisboa: Sociedade editora Portugal – Brasil, 1915. p.89.

Os artifícios de abrigo existentes na vestimenta do hábito religioso pelas sinhazinhas baianas realçam suas posições privilegiadas na sociedade misógina existente no período. A frase: *era melhor ser freira do que ser esposa e mãe* pode ser considerada, de primeiro momento, como sendo anacrônica nos dias atuais, mas um breve olhar sobre a condição feminina ou sobre os índices de mortes de mães, que tinham idade para brincar com as bonecas³³³, podem vir a reforçar esta conclusão.

Diante do olhar dos autores lusitanos pelo passar dos séculos a mulher tomou diversas significações desde aquela que deveria ser tomada a força até aquela que se comparava a uma beleza que não deveria ser tocada. Entre as artimanhas dos jogos de amor e sedução a correspondência do sentimento da mulher era um troféu a ser exposto.

Pelos caminhos encontrados para as comunicações com seus admiradores também indicam o interesse dos dois lados. As cartas e bilhetinhos trocados entre os amantes só eram possíveis se ambas as partes soubessem minimamente ler e escrever, ou contavam com alguém que soubesse fazer. Esta situação era possível nos conventos luso-brasileiros exatamente pela função de letramento exigida para as clarissas.

Foram diversos fatores que pudemos elencar que aproximaram admiradores e admiradas a desfrutarem dos relacionamentos, proibidos, perigosos e custosos financeiramente. Reafirmamos que as freiras foram privilegiadas por inúmeros motivos, mas também cederam algumas oportunidades de vivenciar amores, mesmo que a sátira não deixe transparecer tão claro quanto a prosa ou o lirismo poderiam expor...

No ambiente público e privado que eram os conventos mais fácil era se enamorar de uma escolhida, do que seria na casa de seus pais. Com esta exposição social pudemos observar o romance entre o poeta Boca do Inferno e sua principal escolhida entre “um mar de graça”³³⁴ que foi Mariana do Sacramento.

³³³ FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. 51 ed. São Paulo: Global Editora, 2006. p. 432

³³⁴ MATOS, Gregório de. À mesma freira já de todo moderada de seus arrufos e correspondendo amante ao poeta. In. MIRANDA, op. cit. p. 63

Foram fragmentos de histórias de amor que por meio da literatura e da dedicação na temática de Gregório de Matos, e outros seus antecessores podemos resgatar deste passado que ainda tem tantos prismas para serem revelados.

REFERÊNCIAS

FONTES:

ANONIMO. Ladainha do freirático. MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo:** textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

AFONSO X. Esta é como Santa Maria livrou a abadessa prene, que adormecera ant' o seu altar chorando. In: **Cantigas de Santa Maria**. Disponível em:

http://www.dominiopublico.es/libros/Alfonso_X_el_Sabio/Alfonso%20X%20el%20Sabio%20-%20Cantigas%20de%20Santa%20Mar%C3%ADa.pdf. Acesso em: 15 de junho de 2016.

CAPÍTULO V. In: Arte de Trovar. Disponível em: <http://cantigas.fcsh.unl.pt/artedetrovar.asp>. Acesso em: 12 de janeiro de 2016.

CHAGAS, Antonio. Relação de um amigo a outro de uns cornos que lhe pôs uma freira e fazendo pazes com ela lhos tornou a pôr. In: MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo:** textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

CONCILIO DE TRENTO. As monjas devem confessar e receber a Eucaristia a cada mês. Cap. X, Seção XXV. Disponível em: <http://agnusdei.50webs.com/trento30.htm>. Acesso em: 01 de outubro de 2016.

CONCILIO DE TRENTO. O Ordinário deverá examinar a vontade da donzela maior de doze anos, se quiser tomar o hábito de religiosa, e novamente antes da profissão de fé. Cap. XVII, Seção XXV. Disponível em: <http://agnusdei.50webs.com/trento30.htm>. Acesso em: 01 de outubro de 2016.

CUNHA, Luís da. **Testamento Político**. Lisboa, Na Impressão Régia, 1820. Disponível em: http://www.arqnet.pt/portal/portugal/documentos/dlc_testamento2.html. Acesso em 01 de dezembro de 2016.

ESQUIO, Fernando. A vós, Dona abadessa. Disponível em: <http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1629&pv=sim>. Acesso em: 16 de dezembro de 2016.

DINIS, D. Proenças soem mui bem trobar. Disponível em: <http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=548&pv=sim>. Acesso em: 02 de dezembro de 2016.

JABOATÃO, Fr. Antonio de Santa Maria. **Novo Orbe Seráfico Brasílico ou crônica dos frades menores da província do Brasil**. Segunda parte. v.l. Instituto Histórico e Brasileiro: Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1859.

