

PATRÍCIA MOTA SENA



**UMA HISTÓRIA DOS RECOLHIMENTOS NA BAHIA:
O RECOLHIMENTO DOS PERDÕES
(1729 -1820)**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL

**UMA HISTÓRIA DOS RECOLHIMENTOS NA BAHIA:
O RECOLHIMENTO DOS PERDÕES
(1729 -1820)**

PATRÍCIA MOTA SENA

Salvador
2025

PATRÍCIA MOTA SENA

**UMA HISTÓRIA DOS RECOLHIMENTOS NA BAHIA:
O RECOLHIMENTO DOS PERDÕES
(1729 -1820)**

Tese de Doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a conclusão do Doutorado em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Evergton Sales Souza

SALVADOR
2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÉNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



Estrada de São Lázaro, 197, Federação, Salvador - Bahia
CEP: 40210-630. Tel: 71 3283 7904/ 3283 7903

ATA E PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DA(S) ALUNA(S)	MATRÍCULA	NÍVEL DO CURSO
Patrícia Mota Sena	2021103961	Doutorado
TÍTULO DO TRABALHO		
UMA HISTÓRIA DOS RECOLHIMENTOS NA BAHIA: O RECOLHIMENTO DOS PERDÕES (1729 -1820)		
EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF
George Evergton Sales Souza (Orientador- UFBA)	 Documento assinado digitalmente GEORGE EVERGTON SALES SOUZA Data: 01/08/2025 12:04:35-03:00 Verifique em https://validar.mt.gov.br	476.275.145-68
Laurinda Abreu (U. de Évora)	 Assinado por: Laurinda Faria dos Santos Abreu Identificação: B04371446 Data: 2025-08-04 às 13:16:48	CD 385556
Lígia Bellini (UFBA)	 LÍGIA BELLINI Data: 01/08/2025 22:45:06-03:00 Verifique em https://validar.mt.gov.br	210.023.120-00
William de Souza Martins (UFRJ)	 Documento assinado digitalmente WILLIAM DE SOUZA MARTINS Data: 01/08/2025 12:05:06-03:00 Verifique em https://validar.mt.gov.br	011.481.627-12
Cândido da Costa e Silva (Ucsal)	 Documento assinado digitalmente MORENO LABORDA PACHECO Data: 06/08/2025 16:05:51-03:00 Verifique em https://validar.mt.gov.br	027.142.645-49

ATA Aos trinta dias do mês de julho do ano de 2025, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por Patrícia Mota Sena, aluna do curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História Social do Brasil. Após a abertura da sessão, o professor George Evergton Sales Souza, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores. Foi dada a palavra a autora, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas da examinanda. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu APROVAR a aluna. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL O trabalho cumpre satisfatoriamente com os objetivos de uma Tese de Doutorado. Destaca-se a boa redação, o bom levantamento de fontes, o uso de uma bibliografia circunstanciada. A candidata fez uma boa defesa de sua tese, respondendo de modo assertivo e bastante convincente as questões levantadas pelos membros da banca. Tendo em conta todos estes aspectos, a banca decidiu pela aprovação da tese.
--

Salvador, 30/07/2025 Assinatura do aluno:  Documento assinado digitalmente PATRÍCIA MOTA SENA Data: 06/08/2025 16:05:51-03:00 Verifique em https://validar.mt.gov.br	Salvador, 30/07/2025 Assinatura do orientador:  Documento assinado digitalmente GEORGE EVERGTON SALES SOUZA Data: 01/08/2025 12:03:32-03:00 Verifique em https://validar.mt.gov.br
---	---

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)

Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

Sena, Patrícia Mota

S474 Sena, Patrícia Mota. Uma história dos recolhimentos na Bahia: o recolhimento dos perdões (1729 -1820). / Patrícia Mota Sena, 2025. 277 f. : il.

Orientador: Profº. Drº Evergton Sales Souza

Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2025.

1. Conventos. 2. Padroado eclesiástico. 3. Dioceses. 4. Igreja e Estado. I. Souza, Evergton Sales. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 261.1

Responsável técnica: Alexsandra Barreto da Silva - CRB/5-1366

“O fato é que a leitura das diferentes temporalidades que fazem que o presente seja o que é, herança e ruptura, invenção e inércia ao mesmo tempo, continua sendo a tarefa singular dos historiadores e sua responsabilidade principal para com seus contemporâneos”.

(Roger Chartier, 2015, p.68)

RESUMO

Em 1729, na freguesia de Santo Antônio Além do Carmo, em Salvador, teve início a fundação do *Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões* a partir da organização de mulheres e devotos e da ação episcopal. Colocado sob a jurisdição diocesana, à época, a do arcebispo D. Luiz Álvares de Figueiredo (1725-1735), esse recolhimento recebeu os primeiros estatutos em 1732. Por séculos, as recolhidas *dos Perdões* acalentaram o anseio de se tornar religiosas profissas, mas a conversão ao estatuto conventual nunca teria sido concedida, fornecendo as bases para um conflito de jurisdição que ocorreria dois séculos depois, quando se colocou em jogo o controle administrativo da instituição e, como questão central de debate, discutiu-se a definição das fronteiras de sua jurisdição entre os domínios da Igreja e do Estado. A contenda teve curso nos Tribunais baianos entre 1936 e 1942, ano em que fora levada ao Supremo Tribunal Federal e encerrada depois do arbítrio do então Presidente Getúlio Vargas. A esse episódio, cognominado pela imprensa baiana de *Episódio dos Perdões* ou *Caso dos Perdões* em virtude da nota de escândalo que caracterizou o desenrolar dos acontecimentos, seguiu-se uma trajetória de declínio da instituição, que teve a sua função original descaracterizada e passou a carregar uma mácula que marcaria o ocaso de suas atividades. Esta tese apresenta uma história do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões construída a partir do estudo de seu estatuto jurídico e de sua condição institucional. Em começos do século XVIII, Salvador foi marcada por um contexto de expressiva criação de casas de reclusão para mulheres e de afirmação da estrutura diocesana, em consonância com os interesses régios da colonização portuguesa, na esteira das disposições do Concílio de Trento (1545-1563) e sob a égide do Padroado. Conventos e recolhimentos para mulheres fundados no ultramar acabariam por reunir características que não os distinguiria substancialmente. O objetivo desta tese é compreender a trajetória histórica de uma instituição cujo funcionamento dependia enormemente das relações estabelecidas entre o Estado e a Igreja, personificada em seus prelados diocesanos. Ao mesmo tempo, são apontadas as convergências entre os processos de ereção de Conventos e Recolhimentos cuja origem se deu na Salvador Colonial, que os fez transitar numa zona de jurisdição mista. No substrato das discussões, dando-lhes sentido, está uma memória acerca do Recolhimento dos Perdões como matriz para a construção de uma história sobre ele.

PALAVRAS-CHAVE: Recolhimentos; Conventos; Padroado; Jurisdição Diocesana; Igreja e Estado.

ABSTRACT

In 1729, in the parish of Santo Antônio Além do Carmo, in Salvador, the foundation of the *Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões* began through the efforts of women, devotees, and episcopal action. Placed under diocesan jurisdiction — at the time, that of Archbishop Dom Luiz Álvares de Figueiredo (1725–1735) — this *recolhimento* (a house of retreat) received its first statutes in 1732. From the beginning, the women of the *Recolhimento dos Perdões* harbored the desire to become professed nuns, but the transition to conventional status was never granted, laying the groundwork for a jurisdictional conflict that would arise two centuries later. At stake was the administrative control of the institution, with the central debate revolving around the definition of jurisdictional boundaries between the domains of the Church and the State. The dispute played out in the courts of Bahia between 1936 and 1942, the year it was taken to the Supreme Federal court and settled by the arbitration of then President Getúlio Vargas. This episode, dubbed by the Bahian press as the *Episódio dos Perdões* or *Caso dos Perdões* due to the scandal that marked its unfolding, was followed by a period of decline for the institution. Its original purpose was distorted, and it came to bear a stain that would mark the twilight of its activities. This thesis presents a history of the *Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões*, constructed through a study of its legal status and institutional condition. In the early 18th century, Salvador was marked by the significant establishment of houses of seclusion for women and the strengthening of the diocesan structure, in line with the royal interests of Portuguese colonization, following the decrees of the Council of Trent (1545–1563) and under the auspices of the royal patronage. Convents and *recolhimentos* for women founded overseas ultimately shared characteristics that did not substantially distinguish them. The objective of this thesis is to understand the historical trajectory of an institution whose functioning heavily depended on the relationship between the State and the Church, embodied in its diocesan prelates. At the same time, it highlights the convergences between the processes of establishing convents and *recolhimentos* in colonial Salvador, which placed them in a zone of mixed jurisdiction. Underlying these discussions, giving them meaning, is a memory of the *Recolhimento dos Perdões* as a framework for constructing its history.

KEYWORDS: *Recolhimentos*; Convents; Royal Patronage; Diocesan Jurisdiction; Church and State.

AGRADECIMENTOS

“Cerra-se a névoa, o escurecido, há uma muralha de fadiga. Orientar-me! - como um riachinho, às voltas, que tentasse subir a montanha. [...]. Tenho de me recuperar, desdeslembrar-me, excogitar - que sei? - das camadas angustiosas do olvido. Como vivi e mudei, o passado mudou também. Se eu conseguir retomá-lo”.

(João Guimarães Rosa. Nenhum, nenhuma. In: *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 97).

Ao colocar o passado em perspectiva, percebo a conclusão deste trabalho como o encerramento de uma longa jornada, iniciada ainda em finais da graduação em História, com seus interstícios, êxitos, desventuras e, porque não, realizações. Foi àquela época que *Os Perdões* despertaram o meu interesse em investigar as origens históricas do recolhimento, da capela, do educandário, a chegada da Congregação dos Irmãos de São João e tudo o mais que tecera a identidade daquela instituição no fiar dos séculos.

Por isso, considero que há um sem número de pessoas que atravessaram a caminhada junto a mim, umas mais próximas, outras nem tanto, às quais agradeço imensamente pelas partes de si que deixaram gravadas no meu inacabado processo de subjetivação.

Afora esse agradecimento geral, e uma menção especial à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cujos recursos permitiram, em grande medida, a conclusão desta tese, devo nominar algumas pessoas com as quais pude partilhar de conversas, ora de orientação, ora de curiosidades acerca do tema tão instigante desta pesquisa. Essa dívida de gratidão segue acompanhada da ressalva de que as conclusões a que cheguei, assim como os eventuais equívocos presentes neste trabalho, são de minha inteira responsabilidade. Tratou-se de uma trilha individual, reclusa, de constantes escolhas que deram o tom do equilíbrio – ou da falta dele – entre as expectativas e as reais possibilidades.

Inicialmente, agradeço a Álvaro Boaventura, a Eduardo Senna Boaventura e família – a alguns deles, postumamente – descendentes da Irmã Maria José de Senna, pela receptividade, por terem compartilhado seus acervos documentais, assim como por tornarem ainda mais ricas as minhas visitas, tanto em Alagoinhas quanto aqui em Salvador, com amenidades sobre *O Episódio dos Perdões*. Obrigada pelo acolhimento de que pude desfrutar especialmente entre os anos de 2003 e 2005, quando o ingresso no Mestrado em História Social permitiu o estudo da disputa entre Irmã Maria e o arcebispo D. Augusto Álvaro da Silva. Ali se delinearia grande parte da curiosidade que justificou, posteriormente, a realização de um novo estudo, porém, mais aprofundado e com motivação distinta. Parte das fontes obtidas ainda naquele período foram utilizadas na confecção desta tese.

No entanto, algumas das questões que me foram apontadas ainda no decurso do Mestrado tornaram-se impossíveis de ser abordadas, tanto pela abrangência daquela pesquisa quanto pela minha própria percepção intelectual na época.

Tive encontros historiograficamente enriquecedores com Professor Cid Teixeira (*In Memoriam*) e com Frei Hugo Fragoso OFM (*In Memoriam*). Somente agora, passados alguns anos, é que o distanciamento me permite atribuir outro sentido ao encantamento de aprendiz e ao imenso nervosismo de neófito, dando a aura de magia a esses momentos.

Foi, provavelmente, numa tarde de 2004 que pude desfrutar de uma esclarecedora conversa com Prof. Cid Teixeira, em seu gabinete, onde obtive mais informações a respeito de outros episódios marcados pelo temperamento intempestivo de D. Augusto Álvaro da Silva, tais como conflitos com mesas administradoras de algumas irmandades, especialmente a de Nossa Senhor do Bonfim e, também, acerca do controverso caso do Padre Ricardo, além de pistas preciosas para seguir quanto ao Episódio dos Perdões. Ao Prof. Cid Teixeira pertence o azulejo que fotografei para ilustrar a capa da dissertação defendida em 2005 e intitulada *O Episódio dos Perdões e a Restauração Católica na Bahia*. Por toda a sabedoria compartilhada e pelas sugestões, agradeço-lhe, imensamente, uma vez mais.

Frei Hugo Fragoso teve a delicadeza de me receber no Convento de São Francisco e o cuidado de preparar uma ficha com questões referentes ao conflito entre Irmã Maria José de Senna e D. Augusto, para as quais eu deveria atentar na análise das fontes. Elas me alertaram para os diversos aspectos, até então pouco evidentes, que compuseram aquele acontecimento e que deveriam nortear a construção de um estudo que ultrapassasse a aparência dos fatos ruidosos noticiados pela imprensa baiana entre 1936 e 1942, em direção a um maior aprofundamento. A tirar por suas indicações fichadas, eu deveria explorar os aspectos jurídicos civis e canônicos, o aspecto pastoral, os dois “fronts” da disputa: o de D. Augusto, numa frente comum à toda a Igreja na Bahia, e o “front” da Irmã Maria, com o conjunto de pessoas e instituições que a apoiaram. As anotações revelavam, ainda, uma curiosidade que esperava ver respondida pela pesquisa: o que havia de verdade no burburinho de que a Maçonaria tivera papel decisivo em toda a questão. Infelizmente, as poucas pistas não permitiram avançar neste ponto. Suas valiosas sugestões estão na origem da percepção a respeito do lugar que os *Perdões* ocupavam na fronteira dos domínios da Igreja e do Estado que procurei construir nesta tese, espero que com algum sucesso.

Minha profunda gratidão ao grande ser humano Professor Doutor Cândido da Costa e Silva. Tive a honra de contar com sua avaliação na banca de defesa da dissertação de mestrado e no Exame de Qualificação desta tese, mas não tive o privilégio de ter sido sua aluna na graduação, tão pouco na Pós-Graduação. Nem por isso me acabrunhei em lhe pedir ajuda, tendo sido absolutamente acolhida nas mais elementares questões que fiz. Suas sugestões, tanto as diretas quanto aquelas que capturei nas entrelinhas, foram fundamentais para a construção da problemática que atravessa esta tese, com a ressalva, uma vez mais, de que as insuficiências das formulações e os possíveis equívocos aqui presentes são de minha inteira responsabilidade.

Agradeço ao Monsenhor Gilberto Sampaio Pithon (*In Memoriam*), de quem obtive silêncios reveladores do impacto da reforma do Recolhimento dos Perdões para a Igreja da

Bahia quando da primeira vez que tentei entrevistá-lo por ocasião da pesquisa de Mestrado. Voltei a procurá-lo poucos anos atrás, na retomada da investigação para esta tese, e deixo um agradecimento póstumo à gentileza que teve de me receber, com bom humor, mesmo que debilitado pelo avançado da idade. Ofertou-me alguns livros autobiográficos e de memórias que escreveu, mas, como fiel pastor, nada me revelou sobre a História dos *Perdões*, mantendo o silêncio de outrora.

Agradeço imensamente ao Professor Doutor Evergton Sales, orientador, pela forma generosa com que desempenhou esta tarefa. Crítico extremamente competente, foi atento e rigoroso leitor desta tese. Cordial, esteve sempre disposto a ouvir e a discutir as possibilidades que se apresentavam ao longo da pesquisa nos mais diversos aspectos. Disponibilizou importantes fontes e bibliografia e não economizou em sugestões de caminhos e possibilidades de leituras, tornando os encontros repletos de sentido. Sou-lhe grata pela confiança e, acima de tudo, pela compreensão, fundamental para a conclusão deste trabalho.

À profª. Drª. Lígia Bellini, cujas observações ao projeto inicial desta pesquisa instigaram-me a evidenciar, nesta tese, as razões das escolhas teórico-metodológicas que fiz, refletindo, uma vez mais, ansiosa e temerosamente, acerca das implicações narrativas de eleger um recorte temporal tão extenso para circunscrever meu objeto de estudo. Na ocasião, colocou-se a questão a respeito de serem dois séculos um período demasiadamente longo para tratar de aspectos da vida institucional *dos Perdões* e suas relações com os contextos social e político, dadas as mudanças radicais ocorridas na sociedade, no Estado e na Igreja. Mesmo a redução de um século no recorte temporal não invalidou as advertências que fez e que luziam a cada etapa da redação. Na expectativa de tê-la atendido, na medida em que a configuração metodológica se tornou a espinha dorsal sobre a qual se edificou a narrativa deste trabalho, dedico especialmente à Profª Lígia a introdução desta tese.

A receptividade com que fui acolhida *nos Perdões* é merecedora de uma nota especial e de toda a gratidão. Teve, ainda, o bônus de tornar mais evidente o estranhamento e o distanciamento com que fui recebida nos tempos de Mestrado. Certamente, isso se deveu ao tema controverso que constituía o objeto daquela pesquisa. Atualmente, a instituição tem experimentado renovado vigor com a presença de novos membros da Congregação de São João: agradeço a Frei Luís e Pe. Irineu, ao Pe. Israel e Frei Patrik e que me abriram as portas do escasso arquivo que remanesceu na instituição e permitiram que eu levasse uns poucos – porém qualificados – visitantes para admirar e desvendar significados presentes na arquitetura sacra, na pintura e na imaginária presentes no local. Além disso, criaram ocasiões nas quais pude compartilhar algumas informações a respeito da origem da Igreja de Nossa Senhora da Piedade

e Bom Jesus dos Perdões, tanto quanto divulgar a desconhecida história do recolhimento para a comunidade de fiéis que frequenta assiduamente as missas e promove atividades benficiares, num esforço de dar visibilidade às celebrações religiosas da Igreja, mantê-la viva e, em alguma medida, conservada.

Minha gratidão a Renata Soraya Bahia de Oliveira, Claudia Trindade, Pedro, Moara e aos estagiários do Laboratório Eugênio Veiga (UCsal), onde se encontra custodiado o Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador, pela confiança, solicitude e por me colocarem em suas lembranças todas as vezes em que um “novo” documento referente *aos Perdões* era encontrado em meio às tarefas de catalogação e restauro.

Aos funcionários do Arquivo Público da Bahia (APEB), em especial a S. Pedro e Dona Marlene (*In Memoriam*), e a Urano Andrade, profundo conhecedor dos meandros do APEB, a quem agradeço a disponibilização de alguns livros notariais relativos às primeiras décadas do século XVIII e que estavam reservados para o trabalho de digitalização que ora se realizava em parceria com a British Library.

Aos colaboradores da Biblioteca do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, da Biblioteca Universitária Isaías Alves, em especial a Andreia e S. Davi, e do Centro de Estudos Baianos (CEB – UFBA). Agradeço também a Edijane Cristina Rodrigues da Silva, pela disposição em empreender buscas sobre o Recolhimento dos Perdões no Museu de Arte Sacra, dando-me a oportunidade de ver a imagem de *Nossa Senhora das Mercês com o Menino*, catalogada como sendo proveniente do acervo *dos Perdões*, ainda que fosse proibido fotografá-la.

Muito embora as minhas incursões ao Arquivo Municipal tenham sido infrutíferas, devo registrar a solicitude com que fui atendida nas requisições de *Livros de Atas da Câmara* e de *Correspondências do Arcebispado* para as centúrias mais remotas, cujo material perecia a olhos vistos, dadas as condições de armazenamento do acervo.

Agradeço à companhia proveitosa dos colegas do Curso de Latim do Núcleo Permanente de Extensão em Letras da UFBA (NUPEL), em especial à então estreante professora Shirlei Almeida. Algumas de nossas manhãs de sábado puderam contar com as histórias do professor e maestro Horst Schwebel (*In Memoriam*) que, modestamente, dizia estar reciclando seus conhecimentos da língua latina junto a nós iniciantes.

Sou grata também aos colegas das disciplinas do Doutorado, lá atrás, em especial a Márcia Gabriela, Zeneide Rios, Tânia Santana e Adriana Martins pelo espaço qualificado que criamos para as discussões teórico-metodológicas.

Um agradecimento especial a Naira Mota e Emily Machado, pela solicitude em atender minhas demandas nas incursões que fiz na extinta sala 8.

Minha gratidão àqueles que figuraram nos bastidores desta tese que, por sua própria natureza, foram conturbados técnica e emocionalmente. A Claudio Carvalho, por ter me possibilitado experimentar formas não-convencionais de diálogo, na vida e na escrita da História. A Ubirajara da Costa e Silva Neto pelas mais oportunas soluções de informática que invariavelmente se fizeram necessárias, tanto no decorrer da redação, quanto na reta final, além da destreza em lidar com o meu desespero. Muitíssimo obrigada. Aos amigos e amigas, pela jornada e pela companhia, ainda que via aplicativo de mensagens instantâneas, esse pretenso substituto da presença física que permite combater o isolamento quase claustral e ainda alguma troca de afeto.

Minha inefável gratidão aos mais chegados da família, meus pais, Carlos Alberto e Valdélia, simplesmente por estarem lá, sempre.

Por fim, à vida, por me permitir driblar mais esse desafio.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
Orientação teórica e metodológica	18
<i>Os Perdões</i>	26
Aspectos institucionais dos recolhimentos na historiografia brasileira: o estado da arte	29
A narrativa apresentada por capítulos	36
CAPÍTULO I - “<i>Donde naceo tanto mal? De hū passeo coriozo, & desnecessário, que Eva deo</i>”: notas sobre recolhimentos no mundo português.	39
Reclusão das mulheres em Portugal: alguns antecedentes	52
Os Recolhimentos do Reino e d’Além-mar	66
CAPÍTULO II - Padroado no ultramar: recolhimentos na Bahia sob o ordenamento diocesano.	93
Delineando o padroado régio ultramarino português.	95
Mulheres e instituições numa estrutura diocesana	115
D. Luiz Álvares de Figueiredo, um arcebispo reformista.	120
CAPÍTULO III - Origens do Recolhimento dos Perdões: na fronteira entre o espiritual e o secular	127
A fundação do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões	130
O exemplo do Convento de Santa Clara do Desterro	140
O Recolhimento do Santo Nome de Jesus	146
A chancela episcopal	151
A Fundação do Convento de Nossa Senhora das Mercês	159
Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus e Nossa Senhora da Soledade	161
A Casa de Oração do Vale de Lágrimas	166
A Fundação do Recolhimento do São Raimundo Nonato e Santa Maria Magdalena	171
Estatuto e Jurisdição do Recolhimento dos Perdões	179
CAPÍTULO IV- <i>De “bonum” et “bene”:</i> transformações no Recolhimento dos Perdões	188
Formação patrimonial dos Perdões	202
<i>Os Perdões</i> , um recolhimento religioso?	217
“... et quam venerandæ vestibus promissionis induis temporaliter, beata facias immortalitatem vestiri”:	225
uma ritualística para o hábito	
Normas e prescrições do cotidiano: o que dizem os estatutos	227
NOTAS FINAIS	237
Considerações	238
Horizontes de perdão na construção de uma narrativa histórica: celebração, silêncio, esquecimento.	240
DOCUMENTAÇÃO / FONTES E REFERÊNCIAS	255
Relação de Fontes	256
Referências	266

INTRODUÇÃO

Há mais de dois séculos existe o Recolhimento dos Perdões. [...] Feita a Independência do Brasil, o Imperador lhe reconheceu personalidade jurídica, conforme prova nos autos, e a autoridade eclesiástica aprovou os seus estatutos “NA PARTE RELIGIOSA”, como explicitamente está dito nos mesmos. Nessa PARTE religiosa ficou êle adstrito às normas religiosas, às Ordenações do Prelado. [...] Na República, o Recolhimento registrou seus Estatutos, na forma da lei Federal, n. 173, de 1893, como provado foi, e sempre sem discrepância, tanto o poder público, como a Mítra e a sociedade em geral respeitaram os seus direitos. Porque no começo deste século o Recolhimento houvesse perdido um pouco do intenso prestígio que gozara anteriormente nos séculos 18 e 19, e como, entretanto, continuasse a subsistir plenamente, as Recolhidas, por sua Regente e seu Conselho, de mãos dadas ao Poder Público e à Mítra, por seu Prelado, Arcebispo D. Jerônimo Tomé da Silva, de saudosa memória, instituíram um Educandário equiparado à Escola Normal que funciona em prédio anexo ao Recolhimento. [...] Não sabemos porque o Revmo. Prelado, [D. Augusto Álvaro da Silva] na luta em que se decidiu a entrar com as Irmandades, voltou-se também contra o tradicional Recolhimento e contra o benemérito Educandário que é pessoa jurídica distinta do Recolhimento¹.

¹ AYRES, Jayme Junqueira. *O Caso dos Perdões: Razões de contestação do Recurso Extraordinário Interposto pelo Exmo. E Revmo. Sr. Arcebispo da Bahia e Primaz do Brazil pelos recorridos Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões e Educandário do Sagrado Coração de Jesus*. Bahia: Tipografia Naval, 1941, p. 9-10 (grifos do autor).

A extensa epígrafe que ilustra esta introdução sintetiza a vida longeva do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões. Sugere, ainda, o quanto arriscada se torna a tarefa de construir uma história dessa instituição articulando-a às transformações de um tempo tão longo.

Pode-se dizer que esse esforço teve início há algum tempo, quando fiz do questionamento que finaliza o excerto em epígrafe parte constitutiva de um problema de investigação histórica, e analisei o tumultuado processo de reforma do Recolhimento dos Perdões (1936-1942). Na dissertação intitulada *O Episódio dos Perdões e a Restauração Católica na Bahia*, foi possível construir uma narrativa histórica dos fatos controversos que compuseram a superfície das notícias estampadas nas páginas da imprensa baiana²; todavia, restava esclarecer o que teria possibilitado a incursão de uma questão de substrato aparentemente de exclusivo alcance eclesiástico na justiça civil.

Revelou-se necessário, então, analisar, aprofundadamente, as bases sobre as quais o Recolhimento dos Perdões havia sido fundado, esquadrinhando sua trajetória histórica e, ao mesmo tempo, construindo uma narrativa sobre ela. Esse constitui o objetivo mais abrangente desta tese.

Contudo, a longevidade que se considera ao colocar a trajetória *dos Perdões* em perspectiva, tanto quanto a possibilidade de êxito da investigação que aqui se desenha, requerem que seja feita uma discussão introdutória que intente nos autorizar, teórica e metodologicamente, a construir uma história do Recolhimento dos Perdões considerando outras formas de fazer História – uma articulação entre narrativa, explicação histórica e construção de

² SENA, Patrícia Mota. *O Episódio dos Perdões e a Restauração Católica na Bahia*. Dissertação de Mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2005. No dia 7 de abril de 1936, terça-feira da Semana Santa, os jornais de Salvador deram notícias de escândalo ao processo de reforma do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões. Naquele dia, a Irmã Maria José de Senna, regente do recolhimento e diretora do Educandário do Sagrado Coração de Jesus, que funcionava em prédio anexo ao Recolhimento, teria sido agredida pelo então arcebispo D. Augusto Álvaro da Silva depois de resistir à transmissão de suas funções para uma religiosa da Congregação Diocesana de N. Sra. dos Humildes. Além de ter se recusado a ouvir a portaria de destituição, a regente instaurou um processo civil sob a alegação de esbulho de posse, obtendo um Interdito Proibitório que lhe resguardou a administração da influência de D. Augusto. No decurso de seis anos, os advogados de ambas as partes da contenda se posicionaram visando garantir o controle da instituição, tendo como argumento a defesa da jurisdição sobre ela: se pertencia à Igreja Católica ou ao Estado. O episódio constituiu-se numa oportunidade para que intelectuais e políticos baianos se manifestassem contra a presença austera de D. Augusto no cenário político não somente da Bahia, mas em âmbito nacional, como representante da Restauração Católica, movimento de reconstrução da aliança entre Igreja e Estado depois de findo o Pátria-nova. Governistas e oposicionistas ao governo Juracy Magalhães uniram-se em torno da regente *dos Perdões*, constituindo as vozes anticlericais que reverberaram na imprensa, que se empenhava em divulgar exaustivamente documentos que compunham partes do processo nas instâncias estadual e federal. Em 3 de setembro de 1940, o Superior Tribunal de Justiça da Bahia publicou uma sentença que resultou na excomunhão daqueles que votaram pela causa da regente dos Perdões. Como último expediente, o arcebispo D. Augusto recorreu ao Supremo Tribunal Federal, cuja definição a seu favor se deu a 30 de janeiro de 1942, sob a interferência do então presidente Getúlio Vargas, e foi seguida por comemorações solenes na cidade de Salvador, além de menções honrosas por todo o país. As atividades *nos Perdões* foram encerradas no ano seguinte.

sentido – e cujo propósito será, em última instância, buscar estabelecer uma via de reconciliação com o passado³.

Orientação teórica e metodológica

Seria incorrer num equívoco metodológico afirmar que se procederá, neste trabalho, a configuração do *Episódio dos Perdões*, acontecimento que teve lugar no século XX, buscando as causas que o originaram. Especialmente quando se considera a noção de causalidade positivista contra a qual Marc Bloch lançou a advertência de que “falsearíamos gravemente o problema das causas, em história, se o reduzíssemos, sempre e em toda parte, a um problema de motivos”⁴. Todavia, não se pode deixar de perceber esse acontecimento como sendo a linha de chegada de um longo, e por vezes conturbado, processo em que o Recolhimento dos Perdões esteve atrelado às oscilações ocorridas no relacionamento entre a Igreja Católica e o Estado, tão pouco negligenciar a sua importância como o marco de uma ruptura significativa na biografia da instituição e, consequentemente, de seu ocaso.

Se, por um lado, o *Episódio dos Perdões* suscita a demanda por esclarecer a questão que motivou o debate entre seus contemporâneos – e que provou-se também historiográfica – qual seja, a da jurisdição dos recolhimentos, em especial a do Recolhimento dos Perdões, por outro, evidencia uma crise de representação, tornando-se alegoria da paulatina erosão da crença que fundamentava a autoridade episcopal, antes intrinsecamente associada à dinâmica da vida política e ao ordenamento jurídico da sociedade⁵.

³ RICOEUR, Paul. *A Memória, A História, O Esquecimento*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2007 (p. 215). Em *A História Refigurada* (São Paulo: Contexto, 2014), Keith Jenkins atualiza o debate historiográfico tendo em consideração as principais questões que estão na ordem do dia para os historiadores, ou que ao menos deveriam estar, tais como as noções de passado, fonte documental, narrativa e verdade. O autor aproveita as ideias de Hayden White – e de outros autores autodeclarados pós-modernos – como provocações para se integrar à crítica ao Estruturalismo e defender uma historiografia capaz de conciliar epistemologia histórica, narrativa e construção de sentido. Lança, ainda, um convite aos historiadores da atualidade a refletirem teórica e metodologicamente sobre o ofício em diálogo com a Filosofia. Outro balanço teórico e metodológico acerca da epistemologia da História, atualizando o debate a partir da análise das mudanças que ocorreram em seus modos de escrita é feito por Roger Chartier em *A História ou a Leitura do Tempo* (Belo Horizonte: Autêntica, 2015). Ambos chegam mesmo a questionar a legitimidade de uma epistemologia da História – Jenkins faz isso ironizando a Modernidade – e partem em defesa do estatuto científico da disciplina, refundando-o de acordo com autores como Carlo Ginzburg, Paul Ricoeur, Michel de Certeau. (Cf. CHARTIER, 2015, p. 12-16; JENKINS, 2014, p. 99-101).

⁴ BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002 (p. 158).

⁵ Infere-se com base nas reflexões de Michel de Certeau a respeito da credibilidade. Se a convicção que funda uma representação falha, a autoridade que ela emana é minada. Michel de Certeau iniciou a construção de uma epistemologia/antropologia da crença a partir da análise que fez acerca do Maio de 1968 na França, onde identificou, especialmente no texto “As revoluções do crível”, a importância da autoridade em um enquadramento social, tanto por expressar um referencial comum de comunicação numa sociedade quanto por permitir a possibilidade de contestação e de inventividade dos sujeitos. “As revoluções do crível não são necessariamente reivindicadoras: frequentemente elas são mais discretas em sua forma [...] como movimentos profundos; produzem deslocamentos na adesão; reorganizam sub-repticiamente as autoridades aceitas; em uma constelação de

Caberá, portanto, investigar à radicalidade as principais questões que tornaram possível a emergência de um conflito da natureza do *Episódio dos Perdões*, seguindo de perto as orientações de Marc Bloch de que “as causas, em história como em outros domínios, não são postuladas. São buscadas”⁶. Provém, também desse autor, importante inspiração para o exercício regressivo de exploração do passado, porém indagando-o não de maneira linear, mas a partir de uma problemática direcionada, de modo a construir diferentes temporalidades, identificando rupturas e permanências⁷. Esse acontecimento será, portanto, o ponto de partida das investigações, de onde se originaram as questões feitas ao passado e para onde convergirá a narrativa⁸. Tomaremos de empréstimo o raciocínio de Michel de Certeau, ao propor – e responder – a indagação:

[...] o que é um acontecimento senão aquilo que é preciso supor para que a organização dos documentos seja possível? Ele é o meio pelo qual se passa da desordem à ordem. Ele não explica, permite uma inteligibilidade. É o postulado e o ponto de partida [...] da compreensão. [...] ele é o suporte hipotético de uma ordenação sobre o eixo do tempo⁹.

Essa noção de acontecimento somente é possível quando inscrita na crítica ao Estruturalismo e como resposta metodológica às inadequações da referida categoria linguística quando aplicada à pesquisa histórica. Michel de Certeau, em debate realizado em 1969, avaliou:

[...] os métodos “estruturalistas” prestam-nos o serviço de conferir um estatuto científico e um rigor ao que *veio a ser*, para nós, uma condição de possibilidade para o pensamento ou para o discurso; eles não resolvem o problema aberto por essa “condição de possibilidade”, por essa necessidade

referências, privilegiam algumas e eliminam outras”. Cf. CERTEAU, Michel de. As revoluções do ‘crível’. In: *A Cultura no Plural*. São Paulo: Papirus, 2012 (p. 35) e GIARD, Luce. Um caminho não traçado. In: CERTEAU, Michel de. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011 (p. 19).

⁶ BLOCH, *Op. Cit.*, 2002, p. 159. Paul Ricoeur lamenta que a obra de Marc Bloch tenha sido interrompida neste ponto, quando passaria a discutir o “temível problema” da relação de causalidade na História. Cf. RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. São Paulo: Papirus, 1994 (p. 146).

⁷ BLOCH, *Op. Cit.* 2002, p. 7, 10, 25, 65-68. Sobre a atualidade de Marc Bloch, ver. BARTHÉLEMY, Dominique. Marc Bloch. In: SALES, Véronique (Org). *Os Historiadores*. São Paulo: Editora UNESP, 2011. Essa atualização das práticas metodológicas de Bloch busca equacionar problematização e empiria, racionalidade histórica e positivismo, acontecimento e explicação histórica: “O próprio império das ‘problemáticas’ e dos ‘questionários’ prévios a qualquer investigação histórica é hoje tão grande, que às vezes é preciso abrir uma segunda frente de batalha: em vez de clamar sempre por menos ‘positivismo’, é importante também se prevenir contra o excesso de ‘problemática’ e pedir um pouco mais de atenção para o fato isolado, para o que não tem interesse aparente, que não sabemos bem como ligar a outros [...]” (p. 98). “Tal como ele [Bloch] o praticava, o comparatismo de proximidade continua de fato necessário, mesmo se torna-se cada vez mais delicado e problemático. É preciso, em matéria de estruturas como em matéria de acontecimentos, notar certos encadeamentos e restabelecer algumas coerências” (p. 116).

⁸ Sobre a inexistência de um passado objetal, dotado de sentido e alheio aos esforços dos historiadores para lhe impor uma configuração, cf. JENKINS, *Op. Cit.*, 2014, p. 20-22.

⁹ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 3.Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011 (p. 104).

de estabelecer o marco zero para inaugurar uma série e por essa articulação de qualquer discurso com um desfecho que o torne possível. As investigações “estruturalistas” explicitam esse problema ao exumarem das práticas científicas o que lhes permite funcionar e, portanto, ao “isolarem” aquilo graças ao qual, entre outros aspectos, a historiografia pode ser um discurso sobre um passado heterogêneo¹⁰.

Semelhante reflexão é feita por Paul Ricoeur ao afirmar que o Estruturalismo foi o contraponto mais adequado ao historicismo, à ‘história dos acontecimentos’, cuja ideia de compreensão é “encontrar a gênese, a forma anterior, as fontes, o sentido da evolução”. Para Ricoeur, é na valorização dos arranjos, da criação de inteligibilidades capazes de dar conta de uma compreensão sistêmica que reside a contribuição do Estruturalismo¹¹. Porém, esse autor também afirma que a influência estruturalista na historiografia, especialmente notada nos *Annales*, resultou no eclipse da narrativa¹².

Paul Ricoeur prossegue a crítica metodológica a partir da hermenêutica e questiona qual o sentido que o Estruturalismo dá ao tempo histórico: como uma compreensão estrutural pode interagir com outra de natureza interpretativa. Sua preocupação fundamental é encontrar um tempo profundo, capaz de entrecruzar diversas temporalidades: o tempo do sentido. Ressalte-se que a construção de um ‘sentido’ nada tem a ver com direção, com a busca de origens teleologicamente sugeridas ou com a fabricação de modelos interpretativos responsáveis por conferir um significado uniforme às práticas sociais. Ao invés disso, para ele, a dimensão histórica do sentido está além do par sincronia/diácronia, no qual o acontecimento constitui-se numa ameaça ao equilíbrio de uma estrutura¹³. Em verdade, Ricoeur incomoda-se com a subordinação da diácronia à sincronia e propõe uma inversão na qual o acontecimento assume o centro do esforço explicativo:

¹⁰ CERTEAU, Michel de. História e Estrutura. In: *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011 (p. 171). Trata-se da transcrição de respostas dadas por Certeau a questões propostas num debate realizado na França, em 1969.

¹¹ RICOEUR, Paul. Estrutura e hermenêutica. In: LIMA, Luiz Costa. *O Estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1970 (p. 30). Para Ricoeur, “a inteligibilidade se prende ao código de transformações que assegura as correspondências e as homologias entre arranjos pertencendo a níveis distintos da realidade social” (p. 37).

¹² Ricoeur, *Op. Cit.*, 1994, p.138. Em páginas subsequentes, Ricoeur lamenta que a rejeição do acontecimento pela historiografia dos *Annales* não tenha sido acompanhada de uma reflexão filosófica sobre a narrativa, mas tenha se restringido a combater uma História Política no âmbito metodológico (p. 147-148). Na mesma linha, Peter Burke nota que as propostas metodológicas da historiografia francesa se justificaram como contraponto a uma forma tradicional de narrativa histórica mal adaptada à história estrutural e, por isso, concorda com aqueles que afirmam que a escrita da história foi empobrecida pelo abandono da narrativa e buscam outras formas de escrita da história. Burke identifica uma retomada da narrativa em produções posteriores aos *Annales* e as analisa quanto aos seus diferentes graus em: BURKE, Peter. A História dos acontecimentos e o renascimento da narrativa. In: BURKE, Peter (Org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

¹³ RICOEUR, Paul. *Ibidem*, 1970, p. 31, 34, 37 e *passim*.

[...] nos casos em que a historicidade prevalece sobre a dimensão sincrônica, o método estrutural fornece apenas um esqueleto abstrato a ser retomado pela inteligência hermenêutica. Se a hermenêutica não opera sem um mínimo de compreensão das estruturas, no sentido inverso, também o estruturalismo não pode funcionar sem uma consideração da interpretação semântica¹⁴.

O exercício de explicação causal posto por Paul Ricoeur fundamenta-se na “retrodicção”, isto é, colocar o passado em perspectiva e, partindo do acontecimento, buscar, “às avessas do tempo”, as condições que tornaram possível a expressão desse mesmo acontecimento. Uma vez considerado um estado final, interroga-se sobre as causas do evento e das condições necessárias e suficientes de sua composição¹⁵. A esse respeito, Ricoeur antecipa o que uma crítica sob o ponto de vista historicista poderia argumentar e reflete:

Seguir uma história, com efeito, é compreender as ações, os pensamentos e os sentimentos sucessivos, enquanto apresentam uma direção particular [...]: entendamos por isso, que somos impulsionados para a frente pelo desenvolvimento, a partir do momento em que respondemos a esse impulso por expectativas concernentes ao remate e ao desenlace do processo inteiro [...]. Dizer que somos orientados numa certa direção, é reconhecer à “conclusão” uma função teleológica [...]. Mas em resposta ao modelo nomológico, deve-se acrescentar que uma “conclusão” narrativa não tem nada que possa ser deduzido ou preedito. Uma história que não comportasse nem surpresas, nem coincidências, nem encontros, nem reconhecimentos não reteria nossa atenção. É por isso que é preciso seguir a história até a sua conclusão, o que é algo inteiramente diferente de seguir um argumento cuja conclusão é obrigatória. Mais que previsível, uma conclusão deve ser aceitável. [...] A inteligência exercida aqui não é a que se vincula à legalidade de um processo, mas aquela que responde à coerência interna de uma história que conjuga contingência e aceitabilidade¹⁶.

Ainda refletindo sobre leis e explicação histórica, Ricoeur afirma que o historiador não busca eliminar as contingências, mas identificar a contribuição das mesmas para o movimento da narrativa histórica, compreendendo a complexidade dos encadeamentos que convergiram para a ocorrência de um dado acontecimento¹⁷.

¹⁴ SALES, Léa Silveira. Estruturalismo – história, definições, problemas. *Revista de Ciências Humanas*, n. 33, Florianópolis, EDUFSC, abr. 2003 (p.177). Este artigo apresenta um balanço sobre o Estruturalismo como categoria analítica nas Ciências Sociais, incluindo a crítica elaborada por Paul Ricoeur.

¹⁵ RICOEUR, Paul. *Op. Cit.*, 1994, p. 193-194. O tema é retomado adiante quando o autor argumenta que o próprio caráter conflitivo das relações humanas e a imprevisibilidade dos acontecimentos tornam impossível uma abordagem teleológica quando da construção narrativa (p. 156).

¹⁶ RICOEUR, Paul. *Op. Cit.*, 1994, p. 215-216. Ver também p. 198-199 e p. 204.

¹⁷ RICOEUR, Paul. *Op. Cit.*, 1994, p. 220.

A reflexão a respeito dos modos de explicação histórica é elaborada por Paul Ricoeur na retomada do conceito de “operação historiográfica”, de Michel de Certeau¹⁸, quando distingue três planos epistemológicos do saber histórico, quais sejam, o documental arquivístico, o comprehensivo explicativo e o da representação literária ou historiadora: todos eles constitutivos da interpretação historiográfica. Para esse autor, a interpretação em História assume uma acepção mais vasta, não restrita apenas à escrita, mas, numa dimensão filosófica, refere-se à intenção de verdade que perpassa o conjunto da investigação, à construção de sentido¹⁹. No que diz respeito à explicação/compreensão, Ricoeur, com o objetivo de demarcar o pertencimento da escrita da história à narrativa, associando-a antes ao seu caráter de representatividade do passado, defende a existência de dois referentes limitadores da explicação histórica²⁰: o fato de a História reportar-se à realidade humana sob o ponto de vista social e a importância que a mesma atribui à mudança, o que comporta uma conotação de durações e de temporalidade entendida pelo filósofo da seguinte maneira:

[...] o vocabulário do historiador, que constrói suas hierarquias de durações [...] ou que as dispersa, [...] não é o do fenomenólogo que se refere à experiência viva da duração [...]. Essas durações são construídas. Mesmo quando a história se esforça por embaralhar sua ordem de prioridade, é sempre em termos de durações múltiplas, e, eventualmente, contra a rigidez de arquiteturas de durações bem empilhadas demais, que o historiador modula o vivido temporal. [...] A manipulação dessa pluralidade de durações pelo historiador é comandada por uma correlação entre três fatores: a natureza específica da mudança considerada – econômica, institucional, política, cultural ou outra –, a escala na qual esta é apreendida, descrita e explicada e, finalmente, o ritmo temporal apropriado a essa escala²¹.

A identificação de diferentes percepções de tempo como especificidade da História no conjunto das Ciências Sociais foi firmada por Fernand Braudel em meados do século passado,

¹⁸ CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: *A Escrita da História*. 3.Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. A primeira edição, francesa, é de 1975.

¹⁹ Ricoeur defende uma relação dialética entre explicação e compreensão, constitutiva do complexo processo de interpretação. O autor se preocupa em desvelar uma intencionalidade historiadora intrínseca à interpretação, da qual deriva o caráter volitivo da compreensão, que busca o sentido da experiência temporal, articulado à explicação científica, lógica. No dizer de José Carlos Reis, Ricoeur parece procurar um historiador integral, que reúna saberes técnico-epistemológicos e uma reflexão sobre sua condição histórica, sobre o sentido da experiência vivida. REIS, José Carlos. História da “Consciência Histórica” Ocidental Contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011 (p. 263-264).

²⁰ Na seção “Explicação/compreensão”, que integra a discussão sobre a epistemologia da História, na obra *A Memória, A História, O Esquecimento*, Paul Ricoeur se dedica a analisar os diversos modos de explicação que a historiografia já elaborou, tais como a História das Mentalidades, o rigor e a diversificação metodológica de Michel de Certeau, Norbert Elias, as variações de escalas e a contribuição das noções de apropriação e representação com vistas a configurar o binômio compreensão/explicação como um único movimento. RICOEUR, Paul. *Op. Cit.*, 2007, Parte II – História/Epistemologia.

²¹ *Ibidem*, p. 194.

dando origem ao clássico edifício das temporalidades superpostas. Nele, esse historiador estabelece um tempo longo, de transformações lentas, das estruturas, mais próximo da relação do ser humano com a paisagem geográfica e com mudanças de mentalidade: uma longa duração, situada no patamar mais profundo, de permanência mais que secular, que atravessa imensos espaços de tempo sem se alterar e, quando isso acontece, recompõe-se. Num patamar intermediário, o tempo das conjunturas, em que se pode perceber a história social, dos agrupamentos, das oscilações e dos ciclos e, na superfície, o tempo breve, do acontecimento:

A história se situa em patamares diferentes, diria de bom grado três patamares, mas isto é modo de falar, muito simplista. São dez, cem patamares que seria preciso pôr em pauta, dez, cem durações diversas. Na superfície uma história factual se inscreve no tempo curto: é uma micro-história. À meia encosta, uma história conjuntural segue um ritmo mais largo e mais lento. Foi estudada até aqui sobretudo no plano da vida material, dos ciclos ou interciclos econômicos. [...] Para além desse "recitativo" da conjuntura, a história estrutural, ou de longa duração, coloca em jogo séculos inteiros; está no limite do móvel e do imóvel e, por seus valores fixos há muito tempo, faz figura de invariante em face de outras histórias, mais vivas a se escoar e a se consumar, e que, em suma, gravitam em torno dela²².

Ainda que tais durações aparentem uma escala estanque²³, o pensamento de Braudel não negava a interpenetração das mesmas na escrita da História, reflexões que mais tarde seriam feitas no âmbito da filosofia²⁴. Desnecessário sublinhar que uma de suas contribuições fundamentais para a escrita da História foi alertar para a pluralidade do tempo, para a problemática da duração, para a oposição entre o instante e o tempo lento como matriz específica do ofício do historiador²⁵. Todavia, isso foi feito com o objetivo de demarcar o pertencimento da História ao campo das Ciências Sociais, então vincado pela afirmação do Estruturalismo como categoria de análise do social: no consagrado artigo *História e Ciências Sociais - a longa duração*, publicado em 1958 em resposta à Antropologia Estrutural, de Claude

²² BRAUDEL, Fernand. História e Sociologia. In: *Escritos Sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1978 (p. 104-105). Este artigo foi originalmente publicado em 1958.

²³ Braudel chega a afirmar que alcançou a "decomposição da História em planos escalonados", e distinguiu, "no tempo da História" um tempo geográfico, um tempo social e um tempo individual. BRAUDEL, Fernand. O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo à Época de Filipe II - Prefácio. In: *Escritos Sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1978 (p. 15).

²⁴ "[...] as durações que distinguimos são solidárias umas com as outras: não é a duração que é propriamente criação de nosso espírito, mas as fragmentações dessa duração. Ora, esses fragmentos se reúnem ao termo de nosso trabalho. Longa duração, conjuntura, evento se encaixam sem dificuldade, porque todos se medem segundo uma mesma escala. Portanto, participar em espírito de um desses tempos, é participar de todos". BRAUDEL, F. *Op. Cit.*, 1978, p. 109. Paul Ricoeur diria que a sobreposição de durações foi uma das contribuições mais notáveis da historiografia francesa à epistemologia da História, na falta de uma discussão mais refinada, isto é, filosófica, das ideias de causa e lei. Cf. RICOEUR, Paul. *Op. Cit.*, 1994, p. 149.

²⁵ BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais - a longa duração. In: *Escritos Sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1978 (p. 43).

Lévi-Strauss²⁶, Braudel busca demonstrar que a História não se encerrava no estudo dos acontecimentos, mas que interessava-se primordialmente pela identificação das estruturas, e descreve o significado que esse conceito assume para os historiadores inscrevendo-o na longa duração²⁷.

Numa recente avaliação crítica acerca da continuidade e dos limites do projeto de Fernand Braudel está demonstrado que importa mais a assunção de uma atitude braudeliana, no que diz respeito a buscar uma percepção global da história, macro dimensionada, do que a identificação de temporalidades compartmentalizadas, em planos justapostos tanto em níveis de ação dos sujeitos, quanto acerca do decurso do tempo. Temporalidades e ações devem ser apreendidas em conjunto. Propugna-se, na atualidade, portanto, uma escrita engenhosa da História, que reflita a articulação entre as escalas, transcendendo-as de modo a abranger a esfera do social não somente em perspectiva local: “uma história integrada [...] mais que o que fez Braudel”²⁸.

Repensando a proposta de Braudel, Roger Chartier direciona alguns questionamentos a esse modelo, sendo dois deles mais diretamente relacionados às escolhas metodológicas feitas neste trabalho sobre o Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, e constata que: 1. Tais temporalidades não seriam tão irredutivelmente distintas entre si, tornando-se mais adequado pensar que os três tempos braudelianos remetem a uma mesma matriz temporal, articuladas sob as regras do relato/narrativa; 2. Deve-se ampliar a noção de acontecimento para além da curta duração²⁹.

²⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. Especialmente o capítulo I, intitulado “Introdução: História e Etnologia”. Sua primeira edição também data de 1958.

²⁷ “Para nós, historiadores, uma estrutura é sem dúvida, articulação, arquitetura, porém mais ainda, uma realidade que o tempo utiliza mal e veicula mui longamente”. BRAUDEL, F. *Ibidem*, 1978, p. 49.

²⁸ Essa recente avaliação acerca da herança braudeliana legada aos historiadores e às Ciências Sociais é feita em: POLONI-SIMARD, Jacques. Fernand Braudel. In: SALES, Véronique (Org). *Os Historiadores*. São Paulo: Editora UNESP, 2011 (p. 182-186). Importantes avaliações foram anteriormente realizadas por Michel Vovelle, em “A História e a longa duração”, e por Krzysztof Pomian, em “A História das estruturas”, na coletânea *A História Nova*, publicada no final da década de 1970. Os textos atentam, por exemplo, para a crítica de que Braudel não articula a terceira parte de O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo à Época de Felipe II, dedicada ao acontecimento, com as duas partes anteriores, destinadas às análises estruturais e conjunturais. Também propugnam a necessidade de redescobrir o acontecimento ou de estabelecer uma nova dialética do tempo curto e do tempo longo. Cf. LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. 4.Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

²⁹ Roger Chartier problematiza a definição de acontecimento e encontra noção mais representativa em Foucault, para quem o acontecimento deixa de ser constituído por ações e acidentes pontuais no decorrer da História e assume papel significativo na análise histórica, designando rupturas e marcos de descontinuidade fundamentais: “É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na História não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso das lutas. Elas não se manifestam como formas sucessivas de uma intenção primordial; como também não tem o aspecto de um resultado. Elas aparecem sempre na álea singular do acontecimento” (FOUCAULT, 1971 *apud* CHARTIER, 2015, *Op. Cit.*, p. 67). Afastando-se dessa acepção, porém, sem negá-la, Michel de Certeau afirma

Autodeclarado herdeiro da tradição historiográfica dos *Annales* e fortemente influenciado pelas reflexões teóricas de Michel de Certeau, Chartier situa-se no aprofundamento da crítica estruturalista contemporânea e defende que a diversificação das práticas de pesquisa, dos objetos e dos temas da História deve ser feita em aproximação com a Filosofia³⁰. Em sua avaliação, as mais férteis respostas partem também de Paul Ricoeur, para quem as temporalidades em História são construídas na narrativa e o tempo longo deriva do “acontecimento-armado-na-intriga”³¹.

Intriga, para Ricoeur, resolve o problema da cronologização da narrativa, da proeminência do tempo linear na escrita da História e valoriza o episódico, significando-o de maneira sistêmica com vistas a dar sentido a um todo final, a um desfecho, explicando-o³². Ela institui, assim, a diferença entre o tempo na narrativa e o tempo cronológico, na medida em que, como um trabalho de síntese, cria uma significação inteligível em uma unidade temporal integrada e complexa³³. Na defesa do caráter intrinsecamente narrativo da História, Ricoeur preserva a logicidade, a inteligibilidade da história-problema³⁴, e a concilia com a temporalidade:

[...] existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental [...]. Ou, em outras palavras: que o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal³⁵.

que um acontecimento, para ser considerado como tal, deve produzir modificações epistemológicas na historiografia, mudanças na forma de compreender o passado, atribuição que concerne ao historiador, uma vez que “somente o uso que se faz do acontecimento é que permite qualificá-lo como acontecimento” (CERTEAU, *Op. Cit.*, 2011, p. 178). Seu distanciamento de Foucault nesta e em outras questões está explicitado, principalmente, no texto “O sol negro da linguagem: Michel Foucault”. Cf. CERTEAU, *Op. Cit.*, 2011, p.131-149.

³⁰ “[...] a distância aparentemente intransponível entre, por um lado, a reflexão filosófica sobre a história, em que os historiadores não reconhecem nada, ou quase nada, das suas práticas e dos seus problemas, e, por outro lado, os debates atualmente desenvolvidos, no próprio seio da história, sobre a definição, as condições, as formas da inteligibilidade histórica, e onde se encontram formuladas, sem qualquer espécie de referência à filosofia, numerosas questões que são, todavia, inteiramente filosóficas”. CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difel, 1988, p. 69. A discussão é feita especialmente no capítulo II: O passado composto – relações entre Filosofia e História.

³¹ CHARTIER, 2015, *Op. Cit.*, p. 66. Ver também: RICOEUR, *Op. Cit.*, 1994, p. 295-296.

³² REIS, José Carlos. *História e Teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. 3.Ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006, p. 135-136.

³³ RICOEUR, P. *Op. Cit.*, 1994, p. 103;105-106.

³⁴ “[...] é preciso afirmar que a iniciativa, em história, não pertence ao documento, mas à questão colocada pelo historiador. Esta tem prioridade lógica na investigação histórica”. RICOEUR, *Op. Cit.*, 1994, p. 143. Em páginas subsequentes, Ricoeur prossegue valorizando a noção de explicação como o estabelecimento de interação entre os fenômenos.

³⁵ RICOEUR, *Op. Cit.*, 1994, p. 85.

Na construção do texto, isto é, na tessitura da intriga, se estabelece o acontecimento como o ponto de encontro de fatores díspares no interior de uma história narrada como um todo, na qual estão combinadas dimensões temporais variadas, causas, circunstâncias, objetivos, de modo que “o trabalho de pensamento inerente ao ato de *configuração* narrativa se encerra numa *refiguração* da experiência temporal”³⁶. Mesmo considerando que a explicação se refere sempre a eventos particulares, a análise causal é válida para mudanças de curto e de longo prazo, contanto que o historiador priorize a particularidade da mudança que ele visa considerar³⁷.

Portanto, se se pode encontrar nesta tese uma referência de tempo longo, isto é, a base sobre a qual se tece a intriga, ela está ordenada ora em torno da harmonia, ora em torno contradição potencial existente entre Igreja e Estado, entre o clerical e o secular, entre o religioso e o laico, por onde transitou a existência longeva do Recolhimento dos Perdões.

Os marcos serão orientados por Jean Delumeau, que identificou no Pós-Trento a referência de cristianização sobre a qual se fundou o discurso de deschristianização e laicização progressiva da sociedade no decorrer dos séculos XVIII ao XX, mas que não se daria sem rupturas, continuidade e negociação: “identificar esta continuidade e estas renovações periódicas equivale a afastar-se de um sistema linear demasiado simples que faz começar no século XVIII uma decadência uniformemente acelerada das confissões cristãs”³⁸.

Segue, pois, uma tentativa de explicação histórica assentada sobre essa “coordenada preciosa, útil e complexa” que somente os historiadores conseguem manejar, ou ao menos tentam: o tempo³⁹.

Os Perdões

“Hum conventinho das beatas de N. S.^r dos Perdoens”. Assim foi descrito o Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões pelo inspetor de obras públicas Manoel de Oliveira Mendes no ano de 1757, quando, num relato sobre as freguesias da Bahia, mencionou a do Santo Antônio Além do Carmo, detalhando as igrejas, conventos e fogos que havia ali⁴⁰.

³⁶ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo III. São Paulo: Papirus, 1997, p. 7 (grifos do autor).

³⁷ RICOEUR, *Op. Cit.*, 1994, p. 184.

³⁸ DELUMEAU, Jean. O prescrito e o vivido. In: *O Cristianismo Vai Morrer?* Lisboa: Bertrand, 1978, p. 182-184.

³⁹ BRAUDEL, Fernand. Posições da História em 1950. In: *Escritos Sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1978 (p. 34-35).

⁴⁰ *Relação Topographica da Cid.^e do Salvador B.^a de Todos os S.^{tos} e seu Tr^o q fez o Medidor das obras da cidade Manoel de Olivr.^a Mendes*. Cartas do Senado da Baía a S. Magestade. APEB - Cartas do Senado a Sua Majestade, 1742-1822. Nela, o medidor de obras da Câmara descreve os limites da cidade de Salvador e relaciona a existência das freguesias de Santo Antônio Além do Carmo, N. Sra. da Vitória, S. Pedro Velho, Curato da Sé Catedral, N.

Referia-se, certamente, à acanhada edificação, já que, àquela altura, aproximadamente vinte anos depois de ter recebido os primeiros estatutos do então arcebispo D. Luiz Álvares de Figueiredo (1725-1735), o Recolhimento dos Perdões contava com cerca de trinta e quatro recolhidas, pouco mais ou menos⁴¹. Eram mulheres que buscavam fugir de casamentos indesejáveis, amparar-se contra a viuvez, refugiar-se da pobreza e dos desvios que dela pudessem decorrer, regenerar-se dos pecados já cometidos ou, ainda, ingressar na reclusão como estratégia para o destino patrimonial de suas famílias. Todas, porém, unidas no desejo de devotarem suas vidas a Deus e no anseio de, um dia, tornarem-se religiosas profissas. Mantiveram-se neste intento até começos do século XX, tendo por três vezes solicitado à Coroa portuguesa a conversão em casa conventual, sem, no entanto, lograrem êxito⁴².

Depois de ter enfrentado grave crise financeira nas primeiras décadas do século XIX e de receber novos estatutos do então Arcebispo D. Romualdo Antônio de Seixas (1827-1860) no ano de 1845, o Recolhimento dos Perdões, assim como as irmandades e demais associações religiosas, precisou ser enquadrado na Lei de 10 de Setembro de 1893, formalizando a sua existência perante a justiça secular depois de findo o Padroado⁴³. Àquela época, o Arcebispo da Bahia, D. Jerônimo Thomé, dava início à ampliação do conjunto arquitetônico dos Perdões com a construção do Educandário do Sagrado Coração de Jesus, destinado à formação de mulheres para o exercício do magistério, cuja inauguração se deu em 1903⁴⁴.

Até o início do século XX, o Recolhimento dos Perdões esteve ao mesmo tempo atrelado aos poderes episcopal e cível, caracterizando-se, *grosso-modo*, como um caso *mixti-fori*⁴⁵. Para

Sra. da Conceição da Praia, N. Sra. Santanna do Sacramento, N. Sra. do Rozario, N. Sra do Pilar, Santo Amaro do Ipitanga, S. Bartholomeu de Pirajá, S. Thomé de Paripe, S. Miguel de Cotelippe, N. Sra da Piedade de Mathuim e N. Sra. da Encarnação de Passé. Em sua descrição, indica a quantidade de habitantes e os limites geográficos de cada uma delas.

⁴¹ Alguns anos antes, em 1744, a primeira petição enviada ao Conselho Ultramarino solicitando a transformação do recolhimento em convento menciona a existência de 34 recolhidas. AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 80, Doc. 6665. *Requerimento da regente e recolhidas do Recolhimento do Senhor dos Perdões e Senhora da Piedade extra-muros da cidade da Bahia ao Rei [D. João VI] solicitando licença para poderem impetrar Breve de Sua Santidade e passarem a profissas do véu preto*. O número de vinte cinco mulheres inicialmente arbitrado pelo arcebispo já teria sido alterado em virtude de algum aumento no rendimento do patrimônio, conforme previam os estatutos. Uma reforma significativa na edificação só viria a ocorrer no final do século XVIII.

⁴² As solicitações datam de 1744, 1799 e 1820. Cf. AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 80, Doc. 6665 e AHU – CU, Bahia – Castro e Almeida Cx. 100, Doc. 19.632. SILVA, Ignácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia*. Vol. V. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1937, p. 231.

⁴³ Lei nº 173, de 10 de setembro de 1893. *Regula a organização das associações que se fundarem para fins religiosos, morais, científicos, artísticos, políticos ou de simples recreio, nos termos do art. 72, § 3º, da Constituição*. Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador/Laboratório Eugênio Veiga – Registro Civil do Recolhimento dos Perdões: *Certidão Passada a Pedido do Snr. Nestor Melo na forma abaixo declarada*. O documento certifica o registro civil do Recolhimento, realizado em 22 de maio de 1899.

⁴⁴ *Regimento Interno do Educandário do sagrado Coração de Jesus Annexo ao Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões*.

⁴⁵ Casos em que os prelados e os oficiais da Justiça Eclesiástica podiam atuar contra leigos, não prevalecendo a Justiça Secular, e aqueles nos quais não houvesse jurisdição prevista. Mesmo os casos incorrentes em *mixti-fori*

atualizar sua dupla jurisdição ante as transformações do século, o arcebispo D. Augusto Álvaro da Silva (1925-1968) viu-se envolvido num processo judicial entre os anos de 1936 e 1942, como consequência da intervenção que fez no Recolhimento. O prelado tinha como propósito estabelecer a regulamentação canônica em conformidade com as determinações advindas do Código de Direito Canônico, promulgado em 1917 pela Santa Sé, e refazer os laços daquela instituição com os poderes seculares, tal como vinha sendo repactuado ao longo do tempo, ainda que com algum conflito.

Da contenda nos tribunais baianos e no Supremo Tribunal Federal, instância à qual recorrera o arcebispo, resultou a excessiva exposição da Igreja Católica, personificada em seu representante máximo na Bahia, o desgaste da figura do prelado, o encerramento das atividades do Educandário do Sagrado Coração de Jesus em 1943 e um estigma jamais superado pelo Recolhimento dos Perdões. Tal mácula se fez sentir no esquecimento ao qual a instituição esteve deliberadamente sujeita nos anos seguintes, sendo também evidenciada nos destinos que lhe foram dados pela Arquidiocese de Salvador e pelos poderes públicos após o encerramento daquilo que a imprensa cognominou de “Episódio dos Perdões”.

Desde então, a história desse recolhimento tornou-se desconhecida da maior parte da população soteropolitana, exceto pelas reminiscências do episódio que permaneceram nas conversas e nas redes de sociabilidade mais restritas, compondo as narrativas a respeito do que restou do conjunto formado por capela e claustro. Esta marca indelével, aliada à secularização das práticas sociais ao longo do tempo⁴⁶, contribuiu enormemente tanto para arrefecer as atividades religiosas na Igreja dos Perdões quanto, principalmente, para obstruir o conhecimento aprofundado a respeito de sua história e inserção social desde o seu surgimento nos tempos coloniais: o que transcende a disputa ocorrida no século XX entre a autoridade diocesana e a comunidade das recolhidas e passa a abranger um conjunto de normas e instituições próprias do projeto colonizador português, cujo contexto marcado pela intersecção entre a Igreja Católica e a Coroa lhe deu origem.

As linhas gerais deste breve histórico tiveram como substrato aspectos institucionais que marcaram a trajetória do Recolhimento dos Perdões e sugerem, à primeira vista, tratar-se

eram regulamentados por ambas as legislações, civil e eclesiástica. Cf. ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Código Philippino ou Ordenações e leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d'El Rey D. Philippe I.* 14.Ed, Rio de Janeiro: Tipografia do Instituto Filomático, 1870, Livro II, Título IX – *Dos casos mixti-fori*; Livro I, Título 62 – *Dos provedores das Comarcas*, além dos *Aditamentos à Legislação Portuguesa*, Lei XIII – *Da execução do Concílio Tridentino, e em que casos se dará ajuda de braço secular*.

⁴⁶ Referência incontornável de análise sobre o deslocamento da religião como eixo agregador das práticas sociais para uma razão de Estado, laicizante, é: Michel de Certeau “A formalidade das práticas” In: *A Escrita da História*. 3.Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

de uma instituição com algumas especificidades. Cabe, pois, indagar, por que *os Perdões* nunca obtiveram a permissão régia para se tornar convento e, ainda, se haveria diferenças substanciais entre conventos e recolhimentos que justificassem a mudança segundo a avaliação da Coroa Portuguesa.

Há que se notar que *os Perdões* permaneceram durante os quase três séculos de sua existência como o único recolhimento de cariz religioso na cidade de Salvador, apesar de ter sido fundado na mesma conjuntura que abrigou o surgimento dos conventos de Nossa Senhora da Lapa (1733), Nossa Senhora das Mercês (1734) e do Recolhimento de Nossa Senhora da Soledade, cujo processo de conversão em convento se arrastou até a década de 1750, mesma época em que fora negado *aos Perdões* o primeiro pedido de transformação em casa de religiosas professas. Naquele período, haviam sido criados, ainda, o Recolhimento do Santo Nome de Jesus (1716), administrado pela Irmandade da Misericórdia, e o Recolhimento de São Raimundo Nonato e Santa Maria Magdalena, em 1760, depois de um tumultuado processo de execução testamentária.