JESUS MARIA, Frei Joseph de. **Espelho de perfeytas religiosas**. Exposição da segunda regra de Santa Clara. Lisboa: Offcina de Manoel Pedroso Coimbra, 1743.

LA BARBINAIS, Le Gentil. **Nouveau voyage autour du monde. Enrichi de plusieurs plans, vues et perspectives des principales villes et ports du Pérou, Chily, Brésil et de la Chine**. 2^a ed. 3^o vol. Paris: Briasson, 1728.

MATOS, Gregório de. A dona Marta de Cristo primeira abadessa do Desterro galanteia o poeta obsequiosamente. In: MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

MATOS, Gregório de. À mesma freira dona Mariana pelo mesmo caso de se haver apelidado Urtiga. In: MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

MATOS, Gregório de. À mesma freira mandando-lhe um presente de doces. In: MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

MATOS, Gregório de. À mesma freira em ocasião, que o poeta a ouviu cantar com aquela especial graça que para isso tinha. In: MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

MATOS, Gregório de. À mesma freira já de todo moderada de seus arrufos e correspondendo amante ao poeta. In: MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

MATOS, Gregório. Ao mesmo assunto. In: MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

MATOS, Gregório de. As religiosas que em uma festividade, que celebraram, lançaram a voar vários passarinhos. In: MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

MATOS, Gregório de. No dia em que o poeta empreendeu galantear uma freira do mesmo convento se lhe pegou o fogo na cama, e indo apaga-lo, queimou a mão. In: MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

MATOS, Gregório de. Repete a queixa increpando as confianças de frei Tomás d' Apresentação, que se intrometa sofregamente naquela casa, onde o poeta já tinha entrada com dona Mariana, freira, que blasonando suas esquivanças lhe havia dito, que se chamava Urtiga. In: MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

MATOS, Gregório de. Repetiu o poeta a mesma rogativa depois de algum tempo. In: MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

MATOS, Gregório de. Queixa-se o poeta das fundadoras, que vieram de Évora, por não poder conseguir algum galanteio naquela casa, e serem somente admitidos frades franciscanos. In: MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

ORDENAÇÕES MANOELINAS. Do que entra em mosteiro ou tira Freira, ou dorme com Ella, ou a recolhe em casa. In: Livro 5, título 22. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihiti/proj/manuelinas/l5p71.htm>. Acesso em: 26 de novembro de 2016.

VIDE, Sebastião Monteiro da. Constituições primeiras do arcebispado da Bahia. São Paulo: 2 de Dezembro, 1853.

BIBLIOGRÁFICAS:

ALVES, Natália Marinho Ferreira. **A apoteose do barroco nas igrejas dos conventos femininos portugueses**. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 1992. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2196.pdf>. Acesso em: 14 de maio de 2016.

ANDRADE, Maria Filomena. As Clarissas em Portugal- Dimensões regionais de uma corrente de espiritualidade europeia (sécs. XIII-XIV). In: **Discursos. Língua, Cultura e Sociedade**, 3rd ser1. Abril de 1999. p.109-127. Disponível em: <https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/4264/1/Maria%20Filomena%20Andrade.pdf> . Acesso em: 30 de agosto de 2016.

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da Colônia. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Catequese, aldeamentos e missionação. In: FRAGOSO, João; GOUVEIA, Maria de Fátima. (orgs). **O Brasil colonial**: volume I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O sexo devoto**: normatização e resistência feminina no Império Português XVI a XVIII. 2003. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005

AMADO, James. A foto proibida há 300 anos. In: MATOS, Gregório de. **Obra poética**. v.I. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1992.

ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: DEL PRIORE, Mary (org). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial**. 3 Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

ARAUJO, Maria Marta Lobo de. De noviças a freiras: as religiosas do Convento Franciscanos do Vale de Pereiras (1730-1830). In: **Actas do III Congresso Internacional sobre el franciscanismo em la Peninsula Ibérica**.v.2. Córdoba: 2012.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de história religiosa de Portugal**. vol. A-C. Círculo de leitores, 2000.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) **Dicionário de história religiosa de Portugal**. vol. J-P. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000.

AZZI, Riolando; REZENDE, Maria Valéria V. A vida religiosa no Brasil Colonial. In: AZZI, Riolando. **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec: Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

BARROS, José D.'Assunção. Os trovadores medievais e o amor cortês— reflexões historiográficas. In: **Revista Aletheia**, v. 1, 2008. Disponível em: http://www.miniweb.com.br/Historia/artigos/i_media/pdf/barros.pdf. Acesso em: 19 de dezembro de 2016.

BARROS, José D.'Assunção. Os trovadores ibéricos e as tensões sociais: enfrentamentos internobiliárquicos (séculos XIII e XIV). In: **Revista Signótica**, v. 23, n. 1, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/sig/article/view/16146> . Acesso em: 19 de dezembro de 2016.