Uma investigação criteriosa deve, desta maneira, buscar esclarecer em que medida o Recolhimento dos Perdões encerrou, de fato, alguma peculiaridade em sua trajetória e se havia elementos próprios ao enquadramento da Colonização Portuguesa – período em que fora estabelecido – que possibilitaram a existência longeva de uma instituição, cujo desenvolvimento se deu na fronteira entre o religioso e o secular. Uma vez denegadas as solicitações para a mudança de estatuto, cumpre investigar por quais condições jurídicas *os Perdões* transitaram desde sua origem, marcada pelo padroado régio, e, ainda, desvelar o que representavam os recolhimentos naquele contexto.

Aspectos institucionais dos recolhimentos na historiografia brasileira: o estado da arte

No exercício de definir os recolhimentos, empreendido pela historiografia produzida a respeito da clausura das mulheres no Brasil, prepondera a conjuntura do Brasil Colonial: período em que foram fundadas as primeiras instituições. Interessa-nos, pois, apontar, na escassa produção historiográfica destinada ao estudo das instituições de reclusão para mulheres, algumas imprecisões na caracterização dos recolhimentos e insuficiências quanto da eventual consideração de aspectos relativos à jurisdição dos mesmos, que não fazem mais do que estimular um estudo acurado.

Os estudos mencionados a seguir não privilegiaram a investigação dos aspectos jurídicos ou institucionais dos recolhimentos, embora sejam convergentes quanto à eleição dos conventos como referencial comparativo, tanto na dimensão espiritual quanto na configuração das funções seculares. As analogias tem sido feitas a partir da análise das práticas religiosas desenvolvidas no cotidiano das instituições, tratando superficialmente dos aspectos relativos às fronteiras de jurisdição da Igreja Católica e do Estado sob o Padroado, condição raramente notada.

A ênfase recai sobre as origens dos conventos no século XVII na esteira da expansão dos domínios da Coroa Portuguesa na América e da respectiva consolidação do povoamento no território. No conjunto desse projeto, a bibliografia concorda que figurava um ideal de mulher no qual ela estaria incluída como veículo de transmissão e perpetuação de normas e valores à sua descendência a partir do lar, sendo-lhe reservados os papéis de mãe e esposa. Na esfera do Catolicismo, as mulheres seriam depositárias da tradição religiosa e da moralidade normativa no ultramar, e por isso, deveriam conduzir suas vidas em consonância com a ação moralizadora da Igreja, que emergiu no contexto das disposições do Concílio de Trento (1545-1563).

De maneira geral, das determinações tridentinas emanaram estratégias para o enfrentamento da disseminação de práticas religiosas e sexualidades pouco ortodoxas, em paralelo à valorização do matrimônio e da organização familiar monogâmica, assim como foi dada atenção à pobreza como condição de vulnerabilidade feminina. Tais aspectos ressoaram na escrita de tratados pedagógicos-morais destinados a conformar comportamentos e orientar as condutas das mulheres. Daí teria advindo a necessidade da criação de instituições voltadas ao acolhimento e à educação de mulheres nas mais diversas condições sociais, como os recolhimentos e, em alguma medida, também os conventos, muito embora “da taça de nobres ensinamentos tridentinos nem todas as mulheres [tivessem bebido] da mesma maneira ou com a mesma sede”, como afirma Mary Del Priore⁴⁷. Eis o inequívoco fio condutor das análises construídas pelos principais expoentes dessa bibliografia.

Em *Honoradas e Devotas: mulheres da Colônia*, Leila Mezan Algranti estuda os recolhimentos de Santa Teresa e da Luz em São Paulo, Macaúbas em Minas Gerais e os conventos da Ajuda e Santa Teresa no Rio de Janeiro, ressaltando não ter como objetivo “fazer uma história das instituições de reclusão, mas compreender o significado desses estabelecimentos enquanto expressão dos anseios da sociedade e o que eles representavam para essas mulheres”. A apreensão desse significado está relacionada a “captar imagens e

⁴⁷ DEL PRIORE, Mary. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2. Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009 (p. 95).

representações sobre as mulheres e o cotidiano no interior dos recolhimentos e conventos”, ainda que, para tanto, tenha sido necessário conhecer sua estrutura e funcionamento⁴⁸.

A autora menciona que, em função do padroado, a fundação de casas de religiosas professas no Brasil estava sujeita à aprovação dos monarcas portugueses em virtude de uma faculdade concedida pelo papa. Nota, ainda, que os monarcas, além de padroeiros, tinham “jurisdição eclesiástica no ultramar” como mestres da Ordem de Cristo e que por vezes extrapolaram na reorganização das dioceses fundamentados nesse direito⁴⁹. São informações aventadas, porém, sem esquadrinhar situações específicas que culminariam na fundação de conventos e recolhimentos sob o padroado, sem esclarecer o sentido da jurisdição eclesiástica da Coroa ou, ainda, relacioná-los à análise das práticas religiosas vivenciadas nas instituições de reclusão para mulheres, quer seja ao identificar similitudes, quer seja para ressaltar as distinções entre elas.

A caracterização dos recolhimentos direciona-se à sua equivalência em relação aos conventos⁵⁰. Nesse sentido, os recolhimentos teriam surgido como casas assistenciais de reclusão para suprir a falta de casas de religiosas professas e como “resposta dos colonos aos impedimentos e dificuldades colocados pela Metrópole”. No século XVII e, especialmente, no XVIII, instituições com esse perfil foram fundadas em várias regiões da colônia; para Algranti, elas seriam “primordialmente leigas, sustentadas por particulares, sem vínculos com o ordinário, destinadas a mulheres pobres e órfãs, mas que poderiam acolher também pensionistas”⁵¹.

Livros de Devocão, Atos de Censura, também de autoria de Leila Algranti, fornece algumas pistas que mais se aproximam daquilo que nos interessa investigar, porém, sem que elas se constituam no eixo central das análises, voltadas, nesse trabalho, às práticas de leitura⁵². A autora defende que, diante do impedimento régio à fundação de conventos, os colonos teriam criado recolhimentos de caráter religioso, esperandovê-los transformados em casas professas com o passar dos anos, algo que lhe pareceu menos difícil de se conseguir em Portugal e em outras partes do Império. Uma vez não obtida a autorização régia para conversão em convento, os recolhimentos de vocação religiosa na América Portuguesa teriam dado

⁴⁸ Cf. ALGRANTI, Leila M. *Honradas e Devotas: mulheres da Colônia – Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil (1750-1822)*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1999, p.4.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁰ A semelhança entre conventos e recolhimentos é configurada a partir das práticas religiosas adotadas e está especialmente demonstrada por Leila Algranti no Capítulo 5 - *A Regra: disciplina e controle das reclusas* (*Idem*, p. 191-210).

⁵¹ *Ibidem*, p. 69.

⁵² ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de Devocão, Atos de Censura*. São Paulo: Fapesp / HUCitec, 2004.

continuidade às suas atividades, pois a Coroa não criava impedimentos à fundação e manutenção de instituições deste tipo, desde que seus instituidores demonstrassem a capacidade de sustentação financeira das recolhidas e da fábrica das capelas⁵³.

Na avaliação da autora, essa seria a razão pela qual, na prática, as distinções entre conventos e recolhimentos em terras brasílicas fossem fluidas e se refletissem, por exemplo, nas semelhanças quanto à arquitetura das edificações e quanto às práticas cotidianas, tais como o uso de refeitório comum, a definição dos exercícios espirituais e orações, a divisão do tempo e a definição dos cargos a serem desempenhados pelas mulheres da comunidade, assim como outros cargos administrativos: prescrições provenientes dos estatutos. O argumento explica, também, o fato de terem sido mais numerosos os recolhimentos de cariz religioso no Brasil setecentista, diferentemente do que ocorria em Portugal, onde os recolhimentos leigos seriam predominantes, fortemente ligados a uma tradição assistencial europeia herdada do Medievo e de raízes religiosas, porém mais próximos de hospitais e albergarias. Por isso, conclui Leila Algranti, os recolhimentos teriam existência mais duradoura em Portugal, onde o Estado teria lhes atribuído outras funções assistenciais ao longo do tempo, principalmente durante o século XX⁵⁴.

Para além das obras referidas, cabe mencionar o estudo sobre as instituições de reclusão para mulheres fundadas em Olinda e Recife, de autoria de Suely Almeida, intitulado *O Sexo Devoto: normalização e resistência feminina no Império Português - XVI-XVIII*, cujo esforço em caracterizar os recolhimentos existentes na Pernambuco Colonial, distinguindo-os dos conventos, resultou em conclusões que esta tese pretende matizar⁵⁵.

⁵³ *Idem*, p. 11-13. Emprega-se o termo “fábrica” como sinônimo de arte, empresa, artifício, labor. A expressão “fábrica da sacristia” refere-se à renda suficiente destinada aos gastos com paramentos de culto e celebrações divinas, visto que a sacristia é o lugar da administração do patrimônio e das rendas de uma igreja. “Fábrica das igrejas/capelas” refere-se às rendas concernentes a reparos e manutenção do templo, estendendo-se a todos os gastos com as celebrações religiosas, aquisição e conservação dos insumos necessários ao funcionamento ordinário do templo. Os sentidos coetâneos atribuídos às expressões “fábrica da sacristia” e “fábrica das igrejas” ou, ainda, ao uso específico do termo “fábrica” podem ser encontrados em: BLUTEAU, D. Raphael. *Vocabulário Português e Latino, autorizado com exemplos dos melhores escritores Portugueses, e latinos e offerecido a El Rey de Portugal D. João V.* Vol. IV. Coimbra: Collegio das Artes e Ciências de Jesu, 1712-1721, p.3.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 14-32.

⁵⁵ Cf. ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *O sexo devoto: normalização e resistência feminina no Império Português - XVI-XVIII*. Tese de Doutorado. Recife: UFPE, 2003. Trata-se de afirmações generalizantes que explicam os recolhimentos como “instituições que se constituíram numa possibilidade para mulheres brancas, que apareciam em situação de perigo e não como um espaço destinado à devoção pura e simples. [...] aparecem associados às mudanças introduzidas lentamente na sociedade setecentista. Seu papel é de auxiliar no processo de passagem para novos tempos.” (p. 17); “O convento como instituição tinha, como objetivo principal, o desenvolvimento de uma vida de fé, contemplação do divino, dedicação mística a Cristo, enfim um afastar-se do mundo numa situação para vocacionados, como advogava o Concílio de Trento. Já o recolhimento apresenta-se como uma instituição para a educação, com o objetivo de fazer a inserção da mulher no século e não afastá-la”. (p. 21); Nos recolhimentos, as mulheres de vocação não seguiam o modelo de “uma religiosa totalmente perfilada pelo modelo tridentino” (p. 22). Os recolhimentos “não podem ser consideradas casa(s) reconhecidas

A autora caminha na direção oposta e afirma que havia profundas diferenças entre os conventos e os recolhimentos no que dizia respeito à estruturação da vida em comunidade e aos seus objetivos seculares:

Embora conventos e recolhimentos, em determinados momentos de sua trajetória, realizem uma aproximação, eles não podem ser confundidos e equiparados, pois desempenham diferentes funções dentro da sociedade. O convento é uma casa reconhecida canonicamente e tem como objetivo proporcionar um espaço adequado para o florescimento das vocações religiosas; já os recolhimentos priorizam como objetivos a vida secular, preocupando-se em afastar as mulheres de uma vida contemplativa, estimulando os papéis de esposa e mães, embora, em seu espaço interior, convivam mulheres que se sentem vocacionadas e que se dedicaram à religião. Essas mulheres convocadas pela fé em Deus são as mestras, que se equiparam intelectualmente para realizar a tarefa de preparar a boa esposa, a mãe adequada⁵⁶.

Em seu estudo, Suely Almeida identificou uma característica, que acredita ser específica do Recolhimento de Nossa Senhora da Glória, expressa no Estatuto conferido por Dom José do Azeredo Coutinho em 1798, que lhe permite afirmar que os “objetivos e as vivências internas dos recolhimentos [...] encaminham-se para um outro perfil durante o século XVIII que não é análogo ao do convento. O estatuto é claro quando aponta para o objetivo de uma educação leiga para a formação de boas esposas”⁵⁷. Em seu entendimento, havia dois tipos de recolhimentos claramente delimitados quanto à função social:

[...] a documentação que irá sendo apresentada nesta análise demonstra que havia profundas diferenças entre as casas. Os recolhimentos para órfãs, estruturados pela caridade, quer fosse a imperial quer a local, promovida pelas famílias abastadas, estavam voltados para encontrar um lugar para as mulheres na sociedade de então, fossem como senhoras casadas, formadoras de uma camada de famílias médias, fossem como serviços dos mesmos recolhimentos ou em casa de famílias nobres. Enquanto os de caráter religiosos, muitos fundados pelo desejo de mulheres piedosas, quer no reino ou nas conquistas, apresentavam-se como casas que possuíam como objetivo principal o da educação das mulheres. Essa educação voltava-se quer para o casamento, quer para uma vida religiosa, e as que fizeram essa opção viveram um cotidiano de freiras sem fazer os votos perpétuos⁵⁸.

São conclusões bastante peremptórias que somente uma análise acurada da documentação produzida por ocasião dos processos de fundação de recolhimentos e conventos,

canonicamente” (p. 124). Merecedora de outros contornos é, ainda, a afirmação de que os conventos femininos estavam sujeitos às Ordenações quanto à proibição de possuírem bens de raiz (p. 194-195; 221-222).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 127.

⁵⁷ *Ibidem*, p.126.

⁵⁸ *Ibidem*, p.125.

em localidades diversas do território colonial, poderia sustentar. O que se torna ainda mais difícil quando confrontamos definições dessa natureza com as injunções contextuais, nas quais o padroado refletia a mescla entre o laico e o religioso, vivenciada tanto na sociedade colonial como na Corte, condição que, por vezes, resultou na reclusão de mulheres de variegada situação social numa mesma instituição, além de se refletir nos mais diversos aspectos da dinâmica interna das mesmas⁵⁹.

No que diz respeito à abrangência das investigações, os estudos considerados mais representativos denunciam também a necessidade de contribuições historiográficas que visem preencher uma lacuna na historiografia sobre a Bahia, na qual há que se notar a ausência de estudos contingentes a respeito dos recolhimentos no contexto da América Portuguesa e os desdobramentos de suas trajetórias nos séculos posteriores.

Dessa maneira, trabalhos sobre os recolhimentos em quaisquer períodos da história da Bahia escasseiam ainda mais, especialmente quando se trata de elencar estudos que tenham privilegiado a temática como objeto de estudo primordial. Exceção seja feita ao artigo de Maria José de Andrade, bastante representativo, uma vez que coloca os recolhimentos em perspectiva considerando uma trajetória de dois séculos, elegendo, para tanto, alguns aspectos que conferem valiosos indícios para aquilo que esta tese se propõe a problematizar⁶⁰.

Antes de analisar a trajetória dos recolhimentos de administração eclesiástica na Bahia dos séculos XVIII e XIX, a autora explicita que o seu texto visa “compreender a função social dos recolhimentos enquanto abrigo de mulheres, que embora tivessem administração católica, fossem seculares em alguns dos seus objetivos”. Apesar de a centralidade das suas reflexões não residir na definição da natureza jurídica dos recolhimentos, a autora dá pistas do modo como enfrentará, adiante, questões relacionadas às relações entre essas casas de reclusão e o mundo circundante, entendendo-as como instituições “mais abertas a pessoas de diferentes camadas da sociedade”, que “cumpriam objetivos sociais específicos, conforme seus estatutos e, apesar de fundados por leigos, em sua maioria, estavam submetidos direta ou indiretamente ao Arcebispo da Bahia”⁶¹.

⁵⁹ Para uma discussão a respeito dos elementos religiosos que compunham o ordenamento social e político da sociedade portuguesa da Época Moderna Cf. CARDIM, P. Religião e Ordem Social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. *Revista de História das Ideias*, Vol. 22, 2001.

⁶⁰ Cf. ANDRADE, Maria José de Souza. Os recolhimentos baianos – seu papel social nos séculos XVIII e XIX. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, nº40, 1992.

⁶¹Idem, p. 225.

Para o século XIX, a autora enseja uma abordagem sobre a mudança da postura do episcopado frente ao Estado no período pós-Independência do Brasil com a ratificação do Padroado pela Constituição de 1824:

Durante todo o século XIX o Estado manteve o direito de Padroado sobre a Igreja, o que resultou em relação às vezes conflituosa entre as duas instituições. Os problemas foram agravados ainda neste século quando membros da Igreja tentaram seguir orientações específicas da Santa Sé. Acreditamos que esta estreita dependência entre Igreja e Estado influenciou [...] particularmente na instalação e funcionamento destas instituições, como Recolhimentos e Conventos, além de ser importante definidor da sua disciplina interna⁶².

São valiosas pistas que sugerem haver implicações no funcionamento interno das instituições decorrentes das relações pactuadas entre Igreja e Estado, porém, a autora não as analisa diretamente. Trata-se de um aspecto que julga importante para compreensão do espaço ocupado pelos recolhimentos na sociedade baiana dos séculos XVIII e XIX.

Diante do cenário historiográfico delineado até este ponto, onde reside certa confusão na caracterização das instituições de reclusão para mulheres, segue o relato de Leila Mezan Algranti, bastante representativo, que reflete as impressões que esta autora obteve no encaminhamento das investigações que empreendeu quando da feitura de *Livros de Devocão, Atos de Censura*:

[...] me deparei com instituições muito semelhantes dos dois lados do Atlântico, calcadas nos mesmos princípios religiosos e assistenciais, e amparadas por valores morais similares que exigiam a proteção das mulheres em espaços privados e fechados independente dos motivos das fundações. Os recolhimentos de caráter religioso que exerciam a função de conventos, os quais tanto haviam chamado minha atenção em estudo anterior sobre a vida religiosa feminina no Sudeste do Brasil, também existiram na Metrópole. As diferenças se configuraram, portanto, muito mais em termos de grau do que de gênero, originadas por aspectos locais, mas principalmente devido a uma política da Coroa em relação às mulheres do império luso-brasileiro. Para todas havia o beneplácito régio quando se tratava de dar proteção e asilo às desamparadas, sendo que os monarcas portugueses apoiaram, na maior parte das vezes, a fundação de recolhimentos nos quais a honra feminina pudesse ser resguardada. Mas o estado religioso tendia a ser privilégio das reinóis e assim, devido a uma política de povoamento dos novos territórios, motivada pela falta de mulheres brancas, dificultou-se a fundação de conventos na América. Na essência, porém, o mesmo tipo de vida e de cultura religiosa feminina floresceu nas instituições de reclusão femininas do Reino e da Colônia. [...] Nem poderia ser diferente, pois havia muito mais religiosas e reclusas lá do que aqui. Mas a questão excede o aspecto numérico. O caráter múltiplo das instituições americanas e o contorno pouco delineado entre

⁶² *Ibidem*, p. 227.

conventos e recolhimentos também aparecem nos estabelecimentos da Metrópole, talvez mais atenuados, porém sempre presentes, especialmente nos conventos em que as leigas conviviam com as religiosas e nos recolhimentos em que mulheres leigas viviam como freiras!⁶³

Pretende-se, com esta tese, contribuir para ampliar a compreensão acerca desse amálgama constituído por conventos e recolhimentos, ao passo em que se vai tecendo uma História do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões. O fio condutor das análises e que caracteriza a principal questão a ser enfrentada é constituído pela consideração das relações entre Igreja e Estado, sob a égide do Padroado.

A narrativa apresentada por capítulos

Esta tese está organizada em quatro capítulos. O primeiro deles intitula-se “*Donde naceo tanto mal? De hu passeo coriozo, & desnecessário, que Eva deo*”⁶⁴: notas sobre recolhimentos no mundo português”. Tenta caracterizar os recolhimentos na Época Moderna a partir do entendimento de que se operava, no período posterior ao Concílio de Trento, um processo de separação/distinção entre o religioso e o temporal nas práticas sociais e na constituição das relações jurídico-políticas. São caracterizados os tipos de recolhimento já existentes em algumas cidades do reino, tais como Braga, Moncorvo, Coimbra e Porto, assim como apontadas a existência deles em possessões ultramarinas, a exemplo de Goa. Entende-se os recolhimentos como herdeiros dos processos de transformação ocorridos tanto na reclusão religiosa das mulheres quanto na assistência à pobreza, tendo, em suas origens, conjuminado características e funções espirituais e seculares, consolidadas na sua estruturação interna. Na esteira das determinações do Concílio de Trento, é destacada a ação episcopal, em geral de orientação jacobea, quer seja na fundação de recolhimentos, quer seja na reforma de instituições já existentes. O objetivo central do capítulo e transversal a todo o texto é demonstrar como os recolhimentos conjugaram demandas seculares e aspectos religiosos / espirituais, revelando os fundamentos eminentemente católicos através dos quais aquela sociedade entendia os diversos modos dos indivíduos estarem no mundo e identificando, ao mesmo tempo, a dinâmica de separação entre o religioso e o laico que se operava nas práticas sociais no período.

⁶³ ALGRANTI, Leila M. *Op. Cit.* 2004, *Livros de Devoção...* p. 52-53.

⁶⁴ SANTO ANTONIO, Pe. Frey Aleixo de. *Philosophia Moral tirada de algus Proverbios ou Adágios, amplificados com a authoridades da Sagrada Escriptura & douctores que sobre ella escreveram.* Coimbra: Por Diogo Gomez de Loureiro, 1640 (p. 132).

O segundo capítulo, *Padroado no ultramar: recolhimentos na Bahia sob o ordenamento diocesano*, discute aspectos relativos ao padroado ultramarino português, seus fundamentos políticos e religiosos. O objetivo do capítulo é demonstrar as especificidades dessa instituição nos espaços ultramarinos, que permitiram uma configuração diferenciada na fundação de casas de reclusão para mulheres no mundo atlântico e, em especial, na América Portuguesa, fornecendo subsídios para a compreensão do capítulo seguinte. O fio condutor desse capítulo será tentar explicar o significado da jurisdição diocesana, constituída a partir dos padroados régio e da Ordem de Cristo, e sob a qual estavam submetidos os recolhimentos e conventos femininos na Bahia Setecentista.

O terceiro capítulo, *As origens do Recolhimento dos Perdões: na fronteira entre o espiritual e o secular* propõe-se a configurar a fundação do Recolhimento dos Perdões a partir da análise dos processos que originaram outras casas de reclusão para mulheres nos limites da arquidiocese da Bahia até, aproximadamente, 1750. Discute-se, de que maneira, no enquadramento geral da Colonização, a política de Estado quanto ao impedimento à fundação de conventos na América Portuguesa deu origem a conventos e recolhimentos cuja caracterização não diferia substancialmente: a jurisdição do prelado diocesano era invariavelmente estabelecida – à exceção dos Recolhimentos do Santo Nome de Jesus e de São Raimundo & Santa Maria Magdalena – porém as casas eram regidas pela legislação secular conforme sugere o exame da documentação. O objetivo do capítulo é demonstrar como essa foi uma solução possível aos arcebispos comprometidos a pôr em prática as determinações tridentinas no que dizia respeito aos costumes e à reclusão das mulheres, ainda que em conformidade com os interesses régios, aspectos perceptíveis no entendimento que ambas as instâncias estabeleceram via Conselho Ultramarino por ocasião da fundação de casas, quer fossem conventuais ou não. Deste modo, evidencia-se uma tendência de sobreposição do Estado em assuntos episcopais, quando não uma aliança, decorrente do padroado régio, observável nas negociações para a fundação das instituições. Nisto reside a contribuição deste capítulo: compreender o significado dos recolhimentos como instituições situadas na fronteira entre poder régio e Igreja Católica.

O quarto e último capítulo, intitulado *De bonum et bene: transformações no Recolhimento dos Perdões* analisa os pedidos endereçados à Coroa Portuguesa pelas recolhidas do Recolhimento dos Perdões buscando tornarem-se religiosas professas. Uma vez denegadas as solicitações feitas nos anos de 1744 e 1799 e depois de uma significativa reforma na edificação original com vistas a prepará-la para abrigar uma instituição conventual, novas normas foram atribuídas a este recolhimento no ano de 1808: se estabeleceu um ceremonial para

a entrada de recolhidas e tomada de hábito, que demarcou a reafirmação do poder episcopal sobre ele. Transversal a todo o capítulo, considera-se a paulatina laicização que se refletiu no modo como as transformações nas relações entre Igreja e Estado influenciaram a dinâmica interna do Recolhimento dos Perdões. A seção intitulada “A formação patrimonial *dos Perdões*”, busca compreender o impacto e as ressonâncias da legislação pombalina sobre o recolhimento – notadamente aquela destinada a aplicação de legados testamentários – na constituição do patrimônio da instituição, que não escapou à legislação secular quanto à resolução de litígios patrimoniais, como é possível demonstrar através da documentação notarial.

As notas finais dividem-se em duas seções. A primeira delas consiste em refazer o percurso da argumentação, à guisa de conclusão, conectando alguns dos principais aspectos que se buscou analisar no decorrer dos capítulos, num esforço explicativo, apontando, também, para eventuais lacunas que se conservaram ao final da trajetória investigativa. O último tópico, intitulado “Horizontes de perdão na construção de uma narrativa histórica: celebração, silêncio, esquecimento”, expressa a tentativa de atribuir sentido ao esforço interpretativo e de compreensão histórica empreendido ao longo da tese e, por extensão, ao Recolhimento e Igreja dos Perdões, cuja história permanece envolta numa névoa de preconceitos formulados ao longo de décadas.

CAPÍTULO I

*“Donde naceo tanto mal? De hū passeo coriozo, & desnecessário, que Eva deo”*⁶⁵: notas sobre recolhimentos no mundo português

*... não há cousa que mais vivamente seja combatida, do que a mulher: e assim devem os pays sobre maneyra doutrinar as filhas, e dar-lhes estado a seu tempo. Porque assim como quando amadurece a vinha, se lhes deve por cabana, e feitor; assim também chegando a idade à mulher, tem necessidade de guarda, casa, e marido*⁶⁶.

*Certamente, que a educasam das mulheres neste Reino, é pesima: e os omens quasi as-consideram, como animaes de outra espécie: e nam só pouco aptas, mas incapazes de qualquer genero de estudo, e erudisam. Mas si os Pais, e Maens considerassem bem a materia, veriam que tem gravíssima obrigasam, de as-ensinar melhor: e de que o-nam-fazerem, resulta gravíssimo prejuízo à Republica, tanto nas coizas publicas, como domesticas*⁶⁷.

⁶⁵ SANTO ANTONIO, Pe. Frey Aleixo de. *Philosophia Moral tirada de algus Proverbios ou Adágios, amplificados com a authoridades da Sagrada Escriptura & douctores que sobre ella escreveram*. Coimbra: Por Diogo Gomez de Loureiro, 1640 (p. 132).

⁶⁶ PEREYRA, Nuno Marques. *Compendio Narrativo do Peregrino da América em que se tratam vários discursos espirituais, e Moraes, com muitas advertencias, e documentos contra os abusos, que se achão introduzidos pela melicícia diabólica no Estado do Brasil*. Primeira Parte. Lisboa Occidental, Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1731 (p. 179).

⁶⁷ VERNEY, Luís António. *Verdadeiro Método de Estudar para Ser Útil à Republica, e à Igreja*. Tomo II. Valensa, Oficina de Antônio Balle, 1746 (p. 291).

Dar estado às mulheres na América Portuguesa era uma alegoria da definição de sua condição social, herdada de Portugal e perceptível especialmente através da pena dos tratadistas lidos no Setecentos⁶⁸. Nela, estavam mescladas preocupações oriundas tanto do universo secular quanto religioso a respeito do que significava estar solteiro, casado, viúvo, ou, ainda, ingressar na vida religiosa.

Ilustrativa disto é a definição do termo *estado* feita pelo teatino Dom Raphael Bluteau, em começos do século XVIII, como “gênero de vida” e “modo de viver”, que incluía tratar-se também do “grao de alguma excellencia, ou ocupação espiritual, ou temporal”, assim como da “eleição da vida em que o christão pretende acabar a jornada de sua peregrinação”.⁶⁹ Revelavam-se, assim, os fundamentos eminentemente católicos através dos quais aquela sociedade entendia os diversos modos dos indivíduos estarem no mundo.

Dentre os *estados* compartilhados por homens e mulheres, o casamento conheceu renovado impulso a partir do século XVI com as determinações advindas do Concílio de Trento (1545-1563), cuja reverberação se fez sentir na pedagogia humanista dos tratados morais daquele período e que alcançou os dois séculos seguintes⁷⁰. As principais obras que vieram a lume no século XVII, *Casamento Perfeito*, publicado em 1630 por Diogo de Payva D’Andrade, reeditado em Lisboa no ano de 1726⁷¹, e *Carta de Guia de Casados*, de autoria de Dom Francisco Manoel de Mello, impresso originalmente em 1651 e amplamente republicado, foram fruto de um diálogo intenso a respeito do assunto⁷². Ao menos por parte dos autores, como

⁶⁸ Para uma visão acerca da condição das mulheres em Portugal durante o século XVIII, fundamentada no discurso dos tratadistas, literatos e viajantes Ver. LOPES, Maria Antonia. *Mulheres, espaço e sociabilidade: a transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias* (segunda metade do século XVIII). Lisboa: Livros Horizonte, 1989.

⁶⁹ BLUTEAU, D. Raphael. *Vocabulário Português e Latino, autorizado com exemplos dos melhores escritores Portugueses, e latinos e oferecido a El Rey de Portugal D. João V.* Coimbra: Collegio das Artes e Ciências de Jesu, 1712-1721, p. 302.

⁷⁰ Ver.: VAINFAS, *Op. Cit.*, 2010, p. 34-36. O autor constrói um breve histórico acerca das discussões que conduziram à transformação do casamento em sacramento, operadas no seio da Igreja Católica, no Concílio de Trento. Além disso, discute o caráter disciplinador de recomendações às práticas conjugais que decorreram das resoluções tridentinas acerca do tema do matrimônio. Sobre o impacto do Concílio de Trento nos tratados humanistas acerca do casamento, ver a esclarecedora introdução de Pedro SERRA à edição da *Carta de Guia de Casados* publicada em 1996 (Braga-Coimbra: Editora Angelus Novus).

⁷¹ Diogo de Payva D’Andrade (1576-1660) era filho do cronista-mor do Reino, Francisco D’Andrade (1540-1614) e sobrinho do teólogo, representante da Coroa Portuguesa no Concílio de Trento, também chamado Diogo de Payva D’Andrade (1528-1575). É autor de *Exame de Antiguidades* (1616) e do poema de inspiração latina *Chauleida* (1628). Tornou-se irmão da Santa Casa de Misericórdia de Almada em março de 1603, tendo sido provedor por diversos períodos entre 1614 e 1653. O redator do periódico *O Panorama*, referiu-se ao *Casamento Perfeito*, em 1837, como um livro curioso e pouco lido, “como o são em geral os escriptos moraes”. Cf. “Biographia Litteraria”. *O Panorama*. 13 mai. 1837, p. 15. In: *O Panorama: Jornal Literário e Instrutivo da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis*. Volume Primeiro, mai-dez. Lisboa: Imprensa da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis, 1837; Rol de irmãos e provedores de Misericórdia de Almada Acórdãos da Mesa da Sta. Casa da Misericórdia, 1830, L.º 115, inédito. *Boletim histórico*, N°9, 2014, p. 5.

⁷² As edições consultadas são: D’ANDRADE, Diogo de Payva. *Casamento perfeito em que se contem advertências muito importantes para viverem os casados em quietação & contentamento; & muitas hystorias & acontecimentos*

sugere a presença de um soneto de autoria do segundo como dedicatória na referida obra do primeiro⁷³.

A conjunção do ideário católico com recomendações de cunho pedagógico visando a perfeita harmonia na condução do casamento diante da vida pública é mais evidente na escrita de D'Andrade. O texto é organizado a partir de verbetes dispostos em ordem alfabética que trazem aconselhamentos fundamentados em valores e virtudes, advertências comportamentais de filósofos gregos e romanos e decretos pontifícios sobre o matrimônio. Precedendo-os, o autor historiciza o entendimento dessa instituição entre os antigos até os seus dias e não deixa de mencionar que “he o casamento (como todos sabemos) hu’ contrato de duas vontades: ligadas com o amor q’ Deos lhe comunica; justificadas com a graça que lhe deu Christo; & autorizadas co’ as ceremonias que lhe ajutou a Igreja Catholica”⁷⁴.

Já o texto de Dom Francisco Manoel de Mello parece traduzir para uma linguagem cotidiana aquilo que preceituou D'Andrade. Sua *Carta de Guia de Casados* lançou mão do recurso estilístico epistolar, em voga na literatura portuguesa da época, por meio do qual o autor responde ao pedido de aconselhamento supostamente feito por um amigo prestes a contrair matrimônio, para quem aludiu ao casamento como o repouso honrado do mais alto degrau da vida de um homem, chamando-lhe *estado* “por não ser só fim, mas também descanso”⁷⁵.

Apesar disso, a centralidade do papel das mulheres aparece em ambos, que conferiam ao *estado* de casada a responsabilidade quanto ao êxito ou fracasso da união em direta proporção ao seu recato e submissão: em nota na abertura da *Carta de Guia de Casados*, livro escrito sob perspectiva acentuadamente masculina, o impressor da primeira edição observa que a obra já havia sido alvo de críticas quanto à severidade com que tratou a condição das mulheres na ocasião em que circulou em versão manuscrita entre alguns poucos leitores. Opinião corrente, o impressor replica que, mesmo nos tratados de autoria feminina não se deixou “*de assentar às mulheres com toda a aspereza os preceitos necessários*”⁷⁶.

Cuidava-se, dessa maneira, para que as esposas “fossem sofridas”, guardassem o silêncio ou fossem-lhes vigiadas as conversas, principalmente com “velhas que fallão co’ muita

particulares dos tempos antigos, & modernos: diversos custumes, lei & ceremonias que tiveram algumas nações do mundo: com varias sentenças & documentos de autores gregos & latinos, declarados em Portugues; tudo em ordem ao mesmo intento. Lisboa: Jorge Rodriguez, 1630 e MELLO, D. Francisco Manoel de. *Carta de Gvia de Casados: para que pelo caminho da prudência se acerte com a casa do descanso.* Londres: Officina de T.C. Hansard, 1820.

⁷³ “Ao Casamento Perfeito de Diogo de Payva d’Andrade – Soneto De Dom Francisco Manoel & Mello”. In: D’Andrade, Diogo de Payva. *Casamento Perfeito: em que se contem advertências muito importantes pera viverem os casados em quietação, & contentamento...* Lisboa: Por Jorge Rodrigues, 1630.

⁷⁴ D’Andrade, *op. Cit.* 1630, p. 2.

⁷⁵ MELLO, D. Francisco Manoel de. *Op. Cit.*, 1820, p. 4.

⁷⁶ *Ibidem*, p. XIII, “Aos leitores desta Carta”.

gente”. Recomendava-se que não usassem enfeites em demasia ao mesmo tempo em que não se lhes tolhesse a devoção. Advertia-se para que não tentassem corrigir erros dos seus maridos, ao passo em que seus brios deveriam ser refreados em horas gastas com exercícios espirituais da Virgem Maria. Estimulava-se também a ida às missas e a confissão frequente, com prelado da confiança do marido. Rejeitava-se, porém, a excessiva aproximação com frades ou beatas “veleiras”, dadas a fazer romarias, de quem poderia partir obrigações religiosas capazes de desviar a esposa de seus deveres no lar, dando-lhes pretexto para sair do espaço doméstico. As biografias de mulheres santas portuguesas forneceriam a inspiração necessária para suas condutas, e suas mentes deveriam se ocupar da leitura de livros devotos⁷⁷.

A viuvez e a solteirice parecem não ter constituído matéria de discussão entre os escritos dos moralistas, por acreditarem se tratar de *estados* transitórios ou de curta duração na vida de homens e mulheres, sendo também um modo de viver praticado por poucos⁷⁸. Dos solteiros, “que como taes vivem soltos, e livres do jugo do Matrimonio”⁷⁹, esperava-se a preparação para a vida conjugal, especialmente por parte das mulheres, que, sem contar com a presença de uma figura masculina, eram colocadas numa condição de vulnerabilidade social, passíveis de estabelecer relações pouco ortodoxas quando em busca de alguma proteção⁸⁰.

Nuno Marques Pereira, em seu *Compendio Narrativo do Peregrino da América*, publicado em 1728, revela a conotação pejorativa que a mentalidade de sua época atribuía àquele que não era considerado um *estado* agraciado por Deus, tal como seriam o de casado e o de religioso, aos quais o autor acrescentaria, ainda, o *estado* de celibato⁸¹. Para ele, homens e mulheres solteiros eram “gente mundana”, viviam “cheyos de vícios, sem temor de Deos, nem receyo de perder a alma”; suscetíveis aos deleites da sensualidade que lhes minaria o “sustento espiritual”. Tamanha liberalidade de que gozavam os solteiros é admoestada pelo autor com o uso do texto bíblico: “Não sejas como o cavalo ou o jumento, que não comprehende nem rédea nem freio”⁸².

⁷⁷ Recomendações deste tipo podem ser vistas em: D’Andrade, p. 185, 196, 217, 192 e MELLO, p. 85-89, 95, 96, *et passim*.

⁷⁸ MELLO, *Op. Cit.*, p. XII.

⁷⁹ BLUTEAU, Vol. 7, p. 711.

⁸⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 90-91.

⁸¹ PEREYRA, Nuno Marques. *Compendio Narrativo do Peregrino da América...* 1731, p. 235. O autor menciona o celibato como um *estado* que comprehenderia homens e mulheres que não eram casados nem religiosos, mas se caracterizaria por uma auto dedicação a Deus. Em sua concepção, o valor social do celibato se sobreponha ao do matrimônio em virtude da castidade (p. 238). O autor propõe, ainda, o *estado* de “sacerdote que vive fora da clausura” (p. 236). Além das edições de 1728 e 1731, esta obra teve outras publicações no século XVIII em 1752, 1760 e 1765.

⁸² PEREYRA, 1731, p. 241. Cf. SALMOS (32 [31]; 9) *In: Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 894.

Ao que parece, no século XVIII havia certa fluidez quanto aos usos do termo “solteira”, conforme notou Ronaldo Vainfas. O autor identificou que o vocábulo poderia ser aplicado tanto como eufemismo para prostitutas ou meretrizes, quanto para qualificar mulheres sem marido ou mulher que nunca havia casado. De todo modo, elas conviviam, em grande parte, com a pobreza, a miséria, sendo filhas de famílias pobres, podendo também ter sido vítimas de estupros ou abandono de variada natureza⁸³. Já aos viúvos recomendava-se que não deveriam contrair novas núpcias, pois considerava-se um comportamento contrário à perfeição do casamento, exceto nos casos em que contavam imperativos de ordem financeira ou social. Caso ocorresse sem autorização eclesiástica, casar-se com viúvo ou viúva era moralmente condenável, como julgava Rafael Bluteau ao afirmar que “o casar com viúva he hua espécie de bigamia, odiosa no Direito Canonico”⁸⁴.

De modo geral, o quadro normativo não atingia viúvas nem solteiras, senão para serem consideradas ameaças à estabilidade de casamentos já consolidados e ao ideal de matrimônio. Para Maria Antónia Lopes, tais *estados* não possuíam função social que os legitimasse. Carentes de uma significação ontológica no seio da sociedade portuguesa do século XVIII, conforme entende a autora, esperava-se que conduzissem suas vidas em reclusão, quer fosse num convento ou no espaço doméstico. Lopes chega mesmo a afirmar que, dentro do conjunto de recomendações, ambas não passavam de “excrescências que geravam perplexidade e receio”. Mais adiante, ao tratar da reclusão conventual, infere que, dada a prática dos freiráticos⁸⁵, as viúvas e solteiras, em feroz reclusão, tinham menos contato com homens do que as freiras⁸⁶.

Tamanha preocupação com a mulher naquela sociedade permite que, numa leitura a contrapelo e motivada pelas constatações de José Gentil da Silva, pensemos na circulação dessas obras como tentativas de correção de práticas recorrentes, consideradas ilícitas, e que se desejava combater por meio da difusão de um discurso normativo. É possível que as mulheres no Portugal Moderno desfrutassem de alguma liberdade nos costumes e que tais recomendações não alcançassem a conformação das práticas⁸⁷.

⁸³ VAINFAS, *Op. Cit.*, 2010, p. 91.

⁸⁴ D'Andrade, p. 113-123. Cf. Lopes, p. 38, BLUTEAU, Vol. 8 p. 540.

⁸⁵ “Freiráticos: homem dado a amores com freiras” (BLUTEAU, Vol. 1, p. 636).

⁸⁶ LOPES, Maria Antonia. *Op. Cit.*, 1989, p. 38; 60. Leila Algranti destaca que, nos países protestantes, especialmente na Inglaterra, solteiras e viúvas recebiam tratamento voltado à educação e à busca de alternativas de vida fora do *estado* de casadas, o que pode ser observado nas recomendações literárias nas quais estavam presentes conselhos sobre modos de instrução próprios à mulher e que a habilitariam a uma vida secular digna. Nesse contexto, valorizava-se o celibato. (ALGRANTI, 1999, p. 47-50).

⁸⁷ SILVA, José Gentil da. “A situação feminina em Portugal na segunda metade do século XVIII”. *Revista de História das Ideias*, Vol. 4 – Tomo I, 1982. Neste artigo, o autor identifica um largo espectro de atuação das mulheres portuguesas que foge àquela idealização presente nos tratados moralistas e, principalmente, ao referente de feminilidade para o qual se dirigia o discurso prescritivo. Donzelas, solteiras, casadas ou viúvas estavam

Em quaisquer dos *estados* mencionados, o recolhimento era sobretudo uma virtude a ser cultivada pelas mulheres, quer fossem viúvas, solteiras ou, até mesmo, casadas, além de constituir uma característica intrínseca à condição de religiosa. Afeito ao uso de adágios para esclarecer suas definições, Raphael Bluteau afirma, no verbete dedicado ao termo *recolhimento*, que “mulher amiga de ser vista, se não offusca a pudicicia, se arrisca a ver denegrida a fama”, tornando este um comportamento esperado por parte daquelas que se preocupassem em preservar a honra e a honestidade⁸⁸.

Para além de figurar como uma recomendação geral às mulheres, no conjunto da preservação de sua honra, o recolhimento, exaltado como uma virtude, foi também objeto de atenção por parte da literatura lusa⁸⁹. Em 1640, o jesuíta e sacerdote teólogo frei Aleixo de Santo Antônio conseguiu, enfim, publicar o seu livro de adágios intitulado *Philosophia Moral*, depois de passados vinte anos de obtida a licença do Santo Ofício⁹⁰. Esclarecendo desde o prólogo a filiação das sentenças morais tanto à Filosofia Antiga quanto às Sagradas Escrituras, Frei Aleixo afirma que a ausência de reconhecida autoria dos adágios que compilou apresenta a vantagem de, por se tratar de texto vulgar, todos poderem tomar para si a autoridade de proclamá-los e, principalmente, de pô-los em prática⁹¹. Tratava-se, pois, de uma obra literária que expunha recomendações morais, traduzindo aforismos para situações cotidianas e

presentes em diversos espaços: trabalhando no âmbito doméstico ou em locais públicos, participando da vida social de setores da nobreza, criando filhos bastardos ou abandonando os seus, protegendo umas às outras contra a pobreza, imersas em relações conjugais concubinárias, desempenhando papéis nas relações conjugais/amorosas de matizes diversos, atuando nas áreas política, literária e intelectual, dentre outros. Um levantamento quantitativo de ocupações exercidas por mulheres em Lisboa em meados do século XVI pode ser visto na seção “Gente dos Ofícios que há em Lisboa” da obra: OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de. *Sumario e[m] que brevemente se contem algas cousas assi ecclesiasticas como seculares que ha na cidade de Lisboa*. Lisboa, 1554.

⁸⁸ BLUTEAU, Vol. 07, p. 157.

⁸⁹ Mesmo não sendo um tratado didático-moralista, *Descrição do Reino de Portugal*, de Duarte Nunez de Leão (1610) caracterizava o comportamento das mulheres portuguesas elogiando o fato de serem socialmente recolhidas: “[...] muito he para celebrar o grande recolhimento & honestidade das donzelas, & o encerramento em que se crião, que senam he para aas igrejas (onde ainda vão poucas vezes as nobres por o antigo costume do reino) a nenhúa parte outra vão: & ainda a essas igrejas assi leuão os mantos derrubados sobre os olhos, que de ningué podem ser vistas que rotos, que tem”. Ver. Cap. LXXXVIII – Da honestidade & recolhimento das mulheres portuguesas, & de suas perfeições. LEÃO, Duarte Nunez de. *Descrição do Reino de Portugal*. Lisboa: impresso por Jorge Rodriguez, 1610, p. 138.

⁹⁰ SANTO ANTONIO, Pe. Frey Aleixo de. *Philosophia Moral tirada de algus Proverbios ou Adágios, amplificados com a authoridades da Sagrada Escriptura & douctores que sobre ella escreveram*. Coimbra: Por Diogo Gomez de Loureiro, 1640. A primeira edição ocorreu depois de petição do autor cobrando explicações quanto à demora na publicação do livro, cujas licenças necessárias já haviam sido obtidas. Não foi identificada a existência de reedições nem os motivos da demora em conceder a referida licença.

⁹¹ *Ibidem*, p. 3. O dito sentencioso, de ascendência bíblica, adquiriu prestígio literário e popularidade a partir do século XVI, especialmente na literatura voltada para a formação intelectual e moral da nobreza, não só pela força do truismo e pela originalidade do conteúdo, mas pelo valor didático-pedagógico que as mais rústicas e breves sentenças adquiriam quando legitimadas pela autoridade de escritos teológicos e da Antiguidade Clássica. Cf. VERDELHO, Telmo; SILVESTRE, João Paulo (Org.). *Dicionarística Portuguesa: inventariação e estudo do Patrimônio Lexicográfico*. Portugal, Aveiro: Universidade de Aveiro, 2007, p. 192-193.

explicando-os com base em excertos patrísticos, doutrinas firmadas no Concílio de Trento, exemplos biográficos e versículos da Bíblia.

O capítulo XIV, intitulado “Dos males, que nacem do pouco recolhimento, & muito atrevimento das mulheres”, é dedicado a explicar o significado da sentença: “A molher, & a galinha, por andar se perde azinha”⁹². Apoiado em escritos patrísticos – entre os mais citados estão os textos de Santo Agostinho, Santo Ambrósio, São Bernardo e São Crisóstomo – Frei Aleixo reproduz a crença de que as mulheres são depositárias de um mal primordial, reatualizado sempre que agem com “demaziado atrevimento”, são “pouco acauteladas, & menos enserradas”: tudo teria começado com Eva que, tentada pela curiosidade, desobedeceu as ordens do esposo Adão, de inspiração divina, e foi caminhar pelo Éden, ocasião em que fora ludibriada pelo demônio em forma de serpente.

Narra frei Aleixo que Eva

Apartasse de seu marido vaise paseando pelo jardim, só a fim de ver o q
dezejaua. E como odemonio estava à lamira de seus dezejos não quis perder
lanço em tão boa occazião. Falalhe brandamente & à vontade, entendendoa
bem só nos olhos, que vio lançar à fruta, que dezejava. E por encurtar rezoés,
o fim das que o demonio teve com Eva, foi que ela ficou enganada; & o mundo
todo perdido. Donde naceo tanto mal? De hū passeo coriozo, & desnecessario,
que Eva deu donde estava seu marido, atè encontrar, com quem travasse
pratica, que daqui nace asua perdição por serem tão inclinadas à falar, que não
sabem perder occazião, ainda que seja com o proprio demonio, como a qui
sevio. Tem o demônio tão certa aqueda das mulheres, quando as ve sair fora
de suas casas sem que lhe seja necessário, senão so por coriozidade, por
espareser, porverem, ou serem vistas, que lhe não foi necessário pera enganar
à esta, transfigurarse em Anjo de Lux como o pudera fazer⁹³.

Discorre o autor, apoiado na primeira epístola de São Paulo aos Coríntios e nos Salmos, que “não era atentação de Eva grande, que maiores erão as forças, que Deos lhe tinha dado para resistir”. E prossegue dizendo que mais correto seria ter feito como o patriarca Jó que, “não se confiando da vista de seus olhos pelo grāde perigo, que nella sentia, confessava de si que fes concerto com eles, que nem por pensamento lhe viesse ver cousa que lhe não era lícito cobiçar”⁹⁴. Porém, “a mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também

⁹² Esse dito popular já circulava na literatura, sendo encontrado no século XVI e nas reedições dos séculos XVII e XVIII de *Conselhos para Bem Casar*, de Balthazar Dias: “hum mote ou cantiguinha / que a muitos ouço cantar / que a mulher, & a galinha / se perdem pelo andar”. Cf. FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Cartas de sátira e aviso: em torno dos folhetos Malícia das mulheres e Conselho para bem casar de Baltasar Dias. *Península: Revista de Estudos Ibéricos*. n. 1, 2004.

⁹³ *Ibidem*, p. 132.

⁹⁴ 1Cor 10;13, Salmo 147 v.16, Jó 31;1,

a seu marido [...]” (Gen 3;6). À primeira mulher teria faltado a prudência de não permitir que seu coração cobiçasse o que viam os seus olhos⁹⁵.

Enquanto esse é o ensinamento deixado às mulheres casadas, às donzelas, para que ‘receem e tremam’ ao pensar em sair de casa sem a companhia de seus pais, Frei Aleixo aconselha o recolhimento a partir da história de Dina, filha de Jacob, narrada no capítulo 34 do Gênesis, enriquecendo-a com escritos de São Bernardo. É também citando o primeiro Livro do Pentateuco que instrui a mulher de idade avançada: “Folgareis de saber a que fim Deos quando foi hospede de Abraham, lhe perguntou por sua molher. *Vbi est Sara vxor tua?* Sêdo assi que sabia muito bem que estava recolhida”⁹⁶. Por fim, ratifica suas recomendações de reclusão às mulheres lançando mão do texto paulino, e afirma que, se esse apóstolo tivesse estendido à mulher a licença que deu aos homens para que pudesse fazer oração a Deus em todo lugar, elas haveriam de dizer “vamos à rua rezar, vamos à vinha, & à o campo, & assim nunqua e tiuerão [estariam] em cafa, & as mais dellas ariscarão [arriscariam] sua perdição que: A molher & a galinha por andar se perde azinha”⁹⁷.

Ecos desse discurso alcançaram o século seguinte. Relatos de estrangeiros que visitaram Portugal na primeira metade do século XVIII, assim como escritos de literatos portugueses, forneceram substrato às conclusões de Maria Antónia Lopes para que caracterizasse a vivência das mulheres restrita ao lar, segregada de divertimentos ou encontros sociais. O cotidiano era marcado pelo recolhimento doméstico, no qual transitavam entre o estrado e a gelosia, e restrito até mesmo a alguns cômodos da casa, especialmente quando o espaço se abria a visitas. Era comum que famílias mantivessem capelas privadas, evitando, assim, a saída de suas filhas para cumprir o calendário religioso.

Nos primeiros anos do reinado de D. João V, iniciativas da corte para promover a abertura do convívio entre homens e mulheres logo resultaram no retorno às formas tradicionais de interação, em virtude da resistência a certas medidas de sociabilização. Notou o diplomata

⁹⁵ SANTO ANTONIO, Pe. Frey Aleixo de, 1640. *Op. Cit.*, p. 133-134.

⁹⁶ “Onde está Sara, tua mulher?” (Gen. 18-9). SANTO ANTONIO, Pe. Frey Aleixo de. *Op. Cit.* p.136.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 138-139. Aqui o autor fundamenta seu argumento na Primeira Epístola a Timóteo (1Tim 2; 8-14). Frei Aleixo de Santo Antônio também considera oportuno relativizar o conjunto das prescrições que direcionou às mulheres e conclui seu raciocínio citando as histórias de vida de Santa Eugênia e Santa Theodora Matrona. O autor as apresenta como exceções, ressaltando que são biografias de mulheres que saíram de suas casas, afastaram-se de suas famílias, tornaram-se monjas assumindo papéis masculinos e, ao final, alcançaram a graça da santificação em virtude da tenacidade ante as desventuras que enfrentaram. Eis as razões de sua escolha: “Ainda que a doutrina sobredita seja verdadeira, certa, & segura, sempre avemos de confessar que a graça de Deos he sobre tudo poderoza pera liurar do fogo, aindo aos que andão sobre as mais acezas brazas, que a sensualidade pode acender no meyo das occazioēs mais poderosas” (p. 142-144). Uma hagiografia coetânea de ambas pode ser vista em: LEOINDELICATO, Fr. Egidio. Tradução de Frei Estevam de Santo Angelo. *Jardim Carmelitano, Historia Chronologica, e Geografica. Noticias sagradas, domesticas, e estranhas de varios successos da Religiao Carmelitana*. Primeira Parte. Lisboa: Regia Officina Sylviana, Academia Real, 1741.

José da Cunha Brochado, em 1 de dezembro de 1708, que este era um tema que dividia opiniões: “uns querem que as senhoras se deixem ver e venham conversar com eles nas ante-câmaras; que joguem e bailem sem distinção de sexo e de idade; outros pelo contrário pregam retiro, silêncio e recato, e detestam com político anátema o comércio recíproco de damas e cavalheiros”. Já o viajante e naturalista Charles Frédéric de Merveilleux atribuiu às próprias mulheres portuguesas esse apartamento social e considerou que “seria de desejar que algumas quisessem começar a conviver porque assim outras lhes seguiriam o exemplo”. Mas não havia entre elas quem o fizesse⁹⁸.

Os fundamentos históricos e religiosos dos discursos que preconizavam o recolhimento às mulheres, quer fossem de Corte ou não, podem ser apontados nas análises feitas por Jean Delumeau⁹⁹. Na seção intitulada *Agentes de Satã: a mulher*, o autor identifica as raízes do discurso difundido na Época Moderna, com o advento da imprensa, colocando em perspectiva o longo processo de transformação de um temor espontâneo da mulher em direção a um medo racionalizado, evidenciado nos textos de literatos, juristas, teólogos e também nas artes. Nessa longa duração, o autor questiona se a leitura “antifeminista” e misógina do Evangelho feita pelos Padres da Igreja na Idade Média e legada à Modernidade correspondia ao genuíno ensinamento de Cristo presente no Novo Testamento. Para tanto, situa nas epístolas de São Paulo as origens das ambiguidades do pensamento cristão em relação às mulheres, vez que, ao mesmo tempo em que proclamava o universalismo no aprendizado dos princípios primordiais do Cristianismo, forneceu as bases para a subordinação delas no casamento e na comunhão dos fiéis, reverberando nos demais aspectos da vida social¹⁰⁰.

Com efeito, foi no contexto das reformas católica e protestante que se operou uma conversão do discurso monástico, marcador da diabolização da mulher com justificação de base teológica, em pregação. Difundida especialmente na atuação das ordens mendicantes junto ao público leigo, tais mensagens evangelizadoras exploravam o conteúdo de obras teológicas e literárias anteriormente publicadas, com vistas a alcançar a prática¹⁰¹.

⁹⁸ Maria Antónia Lopes lança mão de testemunhos do viajante e naturalista Charles Frédéric de Merveilleux (Descrição da Vila de Lisboa, 1730) e de registros de Frei Lucas de Santa Catharina (Torina Femea, 1660-1740), entre outros. Cf. LOPES, *Op. Cit.*, 1989, p. 24-25; 46-53.

⁹⁹ Ver. DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente (1300-1800)*: uma cidade sitiada. São Paulo: Cia das Letras, 2009 (p. 462-522).

¹⁰⁰ Delumeau fundamentou-se nos seguintes textos paulinos: Gálatas 3; 8, I Coríntios 11; 9, Efésios 5; 22-24, I Coríntios 14; 34-35 e I Timóteo 2; 11-14. (Cf. DELUMEAU, *Ibidem*, 2009, p. 468-470).

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 477-484. Nas páginas seguintes, Delumeau cita as Instruções dos Confessores, de São Carlos Borromeu, cujas cópias circulavam acompanhadas de uma carta de autoria de São Francisco Xavier dirigida a um padre, encarregado de uma missão no Oriente, como exemplo de leitura direcionada à formação sacerdotal quanto ao modo de lidar com as mulheres dentro e fora do casamento. (p. 491-493).

Contudo, Michel de Certeau, numa reflexão metodológica, ao analisar o desenvolvimento das incursões dos cientistas sociais no estudo das práticas religiosas – ocorrido nos anos 1950 e em reação às tipologias do comportamento religioso fixadas, por exemplo, por estudos weberianos – nota que o sentido das práticas sociais se transforma em diferentes períodos históricos. Para o autor, esse é um aspecto que se pode verificar na Época Moderna, quando, a partir do século XVII, a prática adquire função semelhante àquela observada em fins do medievo. Nos desdobramentos da Reforma, o “esboroamento” da unidade da crença religiosa exige que o cristão, protestante ou católico, tenha referenciais e princípios cada vez mais objetivos e claros para orientá-lo na condução de sua vida cotidiana. “Tornando-se um elemento social de diferenciação religiosa, a prática ganha uma pertinência religiosa nova”¹⁰².

O autor parte do princípio de que a heresia é o grande fato da Modernidade, visto que o herético notório se torna ministro de uma outra Igreja. Certeau observa que o estatuto do conforme e do heterodoxo se fragiliza, ao mesmo tempo em que define o sentido de pertencimento a um grupo religioso, fundamentando as convicções do indivíduo assim como a identidade das instituições. A “recuperação do visível” que o Concílio de Trento tinha assumido como tarefa doutrinal e pastoral, teria resultado por um lado, na politização de instituições e, por outro, na marginalização de práticas religiosas em devoções e experiências místicas, evidenciando a distância entre crenças e doutrinas, entre a experiência e as instituições.

Um novo significado é atribuído ao saber, à educação como instrumento de coesão, numa campanha para manter ou restaurar a unidade da crença. Para o autor, essa transformação substitui um critério religioso por um critério social. “Ela corresponde ao fenômeno histórico até agora situado na categoria (religiosa) de ‘descristianização’ e é analisável através do

¹⁰² CERTEAU, Michel de. *Op. Cit.* 2011, p. 11. Partindo de uma questão metodológica a respeito dos instrumentos intelectuais disponíveis em seu tempo para tornar compreensível a complexa convivência, em uma mesma conjuntura, entre uma relativa autonomia do pensamento filosófico em relação à religião e o aprofundamento da crença, assim como o crescimento da religiosidade praticada na França do século XVII, o autor conclui que, para superar os limites impostos na distinção epistemológica entre uma dimensão ideológica/literária, relativa ao estudo de ideologias e sistemas de pensamento, e outra sociológica no que diz respeito à compreensão das práticas, é preciso encontrar, na própria conjuntura, aquilo que a torna “pensável”. Caso contrário, assume-se o risco de reduzir a especificidade das instituições religiosas a meras representações das estruturas sociais. Ao interrogar-se acerca da dificuldade de explicar como ideologias ditas progressistas e resistências socioculturais convivem num mesmo período histórico, Certeau introduz o conceito de “formalidades em historiografia”. O movimento que se produz nas práticas religiosas entre os séculos XVII e XVIII lhe permitiu constatar o surgimento de um sistema político distinto e, em seguida, econômico, ainda que o Cristianismo continuasse a condicionar a construção do pensamento filosófico. Introduz, então, numa estratégia para analisar o modo como práticas e ideologias se articulam num mesmo contexto, a ideia de *formalidade das práticas*, que “permite apropriar essas transformações estruturais no nível das condutas religiosas e de seu funcionamento, sem ter, necessariamente, que passar pelas ideologias que uma élite intelectual elabora”. Cf. CERTEAU, 2011, p. 115-123.

reemprego ou redefinição, a partir de meados do século XVII, das regras que permitiram, até então, qualificar heresias e ameaças a unidade religiosa¹⁰³.

Paulatinamente, a religião é dirigida para o terreno da prática, ora vincando uma originalidade cristã, no caso da tendência jansenista, ora introduzindo o cristão na moralidade pública, tal como a tendência jesuítica ou casuística, de que se tem como exemplo frei Aleixo de Santo Antônio¹⁰⁴. Importa mais definir a verdade no terreno dos costumes do que da fé, o que, para o autor, impõe a hipótese de um funcionamento novo das estruturas religiosas.

Dessa maneira é que, em finais do século XVII, pode-se observar uma homologia das estruturas de pensamento com as estruturas sociais, constatável na produção historiográfica e sociológica sobre o período¹⁰⁵. A religião e a crença tornam-se objetos de estudo das ciências, tendo antes funcionado como fim, como princípio, e caracterizado a natureza mesma dos escritos. Em meados do século XVII, por exemplo, referências urbanas e cortesãs tomaram o lugar de paisagens rurais ou medievais na literatura espiritual, que tiveram seus tratados organizados segundo um modelo social, preocupando-se com a condição do indivíduo nesses cenários. Priorizava-se um modelo social de classificação e não mais religioso. Assim como as ciências voltaram-se para a prática, o mesmo se pode observar nos tratados moralistas e nos escritos religiosos. A organização de tratados morais em torno de questões sociais, reputando *estados de vida*, são sintoma do deslocamento da preponderância do elemento religioso no

¹⁰³ *Ibidem*, 2011, p. 126-130. Uma problematização historiograficamente circunstanciada acerca dos termos “secularização”, “descristianização”, “laicização” extremamente oportuna e necessária é feita no excelente artigo: MONTEIRO, Rodrigo Bentes. As Reformas Religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico. *Varia História*, vol. 23, nº 37, Jan/Jun 2007.

¹⁰⁴ Essas correntes teológicas integraram o complexo debate no âmbito da Teologia Moral acerca da questão da graça divina, iniciado no Concílio de Trento, em que se enfrentava a questão dos limites entre a graça de Deus e a liberdade humana. Girando em torno do sacramento da penitência, em linhas gerais, a Casuística seria a prática da análise moral baseada na consciência: aplicava-se regras morais já definidas por teólogos a casos concretos, articulando normas universais a situações particulares, com vistas a orientar as decisões/comportamento do indivíduo. Por oposição, o Jansenismo, associado ao rigorismo, afirmava que, em casos de dúvida moral, o indivíduo deveria seguir a opinião segura ou absolutamente segura quando possível. Fundamentado na doutrina da predestinação Agostiniana, o Jansenismo partia da ideia de que a natureza humana está moralmente corrompida desde a queda do paraíso, mas que somente a graça divina poderia restaurar aqueles que estavam predestinados. SANTOS, Cândido dos. *O Jansenismo em Portugal*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Sobre o acirramento do debate acerca da atrição e da contrição depois do Concílio de Trento, assim como a respeito dos embates teológicos entre casuístas, probabilistas, probabilioristas e rigoristas no contexto do sacramento da penitência, em especial na França, Ver. DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. Louis Cognet, ao traçar os aspectos fundamentais que formaram o jansenismo no século XVII, adverte que se trata de um primeiro Jansenismo, que coloca problemas estritamente religiosos, superando o aspecto político, diferentemente daquele jansenismo posterior, do século XVIII, em que se observa a associação com o Galicianismo em uma atmosfera politicamente conturbada. COGNET, Louis. *Le Jansénisme*. 4. Ed. Paris: PUF, 1975.

¹⁰⁵ CERTEAU, Michel de. *Op. Cit.* 2011, p. 132-135.

conjunto da literatura dedicada à organização social. Uma nova racionalidade se impõe na inserção do elemento religioso na sociedade¹⁰⁶.

É nesse contexto que se evidencia o papel que a apologia do *dever de estado* começa a representar na moral cristã. A literatura religiosa lhe é consagrada, assim como obras de vulgarização em geral, inclusive panfletos, além de obras literárias. São textos voltados a recomendações quanto aos deveres dos príncipes, das pessoas comuns, dos soldados, das viúvas, de maridos e esposas, e de uma variedade de profissões. Afirma Certeau, que o termo *estado* aparece carregado de uma tradição espiritual e teológica que designa “uma habitual disposição da alma, um grau ou uma ordem da graça, uma das etapas ou das vias que se distingue num itinerário cristão”, denotando, a partir de então, modelos de perfeição a *estados* socioprofissionais e não mais hierarquizados quanto a funções eclesiás ou qualidades espirituais¹⁰⁷. Para esse autor, o que está se operando é uma divisão entre o religioso e o secular, em que a prática, terreno de disputa, torna-se alvo de recomendações, normatizações e conformações segundo uma base teológica.

Essa inflexão que se reflete na tratadística de meados do século XVII e reverbera na centúria seguinte é particularmente notada em Portugal pelo historiador José Pedro Paiva, por exemplo, no que diz respeito à prática episcopal. O autor analisa as mudanças ocorridas nos escritos teológicos e de cunho devocional em direção a tratados de característica canônica e mais direcionada aos deveres e à autoridade do bispo. As recomendações dos escritores passaram a abordar menos as temáticas espirituais e de cariz pastoral e voltaram-se mais acentuadamente para modos de bem governar uma diocese. Muito embora José Pedro Paiva tenha encontrado exemplos mais abundantes na literatura de origem italiana, alguns poucos escritos portugueses também lhe permitiram reconhecer

que a capacidade de governo do bispo e a defesa de sua jurisdição, tornaram-se essenciais na literatura desta altura. Sem que o arquétipo do bispo pastor de forte dimensão espiritual tenha desaparecido, pois os vestígios desse modelo, em tratados mais simples, perpetuaram-se ainda nos finais dos Seiscentos e no século XVIII, foi adquirindo maior importância o padrão do bispo bom governador e defensor do seu poder jurisdicional na esfera da Igreja. E isso teria tido uma evidente dimensão prática. [...] o grande tema unificador nesta época foi, precisamente, o da luta dos bispos pela conservação da sua jurisdição espiritual ordinária contra todos os outros poderes existentes no território diocesano¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 2011, p. 137; 148.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 2011, p. 176-177.

¹⁰⁸ PAIVA, José Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004, p. 151-152.

O mesmo pode ser verificado quanto ao tema do casamento. Os tratados moralistas do Pós-Trento já não se preocupavam, tanto quanto os escritos humanistas publicados até as primeiras décadas do século XVI, em demonstrar a sacralidade do casamento, uma vez que já se havia declarado o seu caráter sagrado no decreto conciliar *De Reformatione Matrimonii*. Voltando-se mais diretamente para a prática, as recomendações visavam a perfeição do *estado* de casado, a criação dos filhos, os deveres de uma boa esposa, tanto quanto tratariam de asseverar a proeminência da Igreja sobre essa matéria perante os cônjuges e, principalmente, frente ao poder civil¹⁰⁹.

O historiador Pedro Cardim faz o movimento inverso ao analisar a presença do elemento religioso na sociedade portuguesa entre os séculos XVI e XVIII. Ao sublinhar a atual delimitação jurídica e social entre as esferas sagrada e temporal em Portugal, o autor coloca em perspectiva a produção literária relacionada aos temas políticos e morais, publicada naquelas centúrias, identificando a marcada presença do viés religioso nas construções textuais. Conclui que isso se deve à ausência de intenção laicizante no período anterior ao século XIX, quando o ordenamento sociopolítico tinha fundamentos eminentemente católicos, assim como os poderes constituídos apresentavam feições essencialmente cristãs¹¹⁰.