BEHRENS, Ricardo Henrique B. **A capital colonial e a presença holandesa de 1624-1625**, 2004. 147f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

BELLINI, Lígia; PACHECO, Moreno Laborda. Memória conventual e política em Portugal no Antigo Regime. In: **Tempo** (on line), v. 16, n. 32, p. 49-68, 2012.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 43 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

BUENO, Wilma. **Enamoradas do Silêncio: Monjas do Mosteiro do Encontro (1964-1999)**. 2008. 274f. Tese (Programa de Pós-Graduação em História). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2008.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental**. v. II. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1959.

CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **Cultura popular**: revisitando um conceito historiográfico. In: Revista Estudos Históricos, v. 8, n. 16, 1995.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: **Estudos avançados**, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v5n11/v5n11a10.pdf>. Acesso em: 15 de outubro de 2016.

COSTA, Ana Cecília Machado. **Erudição e utilitas na Obra de Frei Lucas de Santa Catarina** [1660-1740]. 2007. 155f. Dissertação (Mestrado em Literaturas Românicas) Universidade do Porto, Porto, 2007.

COSTA, Horácio. Sobre os enigmas de Sórora Juana Inés de La Cruz. In: **Via Atlântica**, n. 4, 2000. Disponível em: <http://revistas.usp.br/viaatlantica/article/download/49609/53689> Acesso em: 30 de novembro de 2016.

DANTAS, Júlio. **O Amor em Portugal no século XVIII**. 3 ed. Lisboa: Sociedade editora Portugal – Brasil, 1915.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo**: condição feminina, maternidades e mentalidade no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

DEL PRIORE, Mary. **História do amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2005.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias e conversas de mulher**. São Paulo: Planeta, 2013.

DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte**: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2001.

FARACO, Sergio. Prefácio. In: ALCOFORADO, Mariana. **Cartas portuguesas. Porto Alegre: L&PM, 2007.**

FONSECA, Humberto José. **Senhorial escravista no Brasil Colonial**: um ensaio de interpretação histórica; 1992; Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1992.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. 29ª Edição. Editora Vozes: Petrópolis, 2004.

FOUCAULT, Michel. **O combate da castidade**. In: ARRIÈS, Philippe; BÉJIN, André (Orgs.). Sexualidades ocidentais. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

FREITAS, Eduardo da Silva. O social e o literário a apropriação de valores morais da sociedade ibérica do XVII feita por uma sátira atribuída a Gregório de Matos. In: **Soletras**, v. 7, n. 14, p. 195-208, 2007. Disponível em: <http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CA372694106&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=fulltext&issn=23168838&p=AONE&sw=w>. Acesso em: 01 de julho de 2016.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. 51 ed. São Paulo: Global Editora, 2006.

GOFFMAN, Ervin. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

GUMIEIRO, Fábio. As ordens religiosas e a construção sócio-política no Brasil: Colônia e Império. In: **Tuiuti: Ciência e Cultura** (Online), v. 46, 2013. Disponível em: http://www.utp.br/tuiuticienciaecultura/ciclo_4/tcc_46_programas/pdf_46/art4_a_s_ordens.pdf Acesso em: 29 de novembro de 2016.

HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho**: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HANSEN, João Adolfo. Pedra e cal: o amor freirático na sátira luso-brasileira do século XVII. In: **REVISTA USP**, São Paulo, n.57, p. 68-85, março/maio 2003.

HANSEN, João Adolfo; MOREIRA, Marcelo. **Gregório de Matos**: Poemas atribuídos. v.1. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HATHERLY, Ana. Tomar a palavra aspectos de vida da mulher na sociedade barroca. In: MAGALHÃES, Isabel Allegro de. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**. nº 9. Lisboa: Edições Colibri, 1996.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LAGE, Ana Cristina Pereira. Mulheres de véu preto: letramento religioso das irmãs clarissas na América Portuguesa. In: **Revista História, Questões e Debates**, v. 60, 2014. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/historia/article/view/38282>. Acesso em: 13 de novembro de 2016.

LE GOFF, Jacques; SCHIMTT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário temático do ocidente medieval**. v. I. Bauru: EDUSC, 2006.

MATOS, José Veríssimo Dias de. **História da literatura brasileira**. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000116.pdf>. Acesso em: 20 de novembro de 2016.

MENDES, Ana Luiza. **A história que se faz cantiga nas barcarolas galego-portuguesas**. 1. ed. São Paulo: Ixtlan, 2014.

MENDONÇA, Isabel Mayer Godinho. As exéquias de D. Gaspar de Bragança na Sé de Braga. In: **Revista da Faculdade de Letras, ciências e técnicas do patrimônio**. I Série. vol. III. Porto, 2004.

MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**: textos freiráticos séculos XVII e XVIII. 3 ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.

MOTT, Luiz. As freiras e o pecado da “molice”. In: RASPANTI, Márcia Pinna. **História Hoje**. Disponível em: <http://historiahoje.com/as-freiras-e-o-pecado-da-molice/> Acesso em: 01 de dezembro de 2016.

MOTT, Luiz. **Bahia**: inquisição & sociedade. Salvador: EDUFBA, 2010.

NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. **Patriarcado e Religião**: as enclausuradas clarissas do Convento do Desterro da Bahia 1677-1890. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994.

NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: DEL PRIORE, Mary (Org.) **História das Mulheres no Brasil**. v. 1. São Paulo: Contexto, 1997.

OLIVEIRA, Amanda Dias de. As constituições dos Conventos femininos de Clarissas e Concepcionistas do período moderno. In: **Anais do XV encontro regional de História da ANPUH- Rio**. Disponível em: http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1332808351_ARQUIVO_Artigo.pdf. Acesso em: 15 de setembro de 2016.

OLIVEIRA, Adriane Stoll de. **A codificação do Direito**. Jus Navigandi, Teresina, ano 7, n. 60, 1 nov. 2002. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/3549/a-codificacao-do-direito>. Acesso em: 18 de novembro de 2016.

PACHECO, Moreno Laborda. Vida monástica feminina, escrita e poder no Portugal Moderno (séculos XVII e XVIII). In: **Revista Brasil e Portugal: Nossa História Ontem e Hoje**, 2007. Recife: Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE, 2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & literatura: uma velha-nova história. In: **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**. On line: Debates, 2006. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/1560?lang=en>. Acesso em: 10 de dezembro de 2016.

PESSOA, Raimundo Agnelo Soares. O escravo negro nos primeiros escritos coloniais (1551-1627). In: **Revista de História – Sæculum**. v. 13, 2005. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/download/11326/6440>. Acesso em: 21 de novembro de 2016.

PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino:** a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

RODRIGUES, Graça Almeida. Literatura e sociedade na obra de Frei Lucas de Santa Catarina. In: **História e Antologia da literatura portuguesa século XVII**. Ed. 34. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Os espaços de reclusão e a vida nas margens. In: MATTOSO, José (dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (coord.). **História da Vida Privada em Portugal**. A Idade Moderna. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos:** engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835). São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Antonio de Moraes. **Dicionário da língua portuguesa**. Tomo primeiro. De A-K. Lisboa: Oficina de Simão Tadeo Ferreira.1789.

SILVA, Antonio de Moraes. **Dicionário da língua portuguesa**. Tomo segundo. De L-Z. Lisboa: Oficina de Simão Tadeo Ferreira.1789.

SODRÉ, Paulo Roberto. O “jugar de palabras” nas rubricas explicativas das cantigas de escárnio e maldizer. In: MASSINI-CAGLIARI, Gladis et al. (Org.). **Fontes e edições**. Série Estudos Medievais, v. 3. Araraquara: Anpoll/GT-Estudos Medievais, 2012. p. 140-159. Disponível em: <http://gtestudosmedievais.com.br/phocadownload/fonteseedicoes3/paulo.pdf>. Acesso em: 23 de novembro de 2016.

SODRÉ, Paulo Roberto. Arte de Trovar e Jugar de palabras (Lei XXX do Título IX da Segunda de Las Siete Partidas de Afonso X): aproximações preliminares. In: **Revista do Programa de Pós-graduação em Letras**, v. 26. 2014. Disponível em: <http://www.periodicos.ufes.br/contexto/article/view/8734/6141>. Acesso em: 5 de dezembro de 2016.

SOLÉ, Jacques. Os trovadores e o amor-paixão. In: **Revista L’Histoire: Amor e sexualidade no Ocidente**. Edição Especial. Porto Alegre: L&PM, 1992.

SPINA, Segismundo. **A cultura literária medieval**. 2ª ed. São Caetano do Sul: Ateliê Editorial, 1997. p.49.

SPINA, Segismundo. **A poesia de Gregório de Matos**. São Paulo: Editora da USP, 1995.

VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil Colonial** (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o santo ofício. In: DEL PRIORE, Mary (org.). **História das Mulheres no Brasil**. Vol.1. São Paulo: Contexto, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. de M. **Formação do Brasil Colonial.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

Referência da imagem da capa: LA BARBINAIS, Le Gentil. **Nouveau voyage autour du monde.** Enrichi de plusieurs plans, vues et perspectives des principales villes et ports du Pérou, Chily, Brésil et de la Chine. 2^a ed. 3^e vol. Paris: Briasson, 1728. p. 150v.