A flagrante sobreposição entre os poderes profano e religioso é identificada pelo autor em obras políticas, tais como aquelas que continham conselhos e advertências aos príncipes com recomendações para bem governarem, na tratadística de cunho moral, dedicada a forjar comportamentos e relações sociais, de afeto e de amizade, e nos escritos teológicos, dedicados a ressaltar o aspecto religioso estruturante presente em temas como a origem e a finalidade do poder, do direito e das hierarquias que constituíam a sociedade¹¹¹.

Dessa maneira, Pedro Cardim olha para os escritos moralistas nas mais diversas áreas, sejam elas do Direito, dos costumes ou das Artes, e identifica a intersecção entre o elemento religioso e as práticas sociais como uma permanência de longa duração, o que impede de observá-la como expressão de um processo de cisão e repactuação das relações entre o domínio secular e a Igreja, de cristianização das práticas sociais em curso ou, ainda, de ressignificação permanente das injunções das esferas religiosa e secular na vida cotidiana, em um período que

¹⁰⁹ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Espelhos, Cartas e Guias - Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700*. Instituto de Cultura Portuguesa Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995, p. 223-224.

¹¹⁰ CARDIM, P. Religião e Ordem Social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. *Revista de História das Ideias*, Vol. 22, 2001, p. 135.

¹¹¹ *Ibidem*, 2001, p. 146-149.

encerra uma evidente e constante tensão¹¹². De outro modo, tal abordagem pode ser lida como um reflexo das preocupações historiográficas que motivaram o autor em suas incursões sobre o passado.

Tanto a reforma católica quanto a protestante buscaram moralizar a vida cotidiana, “purificar a linguagem”, e principalmente a sexualidade, fazendo-a se inscrever num quadro de possibilidades estritas¹¹³. A função que o saber adquire como modelador no território das práticas, em que a fé se faz visível, justifica ao mesmo tempo em que impulsiona uma evidente “cruzada pedagógica da Igreja”. Segmentos sociais percebidos como dissolvidos dentro de uma estrutura global emergem e destacam-se como alvos de campanhas pedagógicas e missionárias, como parecem ser o campo, as massas populares, a criança, a mulher¹¹⁴. Esse movimento de cristianização, com recuos e readequações, iniciado com as reformas, pareceu se extenuar em meados do século XVIII, porém ganha novo fôlego nas décadas finais deste século¹¹⁵. Sob esse ponto de vista, se a cristianização foi levada a cabo no período pós-reforma, a deschristianização seria “o desaparecimento de um sistema político-religioso que comportava uma fé obrigatória para todos e gestos a que ninguém devia, em princípio, subtrair-se”¹¹⁶.

Reclusão das mulheres em Portugal: alguns antecedentes

À época em que frei Aleixo de Santo Antônio e outros autores didático-moralistas escreviam suas recomendações de recato às mulheres, “recolhimento” como casa de reclusão feminina não constituía novidade. Em suas origens teria assumido, porém, uma acepção de estrito sentimento religioso associado ao eremitismo, à virgindade consagrada e à penitência, que mais tarde estariam no centro do monaquismo cenobítico consolidado na Europa Medieval. A partir de finais do século XI, será predominante nos mosteiros a aplicação da regra beneditina às comunidades, em que se equilibrava liturgia, atividades manuais e intelectuais, ao passo em que começariam a se disseminar, por toda a Europa, instituições de reclusão para fins de

¹¹² “[...] o pensamento cristão enriqueceu a antiga e prestigiosa tradição das sentenças, dos aforismos e das máximas relativas à amizade. A partir dos livros bíblicos dos Provérbios e do Eclesiastes, os autores cristãos geraram um enorme corpus de adágios e de provérbios dedicados à amizade e ao amor pelo próximo, sentenças transmitidas de geração em geração e muitas delas gozando de um considerável prestígio. [...] não foram poucos aqueles que optaram por recolher e compilar tais adágios, o que demonstra bem a aceitação então desfrutada por semelhante género literário. Desse labor resultavam antologias que expunham, de forma breve e acessível, os fundamentos da moral, cartapácios vocacionados para o uso rápido e para a utilização em situações quotidianas, sobretudo quando não havia tempo para ler o que as autoridades doutrinais diziam acerca do amor pelo próximo”. CARDIM, Pedro. Amor e Amizade na Cultura Política dos séculos XVI e XVII. *Lusitania Sacra*, 2^a série, 11, 1999, p. 27.

¹¹³ DELUMEAU, *Op. Cit.*, 1978, p. 188.

¹¹⁴ CERTEAU, *Op. Cit.*, 2011, p. 132.

¹¹⁵ DELUMEAU, *Op. Cit.* 1978, p. 183.

¹¹⁶ *Ibidem*, 1978, p. 191.

assistência social. Essa combinação será vista, em linhas gerais, também nos recolhimentos da Época Moderna.

Datam do século IV os registros de que se tem notícia das primeiras mulheres a seguirem eremitas em regiões do Egito, da Síria e da Palestina, em geral, prostitutas arrependidas e em busca de uma vida penitente. As regiões desérticas eram, antes de tudo, símbolo moral de ruptura com a vida mundana, espaço de oração contínua e de distanciamento de tudo aquilo que impedia a dedicação exclusiva à comunhão com Deus. Adotava-se uma vida celibatária e a prática de oração constante. Ainda que a presença das mulheres não fosse confortavelmente aceita nas proximidades dos eremitérios masculinos, dada a justificativa bíblica de sua natureza, narrativas heroicas de sacrifício e autoflagelo de algumas delas, tais como a da vida de Santa Maria Egípcia, acabaram por se tornar exemplos de motivação para o próprio monaquismo masculino¹¹⁷.

A primeira casa de reclusão para mulheres é posterior ao Édito de Milão, decreto responsável por conceder liberdade política e religiosa à Igreja Católica no ano de 313, num contexto que possibilitou às mulheres a assunção de uma vida monástica. O mosteiro de Tabenesi, no Egito, dirigido por Maria, irmã de São Pacônio (286-346), foi fundado em 330 e é reputado como primeira associação institucionalizada de mulheres virgens e consagradas. Eram os primórdios da vida cenobítica, na qual uma comunidade reunia-se num mosteiro, vivendo sob uma regra comum e sob a autoridade de um abade ou uma abadessa. As primeiras regras estruturadas para a vida em comunidade viriam com Santo Agostinho e São Jerônimo no século V e com São Cesário De Arles e São Bento, no século VI¹¹⁸.

As casas teriam, em grande parte, feições aristocráticas, tendo sido nobres, monarcas e bispos os principais agentes do monaquismo feminino. Seriam os responsáveis pela construção dos monastérios e seus principais mantenedores, ficando os mesmos sob a jurisdição episcopal. Na Península Ibérica, a distinção entre virgens consagradas a Deus e virgens seculares havia

¹¹⁷ DIAS, Geraldo J. A. Coelho. Perspectivas Bíblicas da Mulher e Monaquismo Medieval Feminino. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Nº. 12, 1995, p. 21.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 22. Ver também, Dicionário de História Religiosa de Portugal, *Eremitismo*, p. 149. A primeira regra destinada especialmente às mulheres foi a de São Cesário De Arles, escrita para um convento feminino de sua vila, onde vivia a sua irmã. Continha 43 capítulos, nos quais prescrevia normas para a vida em comunidade, enfatizando a reclusão e a rigidez da clausura. No entanto, a regra beneditina teria se sobreposto por ser mais ampla e possível de ser praticada. Baseava-se na estrita clausura, estudos aprofundados aos noviços, exercício de trabalhos manuais e eleição livre de abades e abadessas. Cf. ALGRANTI, Leila M. *Op. Cit.* 1999, p. 37-38. Sobre a fundação dos primeiros monastérios femininos criados a partir da comunidade cenobítica fundada originalmente por S. Pacônio, ver PRICOCO, Salvatore. *Il Monachesimo*. Bari, Itália: Editora Laterza, 2015.

sido feita desde o Concílio de Elvira no século IV, e três experiências principais de monaquismo foram se constituindo: a eremítica, a dos mosteiros beneditinos e a cisterciense¹¹⁹.

Note-se que todos esses mosteiros, quer fossem destinados a mulheres ou não, estavam sujeitos à autoridade do bispo diocesano, responsável, inclusive, pela escolha dos abades e /ou abadessas. Assim permaneceriam mesmo depois do Concílio de Trento, quando os bispos teriam alargadas as suas funções. Monastérios femininos beneditinos mantiveram-se sob jurisdição diocesana e não chegaram a se constituir em congregações exclusivamente de mulheres, tal como as masculinas o fizeram¹²⁰.

Contudo, será no monaquismo de expressão eremítica que se dará a constituição religiosa das mulheres. Na segunda metade do século XII, notou-se em Portugal o ressurgimento de um monaquismo espontâneo, pouco ordenado, que se expandiu acompanhando o povoamento, tornando-se predominante na forma de comunidades eremíticas. Foram-se organizando pequenos eremitérios nas periferias das regiões mais povoadas, menos isoladas, que adotariam a regra de São Bento e passariam também a abrigar comunidades formadas unicamente por mulheres. Posteriormente, tais eremitérios desapareceriam ou seriam incorporados a ordens regulares, como a dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho ou Cistercienses. Nesse período, os grupos eremíticos mais isolados deram origem aos Eremitas

¹¹⁹ Importa saber que os mosteiros, ainda no Medievo, podiam ser agrupados em quatro tipologias, abrigando homens e mulheres, apenas homens ou apenas mulheres, e com jurisdição incorrente na secularização. A primeira delas seriam os *Mosteiros autônomos*, com origem ligada a um fundador, cuja generosidade e fervor cristão lhes conferia sustento material. As monjas viviam sob uma regra, geralmente de orientação beneditina, e sob a autoridade de uma abadessa. Os *mosteiros díplices* abrigavam homens e mulheres, em edificações contíguas, porém sob a autoridade de um mesmo abade ou abadessa. Grupos de devotas ou de leigos viviam na observância de uma vida religiosa mais estrita, mesmo não professando votos da comunidade. Tratou-se de uma peculiaridade da Península Ibérica que desapareceu no século XI. Os *mosteiros familiares* eram considerados experiências de devoção cristã marginais e se constituíam por familiares, leigos, que os fundavam em suas próprias casas. Como se estabeleciam nos domínios dos senhores feudais e estavam geralmente vinculados a igrejas próprias, logo foram proibidos por escaparem mais facilmente da supervisão episcopal, a quem deveriam imediatamente se reportar. Além disso, poderiam estar sujeitos à secularização e assim incorrerem na partilha de bens entre seus proprietários. Reformas promovidas pela Igreja conseguiram incorporar mosteiros familiares a outros já existentes, buscando garantir uma estrutura centralizada. Por fim, havia os *mosteiros próprios*, que também podem ser entendidos como de origem familiar, uma vez que eram fundados por senhores feudais, reis e pela nobreza em geral: instituidores leigos que os construíam e garantiam sua sustentação material, o que lhes possibilitava chegar mesmo a interferir na administração interna das instituições. É o episcopado que vai empreender, junto com o poder régio e autoridades a ele vinculadas, o fim dos mosteiros familiares e a separação de comunidades díplices, estabelecendo a proteção aos mosteiros destinados unicamente às mulheres. Cf. MATTOSO, José. “Monaquismo”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p.255-256; DIAS, Geraldo J. A. Coelho. Perspectivas Bíblicas da Mulher e Monaquismo Medieval Feminino. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, N.º 12, 1995, p. 27-31.

¹²⁰ DIAS, Geraldo J. *Op.Cit.*, p. 36. Sobre a importância da figura dos bispos na constituição das primeiras comunidades religiosas desde os primórdios de sua formação, no século VI e a estreita relação que mantinham com os mosteiros, destacando, inclusive, a figura do bispo-abade – que já no século X poderia ter autoridade sobre monastérios de uma determinada região – até o impacto da reforma cluniacense (Séc. XI) em território português, onde não se verificou a isenção do poder episcopal sobre as comunidades, Ver. AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p.204-212.

da Serra de Ossa. A partir desse movimento eremítico ramificou-se a reclusão como outra forma de vida monástica, praticada sobretudo por mulheres¹²¹.

Se entre os homens teria predominado um eremitismo de expressão anacorética, isto é, de total isolamento, fuga do mundo e penitência, entre as mulheres o eremitismo resultou numa reclusão urbana e gregária. Pequenas comunidades se formaram em finais da Idade Média, quando “o emparedamento solitário cedeu o lugar ao recolhimento fraterno”. Eram comunidades marcadas pela pobreza das mulheres reclusas, tidas por beatas ou beguinas, o que as aproximava do eremitismo mais radical. Com o passar do tempo, seriam incorporadas a ordens terceiras mendicantes, à província franciscana da Arrábida ou tornariam-se agostinianas¹²².

Outro movimento monástico relacionado às mulheres seria o das monjas beneditinas, com mosteiros formados unicamente por mulheres em começos do século XII. Seria, porém, uma expressão das mudanças nas estratégias de sucessão das famílias nobres, o que teria resultado na diminuição do casamento feminino e no aumento da procura pela vida religiosa. Em finais daquele século, tais mosteiros se tornariam cistercienses e, em Coimbra, ganhariam a proteção das filhas do Rei Sancho I, o que lhes garantiria prestígio por todo o século XIII¹²³. Não somente senhoras oriundas de famílias nobres ingressavam, mas moças menos nobilitárias também poderiam se tornar religiosas e, diferentemente do monasticismo masculino, continuariam a gerir os bens que possuíam, não rompendo totalmente relações com o mundo circundante, conforme aponta José Mattoso:

[...] de todas essas mulheres se esperava uma vida contemplativa, restrita ao claustro e devotada às obrigações religiosas. Mas esta opção não representava para a mulher professa um afastamento do mundo semelhante àquele que significava para o homem. Tal como tem vindo a ser confirmado pelas análises

¹²¹ MATTOSO, José. “Monaquismo”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 257.

¹²² BEIRANTE, Ângela. “Eremitismo”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p.150;152. Vale notar a importância das ordens terceiras mendicantes na construção de uma vertente da reclusão feminina. Fruto de uma renovação das atitudes espirituais em direção à perfeição da vida evangélica inspirada na experiência dos discípulos de Cristo, as ordens mendicantes surgem em começos do século XII, estruturando as ordens primeiras com a estrita clausura e votos solenes, assim como a prática penitencial dos leigos, em expansão especialmente entre as mulheres na região central da Itália. As Ordens Terceiras iriam abraçar diferentes formas de vida evangélica das mulheres, reunidas em comunidades com clausura moderada, isoladas em eremitérios ou em clausura doméstica. O fato de irmãos terceiros não aceitarem mulheres não casadas deu origem a comunidades femininas que permitiam votos simples de castidade e a prática da penitencia e da caridade. Cf. MARTINS, William de Souza. *Membros do Corpo Místico: Ordens Terceiras no Rio de Janeiro (C. 1700 – 1822)*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 35-38.

¹²³ As infantas Sancha, Mafalda e Teresa encabeçaram o movimento de renovação do monaquismo cisterciense feminino português, através da proteção de três grandes abadias, que receberam número abundante de mulheres nobres. A influência que exerceram sobre as casas como protetoras revela, inclusive, a ausência de abadessas. Cf. AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p.214.

feitas, as monjas preservavam, mesmo após a sua entrada no mosteiro e apesar dos votos de pobreza formulados, a gestão de uma parte dos seus bens, embora o mosteiro fosse, em última instância, o destinatário privilegiado de todo esse património e das beneficiações que ele viesse a sofrer. Esta ligação interessava-nos não como estratégia de gestão patrimonial mas, sobretudo, pelo que denuncia de ligação destas monjas ao século e às suas famílias de origem, cujos membros não hesitavam, à morte das monjas profissas, em reivindicar, por vezes, parte dos seus bens¹²⁴.

Já constituída a religiosidade feminina dentro da Igreja naquele período, as mulheres de vida consagrada eram referidas por *virgines sacratae*, *Deo votae*, *ancillae Dei*, *Sponsae Christi*, *confessae*, *monachae*, *dominae*, *religiosae*, *muratae*, isto é, virgens consagradas, devotas, servas de Deus, freiras, monjas, donas, reclusas, emparedadas¹²⁵. Para além da institucionalização da clausura e caminhando paralelamente, não se pode deixar de notar a existência da reclusão doméstica, em que mulheres viviam recolhidas em suas próprias casas ou isoladas em pequenas comunidades. Compreendidas como virgens consagradas, não raro eram viúvas que recusavam segundas núpcias ou moças que permaneciam em rígida reclusão junto à família, sob a proteção de parentes e servos, mantendo a pureza do corpo e a sacralidade da alma¹²⁶. Uma reorganização da vida monástica com forte impacto na reclusão feminina seria feita somente no século XVI, no âmbito do Concílio de Trento e com participação do poder régio.

No entanto, mais um elemento seria adicionado ao desenho das instituições que dariam origem aos recolhimentos na Época Moderna. A fundação dos primeiros estabelecimentos de assistência social entre os séculos XII e XIII, destinados a socorrer pobres, doentes, idosos, peregrinos, órfãos, e que acabariam por amparar também mulheres em situação de vulnerabilidade, isto é, aquelas que não contavam com a tutela de uma figura masculina, donzelas pobres, viúvas sem bens. Invariavelmente vinculadas a mosteiros e a pequenas igrejas, eram albergarias, hospícios, hospitais e casas de reclusão que se expandiam cada vez mais em direção às imediações das cidades. Com a dinamização da vida urbana, a substituição de uma cultura econômica rural e de consumo por uma economia de comércio e mercantil, deu-se a ação dos leigos e das ordens mendicantes, tanto quanto o aumento da pobreza e o socorro a ela. Tratou-se de uma resposta às transformações e às exigências de evangelização nos espaços de acomodação da sociedade burguesa.

¹²⁴ *Ibidem*, 2000, p. 220.

¹²⁵ DIAS, Geraldo. *Op. Cit.*, 1995, p.27.

¹²⁶ ALGRANTI, Leila M. *Op. Cit.* 1999, p. 36. Uma análise da trajetória da reclusão feminina a partir da Antiguidade até a Alta Idade Média é feita em: DIAS, Paula Barata. Para uma compreensão da Clausura Monástica e Emparedamento enquanto fenómenos históricos e religiosos. *Medievalista*, n.18, 2015.

Conventos foram erigidos nos arredores das cidades, próximos aos limites de suas muralhas, e a figura do religioso já não era a do eremita ou do monge, de aspecto ascético, distante do mundo exterior, mas do pregador, do irmão que se aproxima das pessoas, que evangeliza e que pode ser encontrado transitando pelas ruas das cidades. “Nasce assim um ministério pastoral itinerante que procura ir ao encontro do estilo de vida dos homens daquele tempo”¹²⁷. Nesse contexto se daria o acréscimo no número de instituições assistenciais, especialmente em finais do século XIII e por toda a centúria seguinte, refletindo uma crescente participação dos leigos, quer fossem particulares ou confrades, na criação e na manutenção desses estabelecimentos.

As confrarias se tornaram os principais agentes da rede assistencial disseminada em Portugal e, mais tarde, no ultramar. Tendo surgido no Período Medieval, eram formadas por indivíduos reunidos em torno de devoções, materializadas na ereção de capelas no interior das igrejas¹²⁸. Organizavam e realizavam atividades do calendário religioso relativas ao culto aos santos de devoção, dedicando-se também à assistência material aos pobres, à distribuição de esmolas, ao socorro espiritual de condenados e enfermos. Porém, o princípio inicial de existirem residia na salvação das almas através da oração. Para tanto, recebiam legados pecuniários e em forma de patrimônio fundiário para que se incumbissem da realização de orações pela salvação das almas dos doadores. Ainda que tenham se organizado primordialmente em torno da assistência mútua entre seus membros, muitas delas, com o passar do tempo, passaram a ter hospitais funcionando em anexo, criados às expensas do seu próprio patrimônio, ou se encarregariam de administrá-los a pedido de algum fundador. Poderiam também se dedicar ao auxílio de categorias específicas de necessitados¹²⁹. Como nota Isabel dos Guimarães Sá,

era em prol da sua própria salvação que os testadores fundavam hospitais, e a obrigação de missas vinculava a maior parte dos bens destinados às ditas

¹²⁷ NEIVA, Adélio de A. Torres. “Vida religiosa”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). Dicionário de História Religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 343.

¹²⁸ Explica o jurista Cândido Mendes de Almeida, em nota às Ordenações Filipinas por ele compiladas no séc. XIX, que o termo *capela* deriva de uma espécie de cofre ou caixa em que se guardavam relíquias dos mártires, conhecida como *capsa*, e passou a ser utilizado para denominar o lugar de depósito desse cofre. Na sua origem, capela é o lugar de oratório, onde os fiéis se juntavam para celebrar a memória dos santos mártires através de suas relíquias. Em uma acepção jurídica, “capela é um benefício eclesiástico fundado e unido a um desses oratórios, formando uma espécie de vínculo. É uma instituição dos séculos cristãos, tendo um destino puramente eclesiástico”. Diferia do morgadio quanto ao destino dos recursos: quando o vínculo tinha certo encargo pio e toda a renda era do administrador, considerava-se morgado; quando o administrador do vínculo recebia um ordenado por seu trabalho, mas toda a renda pertencia ao encargo, era considerado capela. ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Código Philippino ou Ordenações e leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d'El Rey D. Philippe I*. 14. Ed, Rio de Janeiro: Tipografia do Instituto Filomático, 1870, Livro I, Título LXII – *Dos provedores, e contadores das Comarcas*, p. 125.

¹²⁹ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o Rico de Faz Pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império Português 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 32-33.

fundações pias; por outro lado, a preocupação com a vida eterna estabelecia um elo entre os indivíduos que se prolongava para além da morte, uma vez que cabia aos vivos rezar pelos mortos¹³⁰.

Os impactos do Direito Canônico eram vivenciados nos serviços prestados pelos clérigos e relativos à salvação das almas. A realização de missas e o ministério dos sacramentos da confissão e da extrema unção recaíam diretamente na alçada eclesiástica, tanto quanto o esforço de assegurar que os bens legados em doação alcançassem o propósito ao qual se destinavam. No entanto, as regulamentações canônicas não abrangiam o domínio administrativo ou a gestão das instituições de assistência no medievo, nem eram responsáveis por fiscalizar ou aprovar a criação das confrarias naquele período, o que somente ocorreria depois do Concílio de Trento, na esteira da caracterização dos poderes episcopais sobre os leigos.

Alguns elementos da arquitetura hospitalar expressavam a assistência concomitante ao corpo e à alma. Por um lado, deveria haver uma capela e seu altar ou igreja própria com torre sineira e cemitério e, por outro, o espaço da casa com aposentos, leitos e utensílios destinados ao auxílio prestado. Havia mesmo aqueles hospitais cuja estrutura refletia uma disposição arquitetônica conventual, principalmente quando formado por duas ou mais edificações: nesses casos, haveria um pátio interior, formando um claustro, onde estariam as carneiras cemiteriais, assim como a igreja e o campanário. Somente com a existência dos elementos religiosos mencionados é que se tornava imprescindível a regulamentação jurídica do Direito Canônico em matéria hospitalar.

A vivência comunitária no interior dos estabelecimentos assistenciais seguia o modelo de clausura, com a maior parte dos estatutos fundamentados na regra de Santo Agostinho. A exigência de autorização para deixar o hospital, uso de hábito ou roupa específica, no caso das gafarias, e, principalmente, a organização do tempo e das atividades conforme as horas canônicas também espelhavam uma inspiração conventual¹³¹. Dessa maneira, as casas hospitalares acabaram contribuindo para a disseminação de diversas formas de espiritualidade nascidas nos monastérios e alguns desses componentes se farão presentes desde as gafarias até os recolhimentos femininos da Época Moderna. As instituições de reclusão para mulheres nasceriam, dessa maneira, na fronteira entre a assistência material e a experiência religiosa.

¹³⁰ Em virtude de extrapolarem a função devocional a qual se destinavam, as confrarias ou irmandades sofreram regulamentações canônicas ao longo do tempo. SÁ, *Op. Cit.* 1997, p. 34.

¹³¹ Gafarias eram hospitais destinados a isolar leprosos ou portadores de outras enfermidades contagiosas. SÁ, *Op. Cit.* 1997, p. 35-36.

Durante o século XIII já existiam hospitais-albergarias, que consistiam em casas de habitação cujos instituidores destinavam a acolher doentes e se tornavam lugares de pouso para viajantes, andarilhos, homens e mulheres itinerantes que, de algum modo, deslocavam-se entre as cidades, pobres errantes, peregrinos e vagabundos nos cruzamentos urbanos. Havia ainda as gafarias ou leprosarias, conhecidas por receberem doentes, tanto homens quanto mulheres, até finais da Idade Média, quando hospitais, destinados a recolher os enfermos de maneira permanente, surgiram como instituições destinadas unicamente para esse fim. Pobres envergonhados, isto é, indivíduos empobrecidos cuja condição social os impedia de pedirem esmolas, idosos, enjeitados, cativos ou presos de guerra, mulheres donzelas e viúvas constituíam o público que em geral era assistido pela variada gama de instituições agrupadas sob denominações genéricas de hospital, albergaria ou mercearia¹³².

A primeira instituição a incluir especial atenção a meninas pobres, dando-lhes sustento, seria o estabelecimento fundado em Lisboa por Pêro Salgado, copeiro e tesoureiro-mor do monarca D. Dinis (1261-1325). Todavia, aqui elas estavam incluídas antes em função da vertente caritativa de assistência à pobreza do que por ensejar alguma preocupação moral relativa às mulheres. Mesmo sendo imprecisa a data de criação dessa instituição, é possível dimensionar o vasto espectro de ação assistencial que alcançava, visto que também se destinava ao resgate de cativos e o auxílio a pobres e miseráveis¹³³.

A acolhida às mulheres esteve inicialmente associada às mercearias, ou “casas de mercê”, onde ingressavam moças desamparadas, porém, identificadas socialmente com algum segmento social nobilitário. Conhecidos como “merceeiros” ou “merceiras”, poderiam ser também indivíduos idosos, a quem um patrono ou testador doava recursos bastantes ao sustento e à sobrevivência, em troca de orações pela alma do benfeitor e de seus familiares. No que dizia respeito às mulheres, tratava-se mais de assegurar alguma condição social colocada em risco por eventual ausência de amparo familiar do que impedir uma situação de pobreza extrema iminente.

¹³² A primeira grande fundação dessa natureza data de 1279, e pertence a Estevão Anes, chanceler de D. Afonso III (1238-1253). Pobre de origem, acumulou bens fundiários, riqueza e títulos, sobretudo a partir de doações régias, os quais legaria aos trinitários de Santarém para que fundassem uma instituição de assistência com funções diversificadas. Cf. ROSA, Maria de Lurdes. A religião no século: vivências e devoções dos leigos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 462-463. Uma caracterização dos beneficiários e dos tipos de estabelecimentos de assistência em fins do medievo pode ser vista em: SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o Rico se Faz Pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império Português 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

¹³³ ROSA, Maria de Lurdes. A religião no século: vivências e devoções dos leigos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 462-463.

As mercearias tinham o propósito de encaminhar o futuro social das mulheres, cujos patronos e benfeiteiros legariam dotes para que pudesse se casar. Inicialmente, o objetivo era atingir moças de um círculo social mais próximo, como filhas de criados, mas, posteriormente, o costume se transformou na dotação de donzelas e órfãs desamparadas, sem qualquer vínculo clientelar. As primeiras instituições desse tipo surgiram por iniciativa de D. Afonso IV, rei de Portugal (1325-1357) e de sua esposa, D. Beatriz, buscando acolher moças provenientes, sobretudo, de famílias empobrecidas:

Agora surgia uma nova pobreza que afetava pessoas que tinham usufruído de um certo estatuto social e a quem a desvalorização monetária, a fraca rentabilidade da terra, a doença ou a velhice empobrecem. Estas, por condição social, estavam impedidas de esmolar. Para esta pobreza envergonhada a família real e outros particulares laicos ou eclesiásticos criaram as mercearias. Estas eram hospitais ou albergarias que recebiam homens ou mulheres de um grupo social médio, sendo esta característica que os distingua dos demais hospitais e albergarias¹³⁴.

O primeiro estabelecimento assistencial criado apenas para atender mulheres foi fundado por D. Maria de Aboim, em Lisboa, no ano de 1337. Ela havia sido casada com Martim Afonso Telo e, posteriormente, com João Fernandes de Lima, sendo viúva quando decidiu o seu legado testamentário. Destinou as casas onde residia, às portas de Santo Antão e em São Domingos, a receberem dez moças pobres, especialmente envergonhadas ou caídas na pobreza, e onde também se fundaria uma capela.

De origem nobre, D. Maria de Aboim era filha de João de Aboim, mordomo-mor do rei Afonso III e valido de D. Dinis, que teria ascendido em fortuna e influência pessoal em função da lealdade e de sua habilidade de articulação política. Recebeu do monarca e dos concelhos vastas doações de terras e direitos senhoriais sobre elas, além de aquisições fundiárias que o fizeram estreitar relações com a Ordem dos Hospitalários, para a qual construiu um mosteiro terras de sua propriedade.

Transitando, certamente, por círculos nobiliárquicos, D. Maria de Aboim erigiu um hospital-mercearia de elevadas dimensões, com regras bastante claras e exigindo a gestão de um patrimônio de grande valor fundiário. Ainda que não se possa atribuir à instituição de assistência que fundou um caráter corretivo e regenerador da conduta de mulheres moralmente decaídas, tal como se verá nos séculos seguintes, tratou-se da primeira casa exclusivamente voltada à proteção feminina. As mulheres albergadas deveriam apresentar comportamento

¹³⁴TAVARES, Maria José Ferro. “Assistência”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). Dicionário de História Religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 137.

irrepreensível antes e durante a estadia, receberiam quantias diárias e anuais para alimentação e vestuário, o que incluía um cerame, espécie de capa ou manto sobreposto ao vestuário e mais utilizado por pessoas de camadas populares. Como obrigação, as albergadas deveriam frequentar as missas e orações em capela própria e rezar pela alma de D. Maria, sua benfeitora.

Cabe mencionar que tanto as dimensões físicas da instituição, como a divisão e organização do espaço, sugerem se tratar mais de um hospital-albergaria, ainda que merceeira, uma vez que ocupava uma edificação de sobrados e compartimentos térreos, quintais e uma torre, além de quatro boticas e uma habitação contígua, onde deveria residir o provedor. O fato de existir mais de uma botica, indicando a prática de cuidados medicinais privativos ou individualizados, o legado de uma liteira por parte da testadora, além de desdobramentos posteriores na trajetória do estabelecimento, levam a supor que se tratava mais de uma instituição hospitalar do que de uma casa de correição ou de vocação religiosa para mulheres.

Inicialmente, o estabelecimento era administrado pelo município de Lisboa, tal como indicado pela instituidora. Por meio da documentação preservada relativa ao Hospital de D. Maria de Aboim, é possível identificar tentativas de interferência de nobres, do poder régio e da Igreja lisboeta na administração da casa, especialmente no que se refere à vasta proporção de bens imóveis a serem geridos em diversas localidades, tais como Sintra, Mafra, Torres Vedras e Leiria, destinados a variadas atividades de plantio e à criação de animais. Alcança finais do século XIV e começos do século XV com situação financeira precária e sem indícios de recuperação posterior para, no ano de 1502, durante o reinado de D. Manuel I, ser incorporado ao Hospital Real de Todos os Santos, tendo as casas que compunham seu patrimônio aforadas como habitação a particulares¹³⁵.

Outras casas assistenciais para mulheres com características semelhantes seriam criadas, tendo por objetivo principal a assistência material. Por legado testamentário de Maria Esteves, fundou-se, no ano de 1343, uma instituição hospitalar para sete mulheres pobres e de boa fama, tementes a Deus e de idade avançada. Receberiam quantia diária para a alimentação, uma ração semanal de trigo, vestuário e calçado anuais. Seguindo os moldes de uma mercearia, não dferia das outras casas assistenciais, visto que se tratava de mais uma obra pia, materializada na ereção de capela na igreja paroquial de Santo André de Lisboa, bem como na distribuição de outros legados destinados a particulares e a outros hospitais-albergarias.

¹³⁵ Esta narrativa de fundação da casa de mercê pertencente a D. Maria de Aboim segue de perto as seguintes referências: LOPES, Paulo. *A Assistência Hospitalar na Lisboa Medieval, anterior à instituição do Hospital Real de Todos os Santos (Sécs. XIII - XV)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Nova de Lisboa, 2015 e ROSA, Maria de Lurdes. A religião no século: vivências e devoções dos leigos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 467.

O Hospital de Maria Esteves foi erigido em memória dos fundadores, que gozavam de elevada posição social: o marido da instituidora, Aires Martins, havia sido Escrivão da Puridade do monarca D. Dinis, e Vice-Chanceler, tendo falecido em peregrinação à Terra Santa. O estabelecimento destinava-se a acolher mulheres do círculo mais próximo de relações de D. Maria Esteves, que, em contrapartida, obrigavam-se a frequentar a Igreja de Santo André para os ofícios divinos e a rezar pelas almas da testadora e de seu esposo, assim como de outros benfeiteiros, tais como os pais e filhos dos testadores, pelas almas de D. Dinis, de seus sucessores e do bispo de Lisboa, D. Domingos Anes Jardo (1289-1293). Depois de enfrentar problemas financeiros entre 1433 e 1455, no ano de 1586, o hospital de D. Maria Esteves contava com apenas quatro merceieiras, as quais conseguia prover¹³⁶.

Em 1350, fundou-se, ainda, o Hospital Conde D. Pedro, destinado a abrigar homens e mulheres, ou somente mulheres pobres, que deveria ser em número de cinco merceieiras, em Lisboa, junto à Sé, em casas que haviam pertencido à mãe do Conde D. Pedro. Também de administração municipal, posteriormente foi incorporado ao Hospital de Todos os Santos¹³⁷.

A criação do Hospital de Todos os Santos resultou do esforço da Coroa Portuguesa de unificar as instituições hospitalares sob a administração régia, depois de verificados problemas de má gestão do patrimônio e consequente empobrecimento dos estabelecimentos, o que se refletiu na precariedade do cumprimento das funções de assistência que deveriam exercer. Em princípio, foram conferidos regimentos para os hospitais-albergarias em diversas localidades do reino, até que, em 1498 foram nomeados provedores de capelas e hospitais encarregados de elaborar compromissos e efetuar registros de tombos de propriedades nas respectivas comarcas.

Esse processo de centralização administrativa atingiu o ápice durante o reinado de D. Manuel I, com a unificação de cerca de 43 hospitais-albergarias menores no Hospital Real de Todos os Santos, cujo regimento data de 1506, e com a criação do Hospital das Caldas, em 1512. Pode ser entendido como um movimento em direção a uma laicização da assistência em Portugal: para a institucionalização do Hospital Real foi necessário obter autorização papal, uma vez que o direito canônico legislava sobre o destino dos bens doados pela salvação das almas, tornando-se necessário que os encargos e obrigações de missas de todos os hospitais menores, vinculados a localidades diversas, fossem igualmente unificados no Hospital de Todos os Santos. Além disso, caberia à Coroa a designação de um provedor. No que diz respeito à

¹³⁶ LOPES, *Op. Cit.*, 2015, p. 68-72.

¹³⁷ LOPES, *Ibidem*, p. 40.

criação do Hospital das Caldas, embora não agrupasse unidades hospitalares, vetou-se a escolha de provedores da alta nobreza ou religiosos, incluindo frades.

Do ponto de vista da estrutura interna, distinguem-se das instituições de assistência anteriores por acolher, num mesmo estabelecimento, mas em espaços distintos, indivíduos em condições diversificadas, tais como doentes, mulheres, pobres ou forasteiros¹³⁸. Mesmo com a medicalização da assistência, não se deixava de curar os males da alma e zelar por sua salvação, imbricando-se, ainda que sob régia proteção, o espiritual e o secular, tal como se pode observar pela descrição do Hospital de Todos os Santos feita por Cristóvão Rodrigues de Oliveira na década de 1550:

Tem [o hospital] uma igreja grande e muito suntuosa [...] com nove capelães obrigados ao coro e um tesoureiro. E um desses capelães é cura que tem cargo de confessar e sacramentar os enfermos que vem ao dito hospital antes que entrem. E depois nas enfermarias onde estão os doentes por bula do papa. E estes capelães afora serem obrigados ao coro são cotidianos das capelas seguintes à missa do dia. E uma semana pelo rei D. João e el rei D. Manuel e duas semanas pelo primeiro provedor. E outra pelo hospital dos meninos. E outra pelo homem que deixou seus bens à casa. E o outro capelão é vago para os defuntos. [...] Há neste hospital dez merceirias que vivem das portas a dentro, a que se dá para sua manutenção quarenta cruzados. Há também outras merceirias de fora com o mesmo ordenado. É entregue o governo deste hospital por mandado do rei a três padres da ordem de São João Evangelista que vivem das portas adentro, um deles é provedor, outro almoxarife e outro vedor que é sobre os enfermeiros e dispenseiro. Há neste hospital três enfermarias muito grandes em cruz que vão ter ao altar-mor. Uma [...] dos homens das febres e outra das mulheres das febres. [...] Há mais outras duas enfermarias do mal francês uma dos homens outra de mulheres. Debaixo destas enfermarias está um hospital casa muito grande em que se agasalha de noite todos os peregrinos naturais e estrangeiros que o hospital não dá mais que camas e água com uma hospitaleira que os agasalha e tem salário para sua manutenção. Há nestas cinco enfermarias noventa e oito leitos. E em uma casa em que se curam os frades capuchos da ordem de São Francisco de alguns mosteiros que há no termo da cidade há cinco leitos. E são por todos cento e três leitos. E neles continuadamente se jazem cento e cinquenta doentes, e as vezes mais e menos, porque muitas vezes se lançam dois num leito¹³⁹.

Foi, ainda, nesse contexto de reforma das instituições de auxílio à pobreza que, em 1498 se instituiu, na Sé de Lisboa, a Irmandade de Nossa Senhora Mãe de Deus Virgem Maria da Misericórdia. Segundo Russell-Wood, narra a tradição que teria sido fundada por um grupo de leigos, tão logo reconhecida pela rainha regente D. Leonor (1458-1525) e confirmada pelo seu

¹³⁸ SÁ, *Op. Cit.*, 1997, p. 40-47.

¹³⁹ OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de. *Sumario e[m] que breuemente se contem alguas cousas assi ecclesiasticas como seculares que ha na cidade de Lisboa*. Lisboa, 1554.

irmão, o rei D. Manuel I. Inicialmente, seria composta por cinquenta membros da nobreza e cinquenta não-nobres com o objetivo de prestar auxílio espiritual e material aos necessitados¹⁴⁰.

A Irmandade da Misericórdia acompanharia os desdobramentos da expansão colonial portuguesa no ultramar e se tornaria um dos pilares da assistência no mundo moderno. Como expressão das quatorze obras de misericórdia, espirituais e corporais, expressas em seu primeiro estatuto datado de 1516, as instituições administradas pela irmandade se encarregariam de prestar auxílio material e espiritual, por meio das Santas Casas, nos séculos seguintes, àqueles desvalidos cujos estabelecimentos já existentes costumavam amparar¹⁴¹.

A composição das Santas Casas de Misericórdia estava restrita aos homens, que se organizavam em torno das obras de caridade. Como eram de direto patrocínio régio e se constituíam em instituições leigas que, posteriormente, espalharam-se pelo Império Português, as irmandades da Misericórdia estavam isentas da jurisdição da Igreja Católica, exceto no que competisse estritamente às suas igrejas e à regulamentação do culto: o estatuto previa a existência de um capelão e dois capelães assistentes para os ofícios divinos, para ministrar os sacramentos aos moribundos e realizar ritos fúnebres, assim como deveria contar com um mordomo da capela, encarregado de zelar pela conservação e asseio do templo, cuidar das esmolas e dos paramentos relativos aos ofícios divinos e funerais. Todos entendidos como empregados da irmandade, ainda que sob a estreita observância dos bispos somente quanto à ortodoxia espiritual¹⁴².

Para Russel-Wood, mesmo que não haja indícios concretos de que a fundação dessa irmandade tencionasse centralizar os serviços assistenciais por parte da Coroa, não se pode negar que D. Manuel tenha reconhecido as possibilidades de avançar nessa direção, ao requerer dos conselhos municipais de Coimbra e Porto empenho na fundação de uma Misericórdia nessas localidades. Como incentivo à disseminação da irmandade no ultramar, concedeu privilégios e isenções à Misericórdia de Lisboa, estendidos, posteriormente, às congêneres, o

¹⁴⁰ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos*: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia (1550-1755). Brasília: EdUNB, 1981, p. 01. O autor localiza o debate historiográfico acerca da fundação da Irmandade da Misericórdia, confrontando narrativas que ora dão maior peso ao protagonismo da Rainha D. Leonor, ora aos leigos, na figura do frade Miguel Contreiras. Porém, não há implicações numa ou noutra versão quanto ao peso da Igreja Católica na administração das misericórdias, visto que se tratou de uma instituição de direto patrocínio régio, ao qual estavam diretamente submetidas. RUSSEL-WOOD, *Op. Cit.*, 1981, p. 11-12.

¹⁴¹ Eram as quatorze obras de misericórdia: Espirituais - 1º. Ensinar os simples; 2º. Dar bom conselho a quem o pede; 3º. Castigar com caridade os que erram; 4º. Consolar os tristes desconsolados; 5º. Perdoar a quem nos errou; 6º. Sofrer as injúrias com paciência; 7º. Rogar a Deus pelos vivos e pelos mortos. Corporais - 1º. Remir os cativeiros e visitar os presos; 2º. Curar os enfermos; 3º. Cobrir os nus; 4º. Dar de comer aos famintos; 5º. Dar de beber a quem tem sede; 6º. Dar pousada aos peregrinos e pobres; 7º. Enterrar os mortos. Sá, *Op. Cit.*, 1997, p. 105.

¹⁴² ABREU, Laurinda. O papel das Misericórdias dos ‘lugares de além-mar’ na formação do Império português. História, Ciências, Saúde. Vol. VIII, Manguinhos, set.-dez. 2001, p. 593-594.

que, não raro, resultou em conflitos entre a irmandade e autoridades concelhias, judiciárias e eclesiásticas. Caberia à figura do provedor, escolhido entre aqueles de posses e prestígio social, defender a irmandade contra as interferências das autoridades civis e eclesiásticas nos privilégios assegurados pelo estatuto de Lisboa¹⁴³. Não deixaria de haver, por outro lado, intersecções entre as esferas civil e eclesiástica tangenciando as misericórdias, sobre as quais caberia igualmente ao provedor arbitrar. Ademais, essa mesma irmandade passaria, em 1564, a administrar o Hospital de Todos os Santos, antes concebido para unificar a rede de assistência do reino¹⁴⁴.

Apesar de a Misericórdia de Lisboa ter servido de modelo, principalmente quanto ao seu compromisso, as diversas misericórdias eram autônomas e respondiam diretamente à Coroa¹⁴⁵.

O crescimento rápido da irmandade não se restringiu a Portugal. O desenvolvimento das rotas comerciais para a Índia e Extremo Oriente e as oportunidades oferecidas pelo lucrativo comércio, com base nos portos de Nagasaki-Macau-Málaca-Goa, levou ao estabelecimento de colônias portuguesas em todas essas cidades. Quando o comércio com o Oriente deixou de ser vantajoso, o interesse real se voltou para o Brasil, onde a fundação das Misericórdias frequentemente coincidiu com o estabelecimento das primeiras cidades¹⁴⁶.

No dizer da historiadora Luciana Gandelman, especialmente para o contexto ultramarino, é possível enxergar na atuação das Misericórdias que a economia da dádiva e do comércio operavam de maneira indissociável, pois articulavam com perfeição “o financiamento da produção de riqueza por meio dos empréstimos a juros e a concomitante aplicação de parte do produto do lucro em obras caritativas”. Isto é, convertia-se “Deus e seus protegidos pobres em parte integrante de seu capitalismo comercial e possibilitando uma gestão católica dos capitais”¹⁴⁷.

A Irmandade da Misericórdia assumiria, posteriormente, a administração de outros estabelecimentos assistenciais que emergiram na Época Moderna, dos quais seria eventualmente fundadora, a exemplo dos recolhimentos femininos.

¹⁴³ RUSSEL-WOOD, *Op. Cit.* 1981, p. 12-16.

¹⁴⁴ Segundo Laurinda Abreu, sob a Irmandade da Misericórdia de Lisboa recaía a alçada dos legados pios não cumpridos, que, desde bula papal datada de 1545, deveriam ter os rendimentos obrigatoriamente direcionados para a assistência hospitalar. ABREU, Laurinda. A difícil gestão do purgatório: os breves de redução de missas perpétuas do Arquivo da Nunciatura de Lisboa (Séculos XVII – XIX). *Penélope*, n. 30-31, 2004, p. 53.

¹⁴⁵ GANDELMAN, Luciana Mendes. *Mulheres para um império: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa da Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII)*. Tese de Doutorado. São Paulo, UNICAMP, 2005, p. 54.

¹⁴⁶ RUSSEL-WOOD, *Op. Cit.* 1981, p. 17.

¹⁴⁷ GANDELMAN, *Op. Cit.* 2005, p. 38-39.

Os Recolhimentos do Reino e d'Além-mar

No limiar do Concílio de Trento (1545-1563), no ano de 1543, foi fundado o que se pode considerar como o primeiro recolhimento para mulheres no Império Português: O Recolhimento Real das Órfãs Honradas ou Recolhimento do Castelo¹⁴⁸. Situado na transição da prática assistencial característica do medievo, esse recolhimento teve origem na iniciativa particular, isto é, na nobreza, como forma de proteger mulheres de origem igualmente nobilitária, mas em situação de orfandade e de pobreza envergonhada, unicamente para converterem-se em esposas, conforme definia o regimento:

As mulheres, que houverem de ser recebidas nesta Casa, serão Orfãas de pai e mãe, havidas de legitimo matrimonio, sem raça alguma de mouro ou judeu, de idade de doze annos até trinta sómente, de qualidade, e tão pobres, que não tenham com que tomar estado de vida; que não sejam cegas, ou aleijadas, ou doentes de doença contagiosa, nem tenham feito voto de castidade, por quanto se não recebem senão para casarem; preferindo-se sempre as filhas de meus criados, e que me tiverem servido nos logares de Africa, e Índia, ou em quaisquer outras partes¹⁴⁹.

O Recolhimento do Castelo ou conforme intitula Cristóvão Rodrigues de Oliveira em relato coevo, o Mosteiro das Órfãs, teria sido fundado por D. João III:

No tempo que o dito Rey ordenou o mosteiro das penitentes que foy no anno de quinientos e coarenta e três ordenou também a casa do recolhimento das orfãas honradas desta cidade, e dentão pra cá foram recolhidas muitas das quaes el Rey tem muitas casadas, e outras mandou a a India e ao Brasil onde estam casadas. Esta casa é sogeita a a das penitentes, e a esmola que el Rey daa se parte por ambas. Tẽ hum capellão que lhe diz missa quotidiana¹⁵⁰.

Sem corroborar essa narrativa, o preâmbulo do regimento dado por Filipe II (1598-1621) ao Recolhimento das Órfãs a 8 de maio de 1613, diz que D. João III não o haveria fundado diretamente, mas

tomou debaixo de sua proteção e amparo a Casa que algumas pessoas religiosas e pias tinham fundado nesta Cidade para mulheres orphãas, virtuosas e pobres, poderem ser recolhidas e mantidas, até se lhes buscar

¹⁴⁸ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. Os recolhimentos femininos de Braga na Época Moderna. In: ABREU, Laurinda (Org.). *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibri, 2003, p. 295.

¹⁴⁹ “Título XI. Das qualidades que hão de ter as Orfãas que se houverem de receber”. Regimento para o Recolhimento das Orphãas de Lisboa. SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza Compilada e Annotada 1613-1619*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1855, p. 13.

¹⁵⁰ OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de. *O Mosteiro das Orfãas. Sumario e[m] que breuemente se contem algumas cousas assi ecclesiasticas como seculares que ha na cidade de Lisboa*. Lisboa, 1554.

remedio de vida, dotando-as o mesmo Senhor de alguma renda para sua sustentação: – e querendo eu continuar o santo intento, com que El-Rey, meu Senhor e Pai, e os Reis antepassados, sempre favoreceram e fizeram Mercê a esta Casa, e Orfãas, que nella estão, com o parecer do meu Conselho, mandei ora reformar os Regimentos antigos sobre os recolhimento dellas, e a ordem da Casa em que devem estar [...]¹⁵¹.

Sustentadas pela fazenda real, as órfãs estavam destinadas a cumprir o principal objetivo assinalado no regimento mencionado, isto é, tomar o *estado* de casadas. Para tanto, poderiam seguir para quaisquer partes do Império, tendo-o feito notadamente para a Índia, em resposta a uma política deliberada de casamentos encetada pela Coroa¹⁵². Caberia ao provedor, para além de garantir o provimento da casa e o sustento das órfãs, também “procurar-lhes todo o remédio conveniente, para que tenham todas casamentos accommodados, o mais cedo que fôr possivel”¹⁵³. Empenhar-se-iam igualmente nessa tarefa a Mestra de Lavor, “cujo officio é ensinar as órfãas que disso tiverem necessidade a rezar as Horas de Nossa Senhora, e a lavrar e coser, e as mais cousas que pertencem a mulheres, que hão-de ser casadas”¹⁵⁴.

De acordo com o regimento, o cotidiano seria estruturado segundo as características de vivência observada nas comunidades conventuais, tal como outras instituições assistenciais o fizeram. O que significa dizer que se uniriam trabalho, estudo e exercícios espirituais, além da normatização dos comportamentos. Era imprescindível a existência de uma capela, para que missas fossem celebradas diariamente em horários que todas as órfãs pudessem assistir. Os festejos anuais do calendário católico deveriam ser respeitados e, para a festa anual do orago, dedicado a Nossa Senhora da Assunção, as recolhidas deveriam buscar um clérigo para as vésperas e missa solene, assim como um pregador, pois a “principal cousa que em todas as Communidades bem governadas se deve procurar, é a honra, gloria, e serviço, de Deus Nosso Senhor. E nesta Casa ha para isso maior obrigação, por ser instituida para recolhimento, doutrina, e remedio das Orfaas que nella se recolhem”¹⁵⁵.

Para além disso, infere-se, através das prescrições de comportamento às recolhidas relativas a cada ambiente da casa contidas no regimento, que a arquitetura se assemelhava à conventual, uma vez que, à exceção do dormitório comum, havia refeitório coletivo com

¹⁵¹ Regimento para o Recolhimento das Orphãas de Lisboa. SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza Compilada e Annotada 1613-1619*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1855, p. 9.

¹⁵² ARAÚJO, *Op. Cit.*, 2003, p.295.

¹⁵³ Regimento para o Recolhimento das Orphãas de Lisboa. SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza Compilada e Annotada 1613-1619*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1855, p. 10.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 12.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 9.

previsão de leituras diárias, uma composição arquitetônica de claustro, capela com coro e locutório.

No Recolhimento das Órfãs haveria o capelão, também confessor. A casa seria dirigida por uma regente, mulher de idade e de vida exemplar, tendo, “por razão de seu officio, superioridade na Casa das Orfãas, e todo o governo, no espiritual, e temporal, em ordem ao serviço de Deus Nossa Senhor”. Cuidaria também para que todo o aprendizado amealhado pelas órfãs fosse aplicado após assumirem o *estado* de casadas: era atribuição da regente assegurar que continuassem a guardar “o serviço de Deus, e os bons costumes [...], principalmente o de se confessarem a miúdo, e que trabalhem pela salvação de seus maridos, e boa criação de seus filhos, porque assim o encomenda o Apostolo S. Paulo ás mulheres casadas”. Entre as suas funções estariam, ainda, a observância da vestimenta – para que não usassem touca, calças ou chapins valencianos – a vigilância das arcas, para garantir que não haveria cartas ou “livros de história dos que neste regimento se prohibem” e dar a licença requerida para que falassem com pessoas através da grade da Igreja ou no locutório, o que não poderia ser feito sem escuta, salvo em se tratando de parentes do pai ou da mãe da recolhida. À regente caberia também ir ao dormitório todas as noites e percorrer os leitos para certificar-se de que todas as órfãs estariam recolhidas, aspergindo-lhes água benta enquanto rezam a Ave-Maria, Nossa Senhora e a oração de todos os santos, proferindo, ao final, “Visita, quasumus, Domine – e Deus, qui de Beatae Mariae Virginis utero – e Deus, qui miro ordine Angelorum”¹⁵⁶.

Escrivã, sacristã, enfermeira e dispenseira seriam outras funções na gestão da comunidade das órfãs recolhidas, havendo, ainda uma vigária, como substituta da regente em caso de ausência ou impedimento, e uma porteira: “mulher de idade, virtude, e muita confiança, a cujo cargo estarão as chaves, e, clausura da dita Casa”. Quanto às atividades, as recolhidas, referidas no texto do Regimento pelo termo “irmãs”, deveriam juntar-se diariamente

na casa de lavôr (que para isso haverá) com as Orfãas, duas vezes no dia, pela manhã, acabado de ouvir Missa, até ao jantar, e á uma ora depois do meio dia, até as tres que vão ás vesperas, e acabada completa, até à cêa, aonde ordenará que se esteja em silencio, ou ao menos que se falle baixo, e com modestia, quando fôr necessário, de modo que se evitem praticas, e vozes¹⁵⁷.

É importante notar que, entre os deveres das recolhidas, havia uma rígida programação religiosa a ser cumprida diariamente, especialmente quando se considera a constituição de um

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 11

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 11-13.

recolhimento sob proteção régia, sem finalidade religiosa ou vocacional e marcadamente voltado a preparar moças para a vida em matrimônio. Na seção “Das Obrigações da Órfãs” consta como dever primordial a orientação geral às recolhidas de servir a Deus com grande devoção, dedicando suas orações e boas obras à Santa Madre Igreja, aos reis, rainhas e príncipes para a “conservação, e accrescentamento de seus Estados” e aos benfeiteiros. As órfãs deveriam se confessar e comungar sete vezes por ano e se reuniriam no coro duas vezes por dia, em horários que variavam de acordo com as estações:

As que souberem lér, rezarão as Horas de Nossa Senhora do Officio menor – pela manhã matinas, prima, tertia, sexta e nôa — o qual acabado, ouvirão Missa, e ficarão ainda no coro, em oração, o tempo que parecer á Regente; e ás tardes rezarão vespertas, e completas, e dirão Salve Rainha, com a oração Quaesumns, Domine, ou Gratiam tuam : – e as que não souberem lér, rezarão cada dia o Rosario, repartido em tres terços, no mesmo côro, e tempo, em que as outras rezam. E da observancia deste paragrafo terá a Regente muito particular cuidado, castigando as negligentes, como lhe parecer¹⁵⁸.

A estrutura de cargos e regras descrita seria a fórmula de organização interna adotada pelos recolhimentos fundados em outras partes do Império português, com sensíveis variações de acordo tanto com a finalidade da instituição quanto em virtude da jurisdição que assumiriam, ou, ainda, em caso de prescrição do instituidor.

O Recolhimento Real das Órfãs Honradas estabeleceu-se sob proteção régia e manteve essa condição mesmo depois do Concílio de Trento. Como tal, as questões que se apresentavam no cotidiano das recolhidas e que extrapolavam a esfera de decisão da regente ou do provedor deveriam ser por eles encaminhadas à Mesa da Consciência e Ordens.

Criada em 1532 por D. João III, a partir da constatação de que para “as materias da Justiça e Fazenda tinham Tribunaes, em que se tratavam e resolviam”, mas faltava-lhe outro “para as que tocassem á obrigação de sua consciência”, a Mesa da Consciência era composta por eclesiásticos e juristas, “pessoas de letras e confiança, como para negocio de tanta importancia convinha”¹⁵⁹.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹⁵⁹ Regimento da Mesa da Consciência e Ordens. SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza Compilada e Annotada 1603-1612*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1855, p. 231. A Mesa da Consciência foi uma estrutura consultiva criada por D. João III, composta por juristas e teólogos, para assuntos que sensíveis à consciência. Recebeu a designação de Mesa da Consciência e Ordens em 1551, ao incorporar a administração das Ordens Militares, e teve o primeiro regimento conferido em 1558. Um novo documento datado de 1608 vigorou até a extinção da Mesa, em 1833, com aditamentos e provisões em finais do setecentos. HESPAÑHA, Antônio Manuel. *As Vésperas do Leviathan: instituições e poder político, Portugal – Séc XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994, p.251-254. NEVES, Guilherme Pereira das. *E Receberá Mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 43-45.

Junto ao Recolhimento Real da Órfãs Honradas, diversas eram as atribuições da Mesa da Consciência e Ordens. A principal delas era o encaminhamento das moças para a realização do enlace matrimonial. Isso somente era possível porque a jurisdição sobre os órfãos estava prevista no estatuto da Mesa da Consciência e Ordens, datado de 1608: assim como sob sua alçada recaíam o provimento das mercearias régias e o despacho junto aos provedores de hospitais, gafarias, albergarias, estava igualmente no âmbito da Mesa o “governo, e superintendencia, da Casa das Orfãas, e Meninos Orphãos da Cidade de Lisboa, e destribuição dos dotes e casamentos, deixados em testamentos por alguns defunctos, de que os Provedores da dita Cidade, por seu Regimento, tem obrigação de dar conta”¹⁶⁰.

O presidente e deputados da Mesa da Consciência deveriam eleger o capelão, com parecer do provedor do Recolhimento das Órfãs, e teria seu ordenado pago pela Fazenda Real. Assim também seria feito com o provedor, “pessoa ecclesiastica, grave, em que concorram taes partes de virtude, zelo, e intendimento, que possa bem cumprir as obrigações, e comfiança do seu cargo”, nomeado após consulta régia¹⁶¹. Para a escolha da regente, o provedor seria chamado à Mesa da Consciência trienalmente para que se estabelecesse a eleição mediante consenso. Seria atribuição da regente requerer à Mesa da Consciência a prestação de contas das receitas anuais ao procurador da casa.

Estava prevista a entrada de porcionistas, isto é, moças, órfãs ou não, que, ao ingressarem no recolhimento, deveriam dispor de recurso, previamente acordado, para o seu sustento durante a estadia. Essa prática que viria a se consolidar, no caso em tela estava condicionada à permissão da Mesa da Consciência e Ordens, que avaliaria também a admissão de bastardas, desde que não fossem órfãs¹⁶². À Mesa caberia, ainda, receber pedidos de entrada de órfãs ao recolhimento, remetendo petição ao provedor solicitando maiores informações sobre vida e costumes da candidata, até aferir o parecer final. O provedor poderia despejar uma órfã que recusasse ofício ou casamento ordenados pelo monarca, após parecer do presidente e demais deputados da Mesa, visto que estava prevista no regimento a escolha de três moças a serem enviadas às Índias com essa finalidade:

no anno em que for Viso-Rei para a India, se embarquem precisamente duas ou tres Orphãas : — e que nos outros tenha particular cuidado, a pessoa que

¹⁶⁰ Regimento da Mesa da Consciência e Ordens. SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza Compilada e Annotada 1603-1612*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1855, p. 234.

¹⁶¹ Regimento para o Recolhimento das Orphãas de Lisboa. SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza Compilada e Annotada 1613-1619*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1855, p. 10.

¹⁶² *Ibidem*, p. 15. As porcionistas deveriam pagar pelo seu sustento a quantia de vinte mil réis anuais, incluindo comfiança ao provedor, e poderiam sair em qualquer tempo, mediante licença da Mesa da Consciência e Ordens.

assistir no Governo deste Reino, de fazer embarcar duas nas náos ordinarias, para casarem nos Estados da India, pela maneira ordenada em minhas Provisões : – e que as mais Orphaas, se accommodeem em officios ultramarinos, e neste Reino, conforme suas qualidades, nomeando-se a ellas, quando os houver vagos ; porque, sabendo-se que estão providas, acharão casamentos com mais facilidade, e escusar-se-hão por este modo os inconvenientes, que haveria, em se proverem os officios, com condição de se haver de casar com estas Orphãas¹⁶³.

Assim como o Recolhimento das Órfãs, dois outros estabelecimentos gozavam de proteção régia e estavam submetidos, administrativamente, à Mesa da Consciência e Ordens. Era-lhes também facultada a permissão de dotar órfãs para o casamento em territórios ultramarinos e sustentavam-se mediante provisão régia, muito embora tivessem legados em seus processos de origem. Todavia, ambos teriam sido fundados numa conjuntura pós-tridentina, em que tal caracterização se tornaria pouco comum: trata-se do Recolhimento das Convertidas, também conhecido por Casa Pia das Penitentes, criado em 1586, e o Recolhimento da Encarnação do Mestrado de Avis, instituído em Lisboa no final do século XVI.

O Recolhimento das Penitentes de Lisboa é também referenciado por Casa Pia das Penitentes, Casa Pia das Convertidas de Lisboa, Penitentes Recolhidas, Recolhimento da Natividade de Lisboa ou, ainda, Recolhimento de Santa Maria Madalena. Delminda Miguéns Rijo o caracteriza como o primeiro recolhimento fundado no Império Português destinado à recuperação de mulheres arrependidas de uma vida em erros e pecados, notadamente, na prostituição. Segundo a autora, as origens desse recolhimento estariam ligadas ao Mosteiro das Penitentes da Paixão de Cristo, e teria sido criado em 1543 por ordem de D. João III. Uma descrição feita por Cristóvão de Oliveira, na década de 1550, informa abrigar vinte e sete mulheres “erradas” que desejavam “viver em religião”, sustentando-se de provisão régia.¹⁶⁴ Na esteira dessa narrativa, a instituição teria sido inspirada na Casa de Santa Marta, criada naquele mesmo ano em Roma, por Santo Inácio de Loyola, com o objetivo de recuperar mulheres que haviam caído em pecado público¹⁶⁵.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 14.

¹⁶⁴ O recolhimento era regido pela regra de Santo Agostinho. OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de. *Sumario e[m] que breuemente se contem algumas cousas assi ecclesiasticas como seculares que ha na cidade de Lisboa*. Lisboa, 1554.

¹⁶⁵ RIJO, Delminda Miguéns. Memórias da Casa Pia das Convertidas. Instituição, espaços e agentes face ao problema da prostituição em Lisboa (Séculos XVI-XX). *Revista de História da Sociedade E da Cultura*. Vol 17, jun-2017. A autora refere-se, ainda, a outras narrativas de fundação deste recolhimento, uma delas vinculada a D. Catharina da Áustria, corroborada por relatos seráficos, de que a iniciativa teria partido da negra Violante da Conceição, que começara por recolher prostitutas e abrigá-las nas proximidades da Igreja de São Cristóvão, depois de uma peregrinação que fez a Roma, e “quis reproduzir em Lisboa o mosteiro de freiras da Ordem de Santo Agostinho, onde professavam mulheres penitentes”.

Todavia, o Pe. Antonio Carvalho da Costa situa a fundação do Recolhimento das Convertidas no ano de 1586, à época do Vice-Rei de Portugal durante a dominação filipina, o Cardeal Arquiduque Alberto (1583-1593). Segundo esse relato, concorreram para a fundação desse recolhimento também a iniciativa de padres jesuítas, estabelecendo-se, portanto, sob a proteção régia com administração subordinada à Mesa da Consciência e Ordens. Tinha por objetivo recolher doze mulheres que desejassem recuperação moral, arrependimento de uma vida errática e a prática de penitência, sendo algumas delas enviadas para as conquistas a fim de se casarem. De sustentação régia, alcançaram dos reis Filipe II e Pedro II quantias a juros e provisões anuais de trigo. A administração ficava a cargo de uma mesa composta por doze homens nobres, cujo provedor era eleito anualmente na presença de um padre da Companhia de Jesus. Escrevendo em começos do século XVIII, esse autor nota que o Recolhimento permanecia em funcionamento “no bem espiritual de suas almas com práticas, e confissões muito a miúdo; e vivem com tanta clausura, e recolhimento governadas por uma Regente, (que sempre he mulher de porte) que parece hum reformado Mosteiro”¹⁶⁶.

Já o Recolhimento da Encarnação foi igualmente instituído por iniciativa da nobreza no final do século XVI e esteve desde o começo sob proteção régia. O primeiro estatuto foi conferido no ano de 1642, época em que passou a ser denominado Real Mosteiro de Nossa Senhora da Encarnação do Mestrado de Avis. Originado a partir do desejo da infanta D. Maria, filha de D. Manuel I e D. Leonor, em legado testamentário de 1577, a instituição inicialmente adotaria a Regra de São Bento. Porém, depois das Guerras de Restauração, D. João IV (1640-1656) obteve do Papa Paulo V (1550-1621) permissão para instaurar a Regra de S. Bento de Avis, Ordem da qual também era Grão-Mestre, tomando a jurisdição para a si e para a Mesa da Consciência e Ordens. Casa austera, antes idealizada para ser modelo de virtude e de religiosidade, no princípio recolhia apenas mulheres nobres, público que seria ampliado, posteriormente, por meio de autorização pontifícia, para que acolhessem também órfãs e viúvas. Na mesma oportunidade, permitiu-se a faculdade de cedê-las em matrimônio e a liberação da clausura estrita. Conforme disposição testamentária de D. Maria, as recolhidas deveriam prover o próprio sustento, mas, em caso de impedimento, receberiam da Coroa um dote¹⁶⁷.

¹⁶⁶ COSTA, Antonio Carvalho da. Corografia portugueza e descriçam topografica do famoso Reyno de Portugal, com as noticias das fundações das cidades, villas, & lugares, que contem; varões illustres, gealogias das familias nobres, fundações de conventos, catalogos dos Bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edificios, & outras curiosas observaçoes. Tomo III. Lisboa: na officina de Valentim da Costa Deslandes, 1706 -1712, p. 477.

¹⁶⁷ Em verdade, a fundação deste recolhimento é retardada em décadas e acaba por enquadrar-se numa conjuntura de afirmação das Ordens Militares junto ao monarca, D. Filipe, pertencente a uma nova dinastia. O testamento de D. Maria data de 18 de julho de 1577 e a primeira menção à construção da casa é de 1601. Tendo a intenção original da instituição sofrido alteração, qual seja, a de ser um convento destinado a sessenta e duas religiosas da regra de São Bento, passou, à época de sua efetiva fundação, à Ordem de São Bento de Avis, destinando-se a

À exceção dos dois estabelecimentos mencionados, os demais recolhimentos erigidos depois do Concílio Tridentino ficariam sob a direta observação episcopal – quando não teriam os próprios bispos como patronos – excluindo-se aqueles fundados e/ou administrados pela irmandade da misericórdia. Mas mesmo esses não passariam incólumes à ação episcopal.

O Concílio de Trento teve início em 13 de dezembro de 1545, no pontificado de Paulo III, e concluiu-se em janeiro de 1564. Em 3 de junho, os decretos tridentinos chegaram em Portugal, acompanhados do breve *Sacri Tridentini*, de Pio IV (1559-1565), tornando-se lei do reino pelo alvará de D. Sebastião (1557-1578), datado de 12 de setembro do mesmo ano¹⁶⁸. Seguiu-se uma rápida aceitação, divulgação e imediata tradução dos decretos conciliares, contando com quatro edições diferentes, uma delas em latim e outras três em português, publicadas em Braga, Coimbra e Lisboa. Pretendia-se garantir que alcançassem as dioceses de todo o reino a fim de evitar alegações de desconhecimento das novas diretrizes da Igreja. Ainda para as décadas finais do século XVI é possível observar a incorporação das normas conciliares às constituições dos arcebispados, contudo, o real impacto delas só seria evidenciado quando choques entre os domínios jurisdicionais da Igreja e o poder secular emergiam, em virtude da inserção de algumas determinações conciliares na legislação civil¹⁶⁹.

O Concílio Tridentino constituiu-se num importante marco para a expansão e consolidação de uma rede assistencial dedicada às mulheres dos mais diversos *estados*, mas que tinham em comum o desamparo e a pobreza. Ainda que seja possível identificar a existência de recolhimentos femininos anteriores ao Concílio de Trento, particularmente em Portugal, conforme mencionado, há que se destacar que as disposições conciliares criaram condições bastantes à consolidação de uma rede de assistência imediatamente supervisionada pelos bispos. Isso ocorreu, sobretudo, devido ao poder conferido aos prelados diocesanos, e assegurado pela Coroa portuguesa, que os fez encarnar o centro para o qual convergiram as

beneficiar os cavaleiros dessa ordem em eventuais ausências, “providenciando-lhes um local onde recolher as mulheres e filhas, com uma finalidade política específica: fideliza-los à nova dinastia”. A comutação do legado de D. Maria se deu por breve de 1612 e as primeiras mulheres tomaram hábito em 1625. O que antes havia sido concebido como casa de religiosas profissas, tornou-se, na prática, um recolhimento de mulheres sem votos perpétuos, sem estrita clausura e com moças que poderiam se casar, gerir suas fortunas, podendo, inclusive, dispor de criadagem. SILVA, André Martins da. O Convento da Encarnação das Comendadeiras de São Bento de Avis. *Cadernos Culturais – Telheiras - Lumiar - Olivais*. Nº 10, novembro 2017.

¹⁶⁸ GOUVEIA, Antônio Camões. Contra-reforma. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 18.

¹⁶⁹ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade História religiosa de Portugal. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 25. Atente-se para o fato de o texto conciliar convocar os princípios a proteger os direitos e imunidades da Igreja no Capítulo XX da Sessão XXV. Cf. *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. 2 Tomos. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Amenno, 1781, Tomo II, p. 479-483.

demandas não só concernentes aos aspectos religiosos, mas também relativas a procedimentos internos, próprios da administração das instituições. No que dizia respeito ao funcionamento institucional da Igreja como um todo, o Concílio Tridentino reorganizou seus instrumentos de atuação, por meio da “criação de um episcopado forte, com jurisdição reforçada nas respectivas dioceses, juridicamente protegido, possuidor de mecanismos de vigilância eficazes e com capacidade de execução de penas tanto sobre laicos como eclesiásticos”¹⁷⁰.

O *Capítulo XV* da *Sessão VII* prescreve o zelo episcopal para com as instituições assistenciais, referenciadas pela designação genérica de hospitais. Intitulada “*Cuidem os Ordinarios, que quaisquer Hospitaes, ainda os isentos, sejaõ fielmente governados pelos seus Administradores*”, a disposição conciliar exorta os bispos a cuidarem para “que quaisquer Hospitaes sejaõ administrados com fidelidade, e diligencia por seus Administradores, qualquer que seja o titulo com que lhes pertença, e de qualquer sorte que sejaõ isentos”¹⁷¹. Isto é, os bispos deveriam acompanhar a administração dos hospitais, mesmo os que originalmente fossem instituídos fora da jurisdição da Igreja. Embora não seja possível afirmar a inexistência de prescrições deste tipo na legislação anterior a Trento, é certo que elas incidiram diretamente sobre os recolhimentos como instituições assistenciais surgidas nos desdobramentos da Modernidade e derivadas do modelo de assistência consolidado desde finais do Medievo.

Outros artigos do Concílio Tridentino permitem associar a autoridade dos prelados diocesanos sobre os recolhimentos, na medida em que delegaram ao episcopado também o acompanhamento dos mosteiros seculares situados nas respectivas dioceses, quer fossem constituídos por homens ou por mulheres, desde que neles fossem ministrados os sacramentos. É o que dispõe a *Sessão XXV, Capítulo XI*, intitulado “O Bispo visite os Mosteiros que estão á conta de pessoas seculares, que não são da família dos ditos Conventos”. Caberia também aos bispos a vigilância para com a clausura, restaurando-a quando violada, mesmo nos mosteiros não sujeitos ao ordinário¹⁷².

Embora o termo “recolhimento” não apareça no texto conciliar, infere-se que instituições desse tipo estivessem incluídas nas designações gerais de “hospitais”, “confraternidades” ou “lugares pios” quando da normatização da jurisdição sobre elas. A respeito do domínio episcopal, dispõe a *Sessão XXII, Capítulo IX*, cujo título “*Os*

¹⁷⁰ PAIVA, José Pedro. A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In: BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, António Camões; PAIVA, José Pedro (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica de Portuguesa, 2014, p. 17.

¹⁷¹ *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. 2 Tomos. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Amenno, 1781, Tomo I, p. 211.

¹⁷² *Ibidem*, 1781, p. 381-383; Ver. Sessão XXV, Cap. V.

Administradores de quaisquer lugares pios, devem dar conta ao Ordinario”, ordenando aos administradores das instituições a prestação anual das contas ao prelado. A ele deveria estar reservado um lugar na mesa administrativa em caso de subordinação, por exemplo, à Mesa da Consciência e Ordens:

Os Administradores, tanto Ecclesiasticos, como Seculares, da fábrica de qualquer Igreja, ainda Cathedral, e dos Hospitaes, Confraternidades, das esmolas dos Montes de piedade, e quaisquer lugares pios, estejaõ obrigados em cada anno a dar conta ao Ordinario da sua administração, tirados quaisquer costumes, e privilégios em contrario; salvo se no estabelecimento e regulamento de alguma Igreja se ordenou em termos expressos o contrario. E se por costume, ou privilegio, ou regulamento do lugar, se houver de dar conta a outros deputados para isto, neste número entrará tambem o Bispo; de outro modo as quitações, que se derem aos ditos Administradores, serão nullas¹⁷³.

Assim também aconteceria com o cumprimento dos legados a serem convertidos em obras pias, uma vez que o Concílio de Trento reafirma o poder dos bispos em garantir a execução das últimas vontades dos testadores, especialmente se se tratassem de instituidores. Veja-se o *Capítulo XVIII* da *Sessão XXII* pelo qual “*Os Bispos devem ser os executores de toda a sorte de disposições pias; visitar os Hospitaes, com tanto que não estejão de baixo da imediata protecção dos Reis*”:

Os Bispos também, como Delegados da Sé Apostolica, nos casos concedidos por direito, sejão executores de todas as disposições pias, tanto na ultima vontade, como entre vivos. Terão também direito de visitar os Hospitaes, e quaisquer Collegios, e Confraternidades de Seculares, ainda aquellas, que se chamaõ Escolas, ou se lhes dê qualquer outro nome; excepto aquellas, que estão debaixo da protecção imediata dos Reis, sem licença sua. Em fim em razão do seu officio, conforme as Constituições dos Sagrados Canones, tomem conhecimento, e procurem se ponha em execução tudo o tocante as esmolas dos Montes de piedade, e de caridade, todos os lugares pios, qualquer que seja a sua denominação, ainda os defendidos com o privilégio de isentos; e todos os que forão instituídos para o culto de Deos, salvação das almas, ou sustentar os pobres; não obstante costume algum, ainda imemorial, privilegio, ou estatuto¹⁷⁴.

Uma das principais atitudes caritativas da Época Moderna se disseminaram com os recolhimentos. É razoável supor que, ao inserirem a qualidade de mulheres pobres, órfãs e desamparadas em seus estatutos ou testamentos, os instituidores viabilizassem a aplicação de

¹⁷³ *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez.* 2 Tomos. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Amenno, 1781, Tomo II, p. 135-137.

¹⁷⁴ *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez.* 2 Tomos. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Amenno, 1781. Tomo II, p. 133-135.

seus legados na fundação de estabelecimentos seculares voltados a abrigar donzelas, viúvas, órfãs e mulheres em erro e, como tal, à guarda e observação dos bispos, considerando que a legislação conciliar discriminava a proteção à orfandade e à pobreza como finalidade privilegiada das instituições sujeitas ao prelado diocesano. Essa seria uma explicação para a ausência do termo “recolhimento” ou da expressão “recolhimento de mulheres” no texto do Concílio Tridentino, ainda que os recolhimentos já constituíssem uma realidade em Portugal e em outras partes da Europa. Quando colocada em perspectiva, tal ausência causa estranheza se confrontada com a relevância, inclusive quantitativa, que viriam a assumir.

Para além das designações de vocabulário, no que dizia respeito à reclusão das mulheres, operava-se a transformação de uma preocupação predominantemente religiosa para uma ação de cunho social. O incontestável alinhamento entre o Estado e a Igreja na disseminação de uma rede de assistência por meio da aplicação de legados pios convergiu no sentido das determinações do Concílio de Trento, nomeadamente sobre a mulher e o seu papel na sociedade, evidenciado na intersecção entre a preservação da honra feminina, a valorização e a sacralidade do casamento e da família. A pastoral voltada à mulher muda em virtude do tratamento sagrado dado ao matrimônio. Porém, se parece acertado atribuir esse papel de articulação entre a mulher e a ordenação social às elaborações dos teólogos mais que às próprias determinações conciliares, ainda que nelas inspirada, nota-se que a abordagem a respeito das mulheres dentro de temáticas canônicas e sacramentais mais gerais, antes com caráter de proteção do que a propósito de uma condenação, derivava do entendimento de sua natureza corrompida pelo pecado original, transformando a mulher em objeto de uma questão a ser enfrentada pela Igreja.

À título de exemplo, é possível retomar o decreto da reformação do matrimônio – em que se condena a mulher concubina de um homem adúltero e condena-se também ao homem ou, ainda, em que proíbe-se o casamento com mulher em condição de rapto – o decreto que expressa a necessidade do ordinário certificar-se da decisão de meninas de doze anos ou mais em tomar o hábito de religiosa, procedendo ao exame duas vez antes da ordenação, e o decreto em que se proíbe a admissão de mulheres ao estado de religiosas contra a sua expressa vontade, determinando que “ninguém, senão nos casos expressos em direito, obrigue a mulher a entrar em convento, ou impida a que o quiser fazer”, sendo para tanto observadas as constituições das convertidas ou penitentes¹⁷⁵.

Fator decisivo para o olhar mais atento das instituições régia e eclesiástica sobre a mulher parece ter sido a articulação entre pobreza e pecado, vulnerabilidade social e corrupção

¹⁷⁵ Ver. *Sessão XXIV, Capítulos I e VI; Sessão XXV, Capítulos XVII e XVIII.*

da alma. Tendo como pano de fundo uma crise de subsistência com graves consequências no ordenamento social, a virada do século XVII tornou-se um marco. À escassez de pão e à fome, somou-se uma epidemia de doenças pulmonares, requerendo a intervenção da Igreja. Em maio de 1580, o arcebispo D. Teotónio de Bragança (1579-1602) “proueo logo de Esmolleres, para acudirem às necessidades, & casa da saude, onde os feridos se auião de recolher [...], prouendo da casa da saude, & de officiaes, que a gouernassem, Confessores, Esmolleres, Medico, Cirurgião, Barbeiro, & Botica”¹⁷⁶.

A historiadora Laurinda Abreu aponta que, para a diocese de Évora, D. Teotónio de Bragança, reconhecido como o típico bispo da Contra Reforma, que “assumiu mais completamente as qualidades, competências e virtudes” propaladas pelo Concílio e autor de um extenso programa assistencial, enfrentou uma conjuntura de crise econômica ao passo em que, por toda a Europa, discutiam-se estratégias de assistência à pobreza e o combate à mendicidade. A autora traça, por exemplo, os caminhos para a disseminação, em Portugal, das ideias do cônego espanhol Miguel de Giginta, autor do *Tratado de Remédio de Pobres* (1579), notadamente em Évora, onde sua influência se faria sentir na obra pastoral de D. Teotônio de Bragança, ao defrontar-se com a questão da mendicidade e da assistência aos pobres em sua diocese:

Enquanto se radicalizam as discussões teológicas e políticas sobre o direito à caridade e intervenção dos poderes civis em matérias assistenciais – na sequência da publicação do tratado *De Subventione Pauperum*, em 1526, de Juan Luis Vives –, e Trento reafirmava a autoridade episcopal sobre os hospitais, Bolonha, sob os auspícios do Papa, avançava para o encerramento dos pobres. Por essa mesma altura, em Castela, Miguel de Giginta apresentava nas cortes um *Memorial* onde defendia a criação de instituições de caridade que albergassem os pobres em regime de “liberdade vigiada”. Terá sido na passagem de Giginta por Portugal que esta proposta se transformaria no célebre *Tratado de Remédio de Pobres*, onde as Casas de Misericórdia do cônego espanhol aparecem completamente configuradas como instituições de reclusão, ainda que voluntária, que visavam a integração social e a regeneração dos pobres através do trabalho e da educação cristã. Goradas as suas tentativas de as erigir em Lisboa e no Porto, Miguel de Giginta exporia o seu plano em Évora, a convite do Arcebispo D. Teotónio de Bragança. A força dos seus argumentos e, sobretudo, a comunhão de ideais existente entre os dois eclesiásticos relativamente à doutrina social da igreja e à urgência em controlar o fenômeno da mendicidade, da pobreza e do contágio epidémico que aos pobres andava associado, faziam nascer, em 6 de Outubro de 1587, o Hospício e Irmandade de Nossa Senhora da Piedade¹⁷⁷.

¹⁷⁶ ABREU, Laurinda. O arcebispo D. Teotónio de Bragança e a reestruturação do sistema assistencial da Évora Moderna. In: *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibri, 2003.

¹⁷⁷ ABREU, Laurinda. O Hospício e Irmandade de Nossa Senhora da Piedade, em Évora: uma experiência de reclusão e controlo de pobres em Portugal. *Estudos José Marques*, Évora, 2006, p. 9.

Encarava-se a pobreza como um problema social estruturante a ser solucionado de maneira centralizada e institucionalizada. A “associação pobreza/pecado, em especial os de índole sexual, que no ambiente de exasperação religiosa e de confusão espiritual se tornava um imenso campo de batalha na conquista de almas”, transformou a pobreza em inimiga da salvação. Remediá-la tornou-se uma das prioridades do episcopado no período posterior ao Concílio de Trento. Constava no texto conciliar a observância dos bispos sobre casamentos de vadios como forma de evitar associações conjugais menos ortodoxas, como a concubinagem e a bigamia. Ecos das determinações conciliares se fariam sentir, ainda, nas constituições dos arcebispados, em que condutas moralmente condenáveis, de natureza sexual, seriam inseridas no âmbito dos pecados públicos, a exemplo da prostituição e da mancebia¹⁷⁸.

Passagens do Concílio de Trento que abordam atribuições dos prelados nos mais diferentes aspectos, tais como nomeação e remoções dos párocos, visitações, sacramentos, comutações de legados, exposição do santíssimo sacramento, acompanhamento da administração de obras pias, relacionam a figura episcopal a questões de ordem prática:

O Concílio de Trento inscreve mutações na assistência no seio da Igreja Católica, encarando-a como uma forma de salvar almas. Além da tendência centralizadora, outorgando aos Bispos uma maior responsabilidade e capacidade de acompanhamento das instituições que de diversas formas a ela se dedicavam, tornou-a um dos símbolos da Contra-Reforma, associando à sua abordagem como problema social um cariz de luta confessional, demonstrando a superioridade moral católica, materializada no seu conseguido sistema de apoio à pobreza¹⁷⁹.

Dessa maneira, não será raro que expoentes do episcopado português figurem entre os principais agentes instituidores de recolhimentos femininos na Época Moderna, perfilando, em contrapartida, uma imagem caritativa dos bispos¹⁸⁰. Os recolhimentos que se seguiram ao

¹⁷⁸ LIBERATO, Marco. Trento, a Mulher e Controlo Social: o Recolhimento de São Manços. In: ABREU, Laurinda (Org.). *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibre, 2003. Aqui o autor se refere ao Capítulo VII, Sessão XXIV do Concílio de Trento: “Com os vagabundos deve haver cautela em os juntar em matrimônio”. Nele se adverte que, por não terem os vagabundos morada certa e “como são de má condição”, tendem a manter relacionamentos com mais de uma mulher em lugares diferentes, sendo ainda viva a esposa. O capítulo subsequente refere-se à condenação do concubinato à pena de excomunhão. Cf. *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. 2 Tomos. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Amenno, 1781. Tomo II, p. 249.

¹⁷⁹ LIBERATO, *Op. Cit.* 2003.

¹⁸⁰ PAIVA, José Pedro. O Episcopado e a “assistencia” em Portugal na Época Moderna (Séculos XVI-XVII). In: ABREU, Laurinda (Org.). *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibre, 2003. A análise que se fará adiante seguirá de perto a provocação lançada por alguns historiadores quanto ao protagonismo das Misericórdias no Pós-Trento sobre a assistência em Portugal, que teria obscurecido o desempenho de outros agentes nessa área, e buscará demonstrar a ação episcopal na fundação e reformação dos

Concílio de Trento, erigidos a partir da segunda metade do século XVI e começos da centúria seguinte, ficariam imediatamente subordinados ao poder episcopal, amparados tanto pela legislação civil do reino quanto pelos decretos tridentinos, e teriam em seus fundamentos a correição dos comportamentos e a proteção contra o desamparo. Teriam como preocupações predominantes o empobrecimento das mulheres, a regeneração moral de suas condutas e o compromisso de dar-lhes *estado*. No entanto, haveria também recolhimentos criados para atender vocações religiosas de mulheres devotas, os quais eventualmente buscariam autorização para converterem-se em conventos.

Alguns aspectos característicos da assistência no Medievo remanesceram, motivando a fundação de alguns recolhimentos, especialmente no final do século XVI. Esse é o caso do Recolhimento de Santa Marta, de Lisboa. Criado às expensas do Rei D. Sebastião (1557-1578) no ano de 1569, destinava-se a abrigar órfãs e viúvas dos criados reais, vitimados pela peste, e foi instituído sob a jurisdição diocesana. Não tardaria a obter a chancela do cardeal-rei D. Henrique I, em 1580, para transformar-se em convento de religiosas franciscanas, iniciando seu funcionamento em 1612¹⁸¹.

Nesse mesmo espectro pode-se incluir o Recolhimento das Donzelas Órfãs da Misericórdia de Lisboa, fundado em 1590 a partir de um hospital de peregrinos legado à Irmandade da Misericórdia, pela viúva de Diogo Lopes Sousa, Governador do Cível, D. Antônia de Castro. Isento de jurisdição episcopal, obteve Bula de Clemente VII para a comutação dos fins das doações em capela. Destinava-se a recolher donzelas pobres e órfãs assim como mulheres de maridos temporariamente ausentes, provendo seu sustento do legado da instituidora e porcionistas. O primeiro estatuto data de 1609¹⁸².

O Recolhimento das Beatas de Santo Antônio do Campo da Vinha, em Braga, foi fundado em 1574 e instituído formalmente em 1588. Tinha por objetivo abrigar mulheres cristãs velhas que desejassem a reclusão. Eram admitidas apenas viúvas sem filhos. Em 1584, o instituidor Domingos Peres conseguiu integrar as recolhidas à Irmandade de S. Francisco,

principais recolhimentos femininos, tanto no reino quanto em possessões ultramarinas. Ver também: ABREU, Laurinda. O Hospício e Irmandade de Nossa Senhora da Piedade, em Évora: uma experiência de reclusão e controlo de pobres em Portugal. *Estudos José Marques*, Évora, 2006.

¹⁸¹ A instituição teve uma existência longeva, graças à destinação secular que lhe foi dada. Teve as atividades encerradas em 1889 por morte da última religiosa e o espaço conventual se converteu, no ano seguinte, em hospício de clérigos pobres. Com a extinção das ordens religiosas em Portugal em 1834, passou para a alcada do Governo, sendo adaptado para hospital em 1903. Cf. CAMPOS, Fernanda Maria Alves da S. Guedes de. *Bibliotecas de História: aspectos da posse e uso dos livros em instituições religiosas de Lisboa nos finais do século XVIII*. Tese de Doutoramento em História, Universidade Nova de Lisboa, 2013, p. 85-86.

¹⁸² REIS, Maria de Fátima Dias dos. Poder régio e tutela episcopal nas instituições de assistência na Época Moderna: os Recolhimentos de Lisboa. In: ABREU, Laurinda (Org.). *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibri, 2003.

quando passaram a usar o hábito. Atrelado à administração diocesana, possuía forte rigor religioso no controle das mulheres. Os bens que originaram a sua ereção foram instituídos em capela. Sustentava-se de obras e da caridade do arcebispo, assim como dos dotes das recolhidas. Esteve sujeito à administração diocesana desde 1595, porém, em cumprimento ao legado do instituidor, depois da sua morte, a administração passou para a Irmandade da Misericórdia, no ano de 1608¹⁸³.

Todavia, é no início do século XVII que se tornam mais evidentes os traços que unem aspectos morais, voltados às mulheres, e o protagonismo episcopal na criação de recolhimentos, consolidando definitivamente um modelo institucional que perduraria a partir de então.

O Recolhimento de São Manços ou das Donzelas Nobres, de Évora, foi instituído por D. Teotônio de Bragança, em 1591, como parte do seu esforço em erguer uma rede orgânica de assistência à pobreza, da qual fariam parte o Recolhimento de Santa Madalena e o Hospício da Piedade¹⁸⁴. O Recolhimento de S. Manços destinava-se a recolher donzelas, salvaguardando sua castidade e honra, até que pudessem casar ou abraçar definitivamente a vida religiosa. A fundação se prolongou até 1613, quando foi definido o primeiro administrador. O edifício foi adquirido somente em 1622, já no arcebispado de D. José de Melo (1611-1633). Recebeu os primeiros estatutos em 1625 e sustentava-se da aquisição inicial de bens de raiz que renderiam juros e foros. Permaneceu sob jurisdição do arcebispo e de seus sucessores¹⁸⁵.

Haveria ainda, em Lisboa, o Recolhimento de São Pedro de Alcântara, criado em 1594 e destinado a acolher órfãs, e o Recolhimento de Nossa Senhora do Amparo das Meninas Órfãs, Desamparadas e Arriscadas instituído por Diogo Lopes Solis, em 1598, a fim de promover a instrução de doze meninas, desde que fossem “naturais de gente plebeia”. Pretendia o instituidor, Tesoureiro Geral de Sua Santidade e Câmara Apostólica no reino, solteiro e sem herdeiros, “dar princípio a uma Casa, em que se criem meninas desamparadas, e arriscadas a se

¹⁸³ Acerca desse recolhimento, Ver. ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. Aos pés de Vossa Alteza Sereníssima as pobres do Arcebispo Bracarense D. José de Bragança. *Cadernos do Noroeste*, Vol. 17, 2002 e TAVARES, Pedro Vilas Boas. Instituição e Vicissitudes de um beatério quinhentista: as beatas do campo da Vinha (Braga). Notas e rotas de investigação. *Via Spiritus*, n.5, 1998. Para uma biografia do instituidor abrangendo sua trajetória de licenciado e professor de matemática na Corte, Ver. TAVARES, Pedro Vilas Boas. Domingos Peres, professor de Matemática da Princesa Maria de Portugal, na fundação de um beatério bracarense. In: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade Instituto de Cultura Portuguesa (Org.). *D. Maria de Portugal Princesa de Parma (1565 – 1577) e o seu tempo: as relações culturais entre Portugal e Itália na segunda metade do Quinhentos*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999.

¹⁸⁴ ABREU, Laurinda. O arcebispo D. Teotônio de Bragança e a reestruturação do sistema assistencial da Évora Moderna. In: *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibre, 2003.

¹⁸⁵ LIBERATO, Marco. Trento, a Mulher e Controlo Social: o Recolhimento de São Manços. In: Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica. In: ABREU, Laurinda (Org.). *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibri, 2003.

perderem, para que, ensinadas em Recolhimento, sejam mulheres a que se possa dar remedio de vida com facilidade, tendo boa criação e exercicio de boas artes”¹⁸⁶.

No regimento do Recolhimento do Amparo estava expressa a condição de que em tempo algum se pudesse anexar à casa outra comunidade, hospital, Igreja ou confraria. Deveria receber meninas a partir de 8 anos, preparando-as para o casamento, contudo, também poderia receber porcionistas, desde que em caráter temporário. No entanto, um elemento incomum distingue o Recolhimento do Amparo de seus congêneres, até mesmo daqueles criados a partir do século XVII. O instituidor, Diogo Solis, elaborou uma estrutura de irmandade destinada a se encarregar da administração. A composição da Mesa é descrita, de maneira detalhada, no compromisso datado de 4 de abril de 1623, no capítulo “Dos Irmãos que ha de haver neste Recolhimento, e ordem que hão de ter no governo dele”:

Um Ministro da Fazenda d'El- Rei Nosso Senhor, dos mais graves e authorisados, do Tribunal do Conselho delle, ou de fóra delle. Um Dignidade ou Conego da Sé desta Cidade de Lisboa. Um Desembargador do Paço. Um Desembargador da Mesa da Consciencia. Um Desembargador da Relação. Um Vereador da Camara desta Cidade. Um Escrivão da Mesa, que tambem seja Contador. Um Thesoureiro.

E para que as pessoas que estiverem neste Recolhimento sejam governadas no espiritual, como convem ao serviço de Nosso Senhor e bem de suas almas, se tratará com os Religiosos da Companhia de Jesus, da Casa de S. Roque, ou de outra Religião que parecer á Mesa, que elejam um Religioso que confesse as pessoas deste Recolhimento, que se quizerem confessar com elle.

E quando vier á Casa, e fôr chamado á Mesa, para se communicarem com elle algumas cousas, terá igual assento como cada um dos Irmãos da Mesa, e votará n'aquellas cousas que se lhe communicarem:

Por ser a vontade do dito Instituidor que pela dita maneira se instituisse esta Irmandade: e assim a deixou instituida em sua vida¹⁸⁷.

À irmandade caberia escolher, entre as recolhidas, as ocupantes dos cargos internos responsáveis pelo governo da casa assim como pela admissão de novas recolhidas, na condição de porcionistas ou internas. Todavia, algumas autorizações foram necessárias e, para tanto, requereu-se proteção régia e confirmação episcopal. O regimento da instituição apresenta o pedido de autorização ao prelado diocesano para que o capelão do recolhimento ministrasse os sacramentos, ao tempo em que solicita o ampalo e a confirmação episcopal para a prática das regras ali expostas:

¹⁸⁶ Compromisso e Regimento do Recolhimento das Orphãas Arriscadas da Casa de Nossa Senhora do Amparo. SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza Compilada e Annotada 1620-1627*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1855, p. 415.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 413.

E por quanto este Recolhimento foi ordenado para serviço de Nosso Senhor, e remédio e amparo de moças pobres, orphãas e desamparadas, pedimos ao Illustríssimo Senhor Arcebispo o tome debaixo da sua protecção e amparo, e nos faça mercê de confirmar este nosso Regimento, que ordenamos para bom governo do Recolhimento: E que seja Sua Senhoria Illustríssima servido de dar licença ao Padre Capellão e Confessor aprovado, que este Recolhimento tem, que possa, sem prejuizo dos direitos parochiaes, confessar, e dar a Communhão, pela obrigaçāo da Quaresma, á Regente, Officiaes, e mais pessoas que e estão da porta para dentro do dito Recolhimento; e assim nos mais tempos do anno, em que algumas dellas queiram confessar-se e comungar por devoção e assim lhes administrar o Sacramento da Unção, levando-a da Parochia, com o Thesoureiro della, por evitar o trabalho que pôde haver em o administrar o Vigario da Igreja do Salvador [...]¹⁸⁸.

As confirmações do arcebispo, conferidas em 6 de abril de 1625, não se dariam sem ressalvas, preservando o privilégio do pároco sobre os sacramentos. Restou acertado, portanto, que as recolhidas, órfãs porcionistas e demais pessoas do recolhimento se confessariam com seus confessores por ocasião da Quaresma e que o vigário da Igreja do Salvador, paróquia à qual pertencia o recolhimento, ministraria a comunhão. Somente em caso de impedimento caberia ao capelão, desde que precedida de autorização do pároco. Quanto à exposição do Santíssimo Sacramento às doentes, para aquelas que não pudessem ir “á grade, se lhes trará da Freguezia; e entrará dentro o Sacerdote que o trouxer, e os mais Sacerdotes que o acompanharem com sobrepelizes [...] e a Regente e mestra acompanharão o Senhor, com suas velas acesas até a porta da Portaria”. A extrema-unção seria ministrada pelo pároco, tão logo a irmandade solicitasse.

Já as confirmações régias se deram por meio de alvará de 9 de janeiro de 1626, depois de avaliada petição impetrada pelo procurador do Recolhimento e pelos oficiais da irmandade, em que solicitavam, também, a proteção da Coroa, mediante parecer do Desembargador dos Agravos da Casa da Suplicação:

[...] por que consta do grande fructo e beneficio que se segue de haver o dito Recolhimento, e da commoda sustentação que ha para as doze Meninas que nelle hão de estar sempre, conforme a instituição com que foi ordenado: Hei por bem e me praz, que o dito Provedor e Officiaes, que ora são, e ao diante forem, do dito Recolhimento, corram e vão continuando com a administração delle, conforme seu instituto, e como até agora o tem feito. E para que com mais fervor se apliquem a não faltar nas obrigações desta obra, me praz outrosim, por fazer mercê ao dito Provedor e Officiaes, de tomar o dito Recolhimento debaixo da minha Protecção Real, para como tal ser tratado e governado¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Compromisso e Regimento do Recolhimento das Orphãas Arriscadas da Casa de Nossa Senhora do Amparo. SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica...* *Ibidem*, p. 422.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 423.

A partir de um conjunto de recolhimentos identificados em Portugal e em suas possessões ultramarinas, instituídos no decorrer dos séculos XVI, XVII e XVIII, é possível aventar as motivações que deram a tônica das fundações em cada período e que acabariam por modelar o perfil dos recolhimentos em cada época. Para as fundações que seguem a partir da segunda metade do século XVII e se estendem ao Setecentos, pode-se perceber um forte cariz religioso atrelado aos objetivos seculares das instituições, incluindo a regeneração moral por meio penitencial, assim como nos motivos que conduziram processos de reforma, fazendo-as se tornarem casas conventuais. Para tanto, contar-se-ia com o marcante protagonismo episcopal.

A estreita relação entre as práticas religiosas e a preservação da honra estariam na origem da transformação de alguns recolhimentos em conventos. Exemplo disso é o Recolhimento de Nossa Senhora da Penha de França, em Braga, fundado por vontade do casal de benfeiteiros Pedro de Aguiar e Maria Vieira, em 1652, que erigiram uma casa com celas individuais para sete beatas. Administraram e sustentaram a instituição até a sua morte, deixando para a beata mais antiga a incumbência de lhes suceder na função. Nomearam um sobrinho para capelão e determinaram às recolhidas a obrigação de rezar pela alma dos instituidores na Igreja da Misericórdia e visitar os enfermos. A finalidade original desse recolhimento era recolher mulheres adultas de vocação religiosa e, para serem aceitas, deveriam trazer o próprio dote, o que auxiliava na estabilidade financeira do recolhimento. Viveram como manteladas da Ordem Terceira de São Francisco desde a fundação até 1720, quando o arcebispo de Braga, D. Rodrigo de Moura Telles (1704-1728) começou a construção de uma capela e o transformou em convento em 1725, integrando as beatas recolhidas e consolidando o princípio religioso em que fora concebido esse recolhimento¹⁹⁰.

Em 1653 foi fundado o Recolhimento de São José ou Recolhimento da Misericórdia de Guimarães. Erigiu-se por iniciativa de Paulo de Mesquita Sobrinho, desembargador do Tribunal da Relação de Braga, que o dotou de 2.500 cruzados, para se adquirirem 50 mil réis de juros, e uma casa com quintal para as recolhidas viverem. Embora pretendesse recolher mulheres devotas que com orações desejassesem "suprir suas faltas e descuidos", esse recolhimento era administrado pela Mesa da Irmandade da Misericórdia, isento da jurisdição eclesiástica,

¹⁹⁰ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. Os recolhimentos femininos de Braga na Época Moderna. In: ABREU, Laurinda (Org.). *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibre, 2003, p. 303. Manteladas eram as mulheres que viviam sob a inspiração de uma regra, franciscana ou carmelita, conhecidas por vestir capa ou carregar um manto sobre os ombros, diferenciando-as da vida secular, porém indicando o pertencimento a uma comunidade religiosa sem votos.

diferindo dos demais estabelecimentos dessa confraria, destinados, em geral, à dotação de órfãs e à propedêutica matrimonial¹⁹¹.

O Recolhimento de Santo Antônio do Sacramento ou de São Nicolau foi fundado em 1665, na Comarca da Torre de Moncorvo, a partir do legado de Francisca Borges de Meneses. Destinado a recolher terceiras franciscanas, estabeleceu-se sob a jurisdição do arcebispo de Braga, porém, era administrado pela Câmara. Nunca se converteu em convento, apesar de sua vocação religiosa, e encerrou as atividades no início do século XIX¹⁹².

O Recolhimento do Anjo São Miguel, ou Recolhimento da Rainha Santa Isabel do Anjo, estabeleceu-se na diocese do Porto no ano de 1672. A finalidade principal era recolher donzelas, órfãs e viúvas nobres, mulheres que desejassesem amparo na ausência dos pais até tomarem *estado*. Instituiu-se pelo legado de D. Elena Pereira, como herdeira de seu marido, Gonçalo Borges Pinto, sendo o provimento proveniente do aluguel de casas e do empréstimo de dinheiro a juros. Reconhecendo a utilidade pública do Recolhimento do Anjo, o Senado da Câmara lhe cedeu a Igreja de São Miguel o Anjo. Obteve também as licenças régias e do ordinário, e teve como protetora a Rainha Maria Francisca Isabel de Saboya. Provisão régia tornou administrador o bispo do Porto, D. João de Sousa (1684-1696)¹⁹³.

O Recolhimento das Irmãs Capuchas de Nossa Senhora dos Inocentes da Ordem Terceira de São Francisco, posteriormente conhecido por Convento das Inocentes, foi criado entre 1677 e 1678, em Santarém. Tinha por objetivo também recolher mulheres para vocação religiosa, assim como terceiras franciscanas. Foi instituído sob a proteção da Rainha Maria de Sabóia a pedido do Frei António de São Diogo com herança do Padre José Fernandes. Estava sob a juridição do Cardeal Patriarca de Lisboa e passou à observância da ordem de Santa Clara em 1732.

O Recolhimento do Paço do Conde foi fundado em Coimbra em 1690 e é um dos mais emblemáticos daquilo que se pretende demonstrar. Instituiu-se por vontade do arcebispo D. João de Melo (1684-1704) e tinha por objetivo, inicialmente, recolher mulheres em arrependimento, sensibilizadas pelas exortações de religiosos missionários do Seminário do

¹⁹¹ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. Em defesa de um estatuto: conflitos e redes de poder no Recolhimento de São José, de Guimarães (de 1653 a 1707). In: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Coord.). *Os Recolhimentos Femininos no Mundo Ibérico (Séculos XVI-XIX)*. Braga: Universidade do Minho, 2022. O artigo demonstra a relação desse recolhimento com o intento de se tornar uma casa conventual, o que ocorreu dentro de uma controvérsia envolvendo o tribunal eclesiástico e a Relação, sob o argumento de descumprimento das vontades de um dos instituidores.

¹⁹² FONSECA, Maria Adília Bento Fernandes da. *O Recolhimento de Santo Antônio do Sacramento da Torre de Moncorvo (1661-1814)*. Tese de Doutoramento em História, Universidade do Minho, 2013.

¹⁹³ JESUS, Elisabete Maria Soares de. *Poder, Caridade e Honra: o Recolhimento do Anjo do Porto (1672-1800)*. Dissertação de Mestrado - Universidade do Porto. Porto: 2006.

Varatojo que pregavam na cidade. Passou a abrigar, no mesmo prédio, já na casa do Conde de Catanhede (1696), mulheres que desejavam se refugiar do mundo. O sustento da casa se daria pela realização de trabalhos, rendas, legados especialmente de uma fidalga lisboeta Filipa de Noronha filha dos marqueses de Cascais que teve uma filha com D. João V. Com esse legado, em 1720 passaram a viver de renda fundiária, mesma época em que adotaram o uso do hábito. O Paço do Conde recebeu os primeiros estatutos em 1753, confirmados pelo bispo D. Miguel da Anunciação (1741-1779). Passou a ter vertente educativa em 1823, continuando em funcionamento até os dias atuais sob tutela episcopal e recebendo mulheres idosas.

O Mosteiro das Capuchas de Guimarães foi fundado em 1693, na diocese de Guimarães. Catharina das Chagas saiu do Recolhimento dos Anjos de Guimarães para fundar o Recolhimento da Madre de Deus. Transformou-se em convento pela Bula de Clemente XI, em 1715¹⁹⁴.

Outros recolhimentos surgiram no século XVII, numa conjuntura de expansão ultramarina e de consolidação populacional no âmbito do projeto de colonização da Coroa portuguesa. Não deixariam também de contar com a atuação decisiva dos bispos. A fundação de instituições de reclusão para mulheres em Goa, no Estado da Índia, por exemplo, parece ter sido resultado de uma ação coordenada de D. Frei Aleixo de Menezes, arcebispo de Goa (1595-1610)¹⁹⁵.

D. Frei Aleixo de Meneses, ao assumir a diocese, encontrou em Goa um cenário de imoralidade e corrupção na igreja local, pobreza, mendicidade, doenças e elevada prostituição. Mulheres desamparadas por morte dos pais ou maridos e inúmeros casos de esposas assassinadas sob acusação de adultério. Com o intuito de reformar os costumes, foram por ele criadas três importantes instituições de reclusão femininas, notadamente para receber donzelas, órfãs e mulheres decaídas, mas com objetivos distintos¹⁹⁶.

O Recolhimento de Nossa Senhora da Serra foi fundado em 1605 com o propósito de abrigar órfãs do rei e da elite goesa, preparando-as para o casamento por meio de educação pautada nas primeiras letras, canto e trabalhos domésticos. Muito embora tenha sido fundado pela Santa Casa de Misericórdia, os estatutos foram conferidos por D. Frei Aleixo de Menezes.

¹⁹⁴ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. Em defesa de um estatuto: conflitos e redes de poder no Recolhimento de São José, de Guimarães (de 1653 a 1707). In: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Coord.). *Os Recolhimentos Femininos no Mundo Ibérico (Séculos XVI-XIX)*. Braga: Universidade do Minho, 2022.

¹⁹⁵ Uma biografia circunstanciada deste prelado, ressaltando a importância política que assumiu no Estado da Índia junto aos vice-reis, é feita em: OLIVAL, Fernanda. D. Fr. Aleixo de Menezes (1559-1617): um percurso biográfico em contexto. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, 2018.

¹⁹⁶ Um detalhamento dos problemas enfrentados por D. Frei Aleixo em Goa pode ser visto em: GOMES, João M. D. Frei Aleixo de Menezes Goa – Braga: Trajecto de uma Missão. *Theologica*, 41, 2006.

Permaneceu sob a administração da mesa da Irmandade da Misericórdia, porém a administração espiritual pertencia à Ordem Terceira de Santo Agostinho, aspecto visível no uso que as recolhidas faziam do hábito dessa Ordem. Viviam como religiosas e faziam rigorosos jejuns, conforme a regra que adotavam.

O Convento de Santa Mônica, instituído em 1606, era destinado a acolher mulheres de vocação religiosa, donzelas nobres que não tinham dote para casar. Depois de enfrentar oposições concelhias, o arcebispo D. Frei Aleixo de Meneses obteve licença do monarca Filipe III, levando a cabo seu intento de erigir uma casa de religiosas profissas quando, tendo sucedido o vice-rei Martim Afonso de Castro, tornou-se também governador do Estado da Índia¹⁹⁷. A edificação foi concluída em 1627 e a proteção real foi instituída no ano de 1636. Funcionou até 1878 sob a jurisdição diocesana. À época do arcebispo D. Frei Inácio de Santa Teresa (1721-1740), atritos entre as religiosas e o prelado desencadados por sua intervenção no convento levaram as religiosas a recorrerem ao rei D. João V, originando um conflito que se desenrolaria por todo o episcopado¹⁹⁸.

Já a Casa de Recolhimento de Santa Maria Madalena, fundado em 1609, destinava-se a recuperar prostitutas e mulheres de má conduta, arrependidas. Estavam proibidas de qualquer tipo de interação com a população goesa. Também foi criado por D. Frei Aleixo de Menezes, porém, entregou a administração da casa à Irmandade da Misericórdia de Goa em 1611. Inicialmente administrado pelo arcebispo, porém, depois de conflito entre a Irmandade da Misericórdia e o prelado, então vice-rei, passou a ser administrado pela mesa da Santa Casa e nos aspectos espirituais, pelos terceiros agostinhos. As recolhidas faziam trabalhos manuais e praticavam exercícios espirituais que incluíam penitências¹⁹⁹.

No século XVIII, observa-se que os recolhimentos paulatinamente assumiram novas feições desde o Concílio de Trento, passando a conjugar aspectos espirituais e temporais em consonância com as transformações da realidade exterior a eles, como instituições que

¹⁹⁷ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia & do Império Lusitano do Oriente fundado pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Fr. Aleixo de Menezes*. Lisboa, 1699, p. 94. Sobre a mística que envolveu a experiência religiosa da primeira priora desse convento, Filipa Ferreira, também fundadora do Recolhimento da Serra, ver GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da Fé: andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

¹⁹⁸ A relação conflituosa entre o arcebispo e governador de Goa, D. Frei Inácio de Santa Teresa e as religiosas do Convento de Santa Mônica é analisada em: ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. “*O Reyno de Deos e a Sua Justiça*”. Dom Frei Inácio de Santa Teresa (1682-1751). Tese de Doutoramento, Universidade de Coimbra, 2012, p. 175-196.

¹⁹⁹ OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *No Vale dos Lírios: Convento de Santa Mônica de Goa e o modelo feminino de virtude para o Oriente (1606-1636)*. Dissertação de Mestrado. UERJ, 2012. Este trabalho traz uma importante biografia de Frei Aleixo de Menezes, associando-a a sua trajetória reformista à frente do arcebispado de Goa, desde a nomeação por Felipe II em 1594.

apartavam mulheres de diversos *estados* e motivações, de que temos a mais significativa definição, por ser também coetânea, em D. Raphael Bluteau: “Recolhimento: Casa com Igreja, em que segundo a mente, & instituição do Fundador, se recolhem mulheres de diferentes estados, vivem com clausura, & observancia à Regente”²⁰⁰. Para referir-se às mulheres que neles habitavam aplicava-se o termo *Beata* – tanto para denotar uma expressão de devoção exacerbada, quanto para referir-se às recolhidas de modo pejorativo – que, para Bluteau, era a “mulher que faz vida espiritual, com grandes mostras de devoção; de ordinário toma-se a má parte, por pessoa de piedade de mais ostentação, que sincera religião”²⁰¹.

Ao analisar casos particulares de razões que levaram mulheres de diferentes categorias sociais aos recolhimentos portugueses, especialmente durante o século XVII, Laurinda Abreu ressalta a distância que havia entre as prescrições dos estatutos e as estratégias manejadas por aqueles que detinham a responsabilidade de recolher mulheres ou por aqueles que governavam as instituições. Disso resultou uma configuração plural da realidade vivenciada nos recolhimentos que os fez escapar de qualquer tipificação generalizante ou, ainda, de definições categóricas. Ainda assim, a autora visualiza minimamente uma possibilidade de caracterizá-los conforme as suas finalidades mais expressivas, e enquadra os recolhimentos em três universos não muito independentes entre si: os formativos, divididos entre aqueles que preparavam a recolhida para o casamento ou para a vida religiosa, em geral abastadas, mas não necessariamente da nobreza, e aqueles que educavam moças de estratos sociais menos favorecidos, órfãs incluídas, tanto para o matrimônio quanto para o trabalho fora da reclusão. Havia ainda os recolhimentos entendidos como contemplativos, de clausura voluntária, que reuniam, em geral, viúvas e mulheres solteiras, e os reformadores, dedicados à recuperação moral de pecadoras, desejosas de abandonar majoritariamente a prostituição, mas também outras práticas delituosas. Essas ficaram conhecidas por convertidas, o que acabava por gerar um marcador de exclusão e de estigmatização tanto da instituição quanto da própria mulher que ali se encontrava asilada²⁰².

Foi nos recolhimentos destinados às convertidas onde mais se pôde observar a ação reformadora do episcopado, especialmente no século XVIII. Os prelados empenhados na fundação ou reformação dos recolhimentos, tecendo uma rede de assistência às mulheres

²⁰⁰ “Faeminarum inter se, & domicilii, & vitae, & virtutis communione junctarum, receptaculum” BLUTEAU, D. Raphael. *Vocabulário Português e Latino, autorizado com exemplos dos melhores escritores Portugueses, e latinos e offerecido a El Rey de Portugal D. João V. Coimbra: Collegio das Artes e Ciências de Jesu, 1712-1721*, p. 157.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 174.

²⁰² ABREU, Laurinda. *O Poder e os Pobres: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (Séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Gradiva, 2014, p. 216-217.

empobrecidas, de maus costumes ou, ainda, que buscassem uma vida religiosa, de penitência e regeneração, compartilhavam os princípios religiosos característicos da corrente espiritual conhecida como Jacobeia²⁰³.

A Jacobeia nasceu em Coimbra, na Ordem dos Eremitas Calçados de Santo Agostinho, tendo como patrono Frei Francisco da Anunciação, autor da obra fundamental do movimento, publicada em 1702, intitulada *Vindícias da Virtude e Escarmento de Virtuosos nos públicos castigos dos hipócritas dados pelo Tribunal do Santo Ofício*. Esta obra busca definir o sentido da vida espiritual na construção de um ideal de virtuosidade, pautado não somente nas boas obras, mas na persecução da mais perfeita comunhão com Deus:

para se chamar vida espiritual não basta hua ou outra boa obra cada dia se necessario, que haja a serie, e multidão de actos virtuosos, porque de outra sorte [...] chamaremos espiritual a hum homem mundano, que reza cada dia o Rosario, dà huma esmola &c. e gasta o mais da vida em ocupações, & pensamentos da terra. [...] O fim principal proximo da vida espiritual he a observancia perfeyta dos Mandamentos da Ley de Deos, porque esta observancia he o meyo mais immediato à união com Déos [...]²⁰⁴.

O rigor das práticas e exercícios espirituais que compunham o escopo da corrente religiosa jacobéia são apresentados pelo autor, Frei Francisco da Anunciação, de maneira detalhada no decorrer da obra:

Os exercícios fundamentaes desta vida são oração mental quotidiana, exames de consciencia, frequencia possível de Sacramentos, sobre que assentao outros não menos uteis, que louváveis, como são presença de Deos; jaculatórias, mortificação de vícios, abnegação da própria vontade, e outros actos de virtudes diversos, que são a variedade de joyas, com que a alma Santa cada dia mais se enfeyta [...]²⁰⁵.

Tais prescrições passariam a orientar ações episcopais no âmbito das instituições e da vida cotidiana dos fiéis, refletindo-se, de modo especial, no tratamento destinado às mulheres. A corrupção dos costumes em Portugal constituía a principal denúncia dos jacobéus, empenhados em uma reforma das instituições que rapidamente angariou adeptos entre o episcopado e nas ordens mendicantes. Muitos expoentes, a exemplo de D. Rodrigo de Moura Telles, arcebispo de Braga, D. Miguel da Anunciação, bispo da diocese de Coimbra, o arcebispo

²⁰³ CASTRO, Zília Osório de. “Jacobéia”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 6.

²⁰⁴ ANNUNCIAÇÃO, Fr. Francisco. *Vindícias da Virtude e Escarmento de Virtuosos nos públicos castigos dos hipócritas dados pelo Tribunal do Santo Ofício*. Lisboa: Officina Ferreyriana, 1725, p. 12.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 13.

de Goa, D. Fr. Inácio de Santa Teresa, foram fundadores de importantes casas de reclusão femininas e também responsáveis por reformá-las, introduzindo práticas de penitência, oração mental por oposição à oração vocal, o exame de consciência e o hábito da confissão²⁰⁶. Muitos desses processos de reforma aproveitaram a vocação religiosa que vicejava no interior do recolhimento e acabaram por resultar na transformação de alguns deles em conventos. Naqueles dedicados à regeneração de mulheres, cuja conduta pregressa atestava uma vida de vícios e lassidão, que se buscava regenerar através da penitência, radicalizaram-se as práticas espirituais de modo a garantir a recuperação da honra.

Um exemplo disso é o Recolhimento de São Gonçalo. Também conhecido como Recolhimento de Santa Maria Madalena Penitente e como Recolhimento das Convertidas, foi criado em Braga no ano de 1720 e pode ser inserido no conjunto das ações do arcebispo D. Rodrigo de Moura Telles (1704-1728), que o instituiu sob a jurisdição diocesana. Pretendia abrigar doze mulheres arrependidas, que já haviam manchado a sua honra e desejavam se regenerar através da penitência. Eram providas por verbas da mitra com 20 mil réis diários e meio alqueire de pão semanal. Aquelas que desejasse casar recebiam um dote, ao passo em que as moças menos empobrecidas deveriam prover o próprio sustento. As recolhidas enfrentaram conflitos de jurisdição por utilizarem a Capela de S. Gonçalo, onde estava a Confraria do Menino Jesus. As altercações chegaram a termo com a irmandade deixando a capela, instalando-se na Igreja de Santa Cruz. Passou à administração do governo civil no século XIX, quando as recolhidas começaram a se sustentar do próprio trabalho. Foi encerrado no século XX, depois de ter sido administrado pela Irmandade da Misericórdia²⁰⁷.

Em Braga, no mesmo período, fundou-se, em 1724, o Recolhimento de S. Domingos da Tamanca ou de Nossa Senhora do Rosário. Uma devota de nome Águeda de Jesus e cinco companheiras obtiveram autorização do arcebispo para fundar um recolhimento com o objetivo de recolher mulheres adultas que desejavam preservar a honra e a castidade. Receberam estatutos em 1729, com a construção da capela. Seu patrimônio era constituído por 50 mil réis iniciais angariado pelas recolhidas para construção da casa com celas, 750 mil réis de Águeda de Jesus e 200 mil réis de cada uma das recolhidas para o sustento. Somem-se a essas quantias trabalhos manuais realizados pela comunidade e 50 mil réis exigidos no ingresso de novas

²⁰⁶ Uma análise dessas práticas e do impacto que se desejava produzir, pode ser visto em: SALES, Evergton Sales. Mística e Moral no Portugal do Século XVIII: achegas para a história dos jacobeus. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales de; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. (Org.). *Formas de Creer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba: Corrupio, 2006.

²⁰⁷ ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. Os recolhimentos femininos de Braga na Época Moderna. In: ABREU, Laurinda (Org.). *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibre, 2003.

recolhidas. Ainda no século XVIII, o Recolhimento de São Domingos transmutou seu estatuto para casa de religiosas professas e em 1756 obtiveram a confirmação da adoração ao Sagrado Coração de Jesus²⁰⁸.

Também em Braga, foi fundado o Recolhimento de Santa Teresa, em 1742, por Francisca das Chagas, depois que Águeda de Jesus, do Recolhimento de S. Domingos, tentou criá-lo, sem sucesso. A instituição acolheu mulheres adultas provenientes do recolhimento de S. Domingos e órfãs, sustentadas pelo arcebispo. As recolhidas, exceto aquelas em situação de orfandade, entravam somente mediante um dote. A capela só foi construída décadas depois, entre 1763-1766. Transformou-se em convento em 1778 por iniciativa do arcebispo D. Gaspar de Bragança (1758-1789)²⁰⁹.

Em Coimbra erigiu-se o Recolhimento das Ursulinas da Vila do Pereira, em 1748. A casa começou como um recolhimento de terceiras franciscanas, mas, por sugestão do bispo D. Miguel da Anunciação, as recolhidas passaram a professar a Regra de Santo Agostinho e a admitir educandas. A fundação do já mencionado Recolhimento do Paço também integra o surgimento da Jacobéia, tendo sido D. Miguel da Anunciação o reformador que mais atendeu às recolhidas do Paço²¹⁰.

Em Leiria, o Recolhimento dos Santíssimos Corações de Jesus e Maria destinava-se a recolher órfãs e porcionistas de variada condição financeira e origem social. Receberam o primeiro estatuto em 1752. Legados e dotações constituíam o sustento de cada recolhida ingressa.

Há ainda notícia da existência de outros recolhimentos fundados em Portugal sobre os quais não restam muitas informações. Um deles é Recolhimento de Nossa Senhora da Esperança, destinado a órfãs, mas que recebia como porcionistas viúvas e casadas. Localizava-se no Porto, tendo sido fundado em 1731. Timothy Coates o apresenta em linhas gerais, destacando a proibição do ingresso de meninas cegas ou com qualquer tipo de deformação na face. Destinava-se a acolher filhas de nobres ou de irmãos da Misericórdia, com idade entre

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ *Ibidem*. Aqui cabe uma nota biográfica sobre D. Gaspar de Bragança. Sobrinho de seu antecessor, D. José de Bragança, no arcebispado de Braga, D. Gaspar de Bragança era filho natural do monarca D. João V e da religiosa Madalena Maxima de Miranda Henriques. Teve D. Frei Gaspar da Encarnação como preceptor, tornando-se um príncipe ilustrado, dono de uma vasta biblioteca e preocupado em erigir igrejas e incrementar artisticamente a diocese.

²¹⁰ LOPES, Maria Antônia. Do outro lado da festa: a inflexível piedade barroca num recolhimento de Coimbra (o Recolhimento do Paço do Conde durante o século XVIII). *Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Íbero-American*, Ouro Preto – MG, 2006. LOPES, Maria Antônia. Dominando corpos e consciências em recolhimentos portugueses (séculos XVIII – XIX). In: PÉREZ, Laureano Rubio (Coord.). *Instituciones y centros de reclusión colectiva: formas e claves de una respuesta social (siglos XVI – XX)*. León: Universidad de León, 2012.

sete e catorze anos, desde que deixassem a instituição ao completarem vinte e cinco anos²¹¹. Outros asilos que carecem de maior detalhamento são: o Recolhimento das Escravas do Santíssimo, situado em Lisboa, foi fundado em 1789; o Recolhimento de São José da Lagoa, no Algarve, foi criado em 1763 e o Recolhimento da Caridade, em Braga, instituído em 1768 pelo escultor bracarense Antônio Pinto de Araújo. Estava voltado para a reclusão temporária de meninas pobres com vistas a educá-las nas letras e ofícios domésticos. Acerca dos recolhimentos mencionados não foi possível obter dados sobre a jurisdição ou acerca da trajetória institucional.

A narrativa de fundação do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões na Bahia do século XVIII em muito se assemelha aos modos de organização de recolhimentos espalhados pelo Império português, ou, mesmo no Reino. Braga, Moncorvo, Coimbra e Porto concentraram, entre os séculos XVI e XVIII um grande número de fundações de recolhimentos cuja intenção partiu de execuções testamentárias e legados ou da organização de leigos, contando com a inequívoca ação episcopal. O Recolhimento do Paço do Conde, por exemplo, foi fundado por volta de 1690 pelo bispo D. João de Melo o qual, a crer no relato oficial da instituição, respondeu ao pedido de algumas mulheres arrependidas de uma vida pecaminosa, que tornaram-se merceiras do bispo, cuja contribuição mensal estava acrescida de dotes eventuais em caso de matrimônio.

Em contrapartida, na América Portuguesa, ainda que os bispos se incumbissem da fundação, atrelando as casas de reclusão à sua jurisdição, era preciso, sobretudo, comprovar à Coroa como se daria o sustento material das recolhidas. Enquanto no reino o período de maior expansão da reclusão feminina na forma dos recolhimentos ocorreu no decurso do século XVII, é justamente a partir desse período que se iniciam com mais intensidade os movimentos de fundação dessas instituições no Brasil, todas em conformidade com as determinações do Concílio de Trento. Especialmente na diocese da Bahia, por razões que se verá adiante, a primeira casa de religiosas profissas, o Convento de Santa Clara do Desterro, teve sua fundação autorizada em 1664 e o primeiro recolhimento, o do Santo Nome de Jesus, fundado às expensas da irmandade da Misericórdia, seria inaugurado somente em 1716, seguido de outras importantes instituições voltadas às mulheres até, aproximadamente, 1750.

Para Leila Algranti, o que a Época Moderna “traz de novo” não é a preocupação moral com mulheres pobres e ociosas, mas a institucionalização do cuidado para com órfãs, viúvas, moças desprovidas da esperada proteção masculina, quer fossem pobres ou de origem abastada.

²¹¹ COATES, Timothy J. *Degredados e Órfãs: colonização dirigida pela Coroa no Império Português, 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, p. 208.

Haveria, pois, uma inflexão significativa no tratamento destinado à mulher, que deu origem a casas de reclusão entendidas como leigas. Data do fim da Idade Média a inclusão de moças nessa condição a ingressarem em conventos, assim como a fundação de recolhimentos, nos quais a estadia da mulher poderia ser passageira para que, devidamente preparada, retornasse à vida fora do claustro.

A mesma autora expressa, ainda, certa estranheza quanto ao que considera ser a fundação tardia de conventos no Brasil Colonial, uma vez que, Portugal, com grande tradição religiosa, especialmente na fundação de casas de reclusão para mulheres, só veria serem fundadas as primeiras instituições na América Portuguesa em finais do século XVII e início do século XVIII, enquanto no reino já existiam desde começos da Idade Moderna, além de Goa, Açores e Ilha da Madeira já contarem com instituições deste tipo. Tal seria a explicação para que os recolhimentos tivessem surgido como iniciativas dos colonos, visando preencher a lacuna na instrução e vida religiosa das moças órfãs e de famílias abastadas. Iniciavam uma pequena casa de reclusão tencionando, posteriormente, alcançar autorização régia para transformá-las em conventos²¹².

Um caminho possível para a investigação dessa questão, incide sobre a compreensão do modo como as estruturas diocesanas se desenvolveram na América Portuguesa em decorrência do processo de povoamento e da instalação de organismos administrativos e políticos no âmbito colonial, tendo em conta, sobretudo, as injunções do padroado régio sobre os territórios ultramarinos.

Pretendeu-se, até este ponto, desenvolver uma narrativa com vistas a contemplar o surgimento dos recolhimentos femininos numa conjuntura de profundas transformações, que conectaram os desdobramentos da Reforma a uma paulatina dissociação entre as práticas sociais e a experiência religiosa. Tal processo não resultou numa ruptura definitiva, mas antes desencadeou uma ressignificação, tanto quanto possível, entre o sagrado e a experiência cotidiana, com implicações na forma como o indivíduo percebia a si mesmo no mundo secular, dentro de uma sociedade formalmente religiosa. Percorrer os caminhos que conduziram à consolidação de uma estrutura assistencial manejada por agentes da Igreja e da Coroa resulta em localizar a origem dos recolhimentos para mulheres na intersecção entre as esferas temporal e espiritual, que se refletiram, nos séculos posteriores, em sua organização institucional, nas relações que viriam a estabelecer com a realidade circundante e em sua jurisdição. O enquadramento da colonização, sob o padroado, acrescentaria, ainda, algumas especificidades.

²¹² ALGRANTI, Leila M. *Op. Cit.*, 2004, *Livros de Devocão...* p. 11-12.

CAPÍTULO II

Padroado no ultramar: recolhimentos na Bahia sob o ordenamento diocesano

Os soberanos são na terra estas vivas e augustas Imagens de Deos, que como reproduzindo se nelles diffunde hua participação do seu supremo ser, hua porção do seu império eterno. Em qualquer aspecto, em que se considerem ainda que no rosto se deixe ver entre os raios da Magestade hum ar sereno e suave, que toca, e attrahe os corações, sempre ainda não o querendo infundem hum certo temor no animo dos vassalos. Se o Principe Regente Meu Senhor na prezença, quanto no Regio Semblante brilhe unida com a Grandeza a serenidade de suas vistas, inspira junto com o respeito hum não sei que inseparável sobresalto no coração, na auzencia também faz tremula a mão, e ainda mais aquella, que pela idade já em si mesma o he²¹³.

²¹³ D. Fr. Antonio Correa, arcebispo da Bahia, em carta a D. Rodrigo de Sousa Coutinho por ocasião da instauração da Regência (1799). AHU - CU, Bahia - Castro e Almeida Cx. 100, Doc. 19.533.

Conforme analisado anteriormente, em Portugal na Idade Moderna consolidou-se um processo de fundação de recolhimentos no qual a figura dos bispos adquiriu fundamental importância, quer fosse para assegurar a aplicação dos legados testamentários destinados a esse fim, quer fosse ao tornarem-se, eles mesmos, instituidores e provedores de casas de reclusão para mulheres. Competia-lhes, ainda, acompanhar a administração das instituições, segundo as disposições do Concílio de Trento, cuja aplicação restou assegurada pela legislação civil do reino.

Para o contexto ultramarino, a criação de recolhimentos teria outros desdobramentos. Aos prelados diocesanos era requerido demonstrar ao monarca a necessidade de fundação das instituições de reclusão, detalhando informações sobre o provimento tanto da sacristia quanto do sustento das recolhidas e, dessa maneira, solicitar a aprovação régia. Caberia ao rei permitir ou denegar autorização para a instalação de mais um recolhimento em terras ultramarinas. Uma vez concedida, dava-se início às obras de edificação da capela e do recolhimento, com a entrada das primeiras recolhidas. Estabelecia-se a jurisdição diocesana sob o conjunto dos critérios que ela abarcava. Tal injunção – em que se poderia supor algum cerceamento da autonomia episcopal frente à expansão da Igreja e de suas instituições – é decorrente da concessão pontifícia do padroado régio sobre as conquistas ultramarinas portuguesas. Constituía, portanto, a condição primordial sob a qual se poderia promover a expansão da fé católica por todo o Império, e por conseguinte, a proteção social das mulheres²¹⁴.

É do jurista Cândido Mendes de Almeida a afirmação de que “antes da fundação da primeira Diocese na América Portuguesa, já vivião juxtapostos os dous Padroados, Regio, e da Ordem de Christo, e com elles a nossa Igreja surgiu e cresceu”. A sentença, escrita em meados do século XIX – época de efervescentes debates em torno da autonomia da Igreja frente ao Estado – por esse autor, para quem o padroado não se podia reputar liberdade da igreja, mas antes servidão, aplica-se inequivocamente à conformação da presença da Igreja Católica no

²¹⁴ Dessa maneira, não se poderia estender o clericalismo, como espírito resultante do Concílio de Trento, ao Brasil colonial, onde a mentalidade de uma instituição clerical como princípio de fé, sustentando a importância do sacerdócio hierárquico, em contraposição à visão defendida na Reforma Protestante, não impactou decisivamente em função do padroado. Uma forte dependência do clero em relação ao poder político e civil se estabeleceria, além da relevante atuação do laicato, de modo que, durante o período colonial, não se pode falar em um clericalismo dominante. Muito embora se trate de uma visão historiográfica politicamente engajada em estabelecer o protagonismo dos leigos na Igreja da América latina, não se pode discordar de que essa seria uma especificidade do episcopado na América Portuguesa. Cf. AZZI, Riolando *et alli. História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo (Primeira Época – Período Colonial)*. 5. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 156.

Brasil desde o período colonial e dá pistas para o entendimento do modo como as instituições de reclusão para mulheres surgiram e se relacionaram com a sociedade secular²¹⁵.

O historiador e jurista português, José Joaquim Lopes Praça, escrevendo naquele mesmo período, por sua vez, diria que se deve ter “a estricta obrigação de verificar com escrupulo e imparcialidade a questão do padroado, a fim de não deixarmos correr á revelia a contestação apaixonada de uma das mais preciosas regalias da coroa portuguesa”²¹⁶. Advertência que tentaremos seguir de perto ao investigar o impacto do padroado na fundação das instituições de reclusão femininas na Bahia Colonial, tanto quanto demonstrar que, em função do padroado régio, o território da diocese se constituiria num espaço de pactuação das jurisdições civil e eclesiástica.

Delineando o padroado régio ultramarino português

Define-se o padroado como “o conjunto de privilégios, associados a determinadas obrigações, que a Igreja concedia aos fundadores de igrejas, capelas ou benefícios”, ainda que pudesse se confundir, limitadamente, apenas com o direito de indigitação²¹⁷. Sendo uma espécie de acordo bilateral, trata-se do que a legislação canônica entende por privilégio oneroso, no qual, em tese, não se pode revogar nenhuma regalia concedida uma vez que a elas se atrelava algum encargo²¹⁸.

O direito de padroado era atribuído aos soberanos portugueses, assim como aos espanhóis, que usufruíam do direito de apresentação para os bispados do reino. Porém, só é possível falar de padroado régio propriamente dito a partir do momento em que os reis aparecem, eles mesmos, como fundadores, por meio da contribuição dos territórios onde se situam os encargos pios e pelo provimento dos seus fundamentos econômicos²¹⁹.

Para o historiador Charles Boxer, o padroado régio da Igreja ultramarina por parte das monarquias ibéricas constitui a expressão máxima da união entre a cruz e a coroa. O autor define o padroado real português, em linhas gerais, como uma combinação de direitos,

²¹⁵ ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Direito Civil Eclesiástico Brazileiro Antigo e Moderno em suas Relações com o Direito Canônico*. Tomo I, parte 2. Rio de Janeiro: BL Garnier, Livreiro Editor, 1866, p. 257. Exemplo de debate igualmente acalorado acerca do padroado no Brasil pode ser visto em: DORNAS FILHO, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

²¹⁶ PRAÇA, José Joaquim Lopes. *Ensaio sobre o Padroado Portuguez*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1869, p. VIII.

²¹⁷ GONÇALVES, Nuno da Silva. “Padroado”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 364.

²¹⁸ RÊGO, António da Silva. *O Padroado Português do Oriente*: esboço histórico. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, p. 25.

²¹⁹ JACQUES, Roland. *De Castro Marin a Fajó: naissance et développement du padroado portugais d’Orient des origines à 1659*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 17-18.

privilégios e deveres concedidos pelos pontífices aos reis de Portugal enquanto patrocinadores da missão católica na África, Ásia e Brasil, limitado, por um período, apenas pelos direitos, privilégios e deveres concedidos analogamente ao padroado da Coroa espanhola²²⁰.

O padroado eclesiástico consistia, portanto, num conjunto de direitos atribuídos aos fundadores e dotadores de igrejas e benefícios, tais como de apresentação dos servidores das igrejas às autoridades eclesiásticas e de cobrança e arrecadação de rendas, que estavam vinculados a encargos como a construção, defesa e provimento das igrejas, assegurando a sustentação do culto e dos clérigos²²¹.

Nascidos originalmente à serviço das cruzadas, os textos de concessão do padroado foram pouco a pouco alargando suas perspectivas e colocados a serviço da expansão da fé cristã em outros continentes, notadamente de influência portuguesa. Os objetivos dessa instituição evoluíram e o padroado em Portugal foi gradativamente se estabelecendo e se transformando na medida em que a colonização avançava. Numa ampla acepção, afirma Roland Jacques que são inegáveis os serviços que prestou, pois tornou possível estabelecer a ação pastoral e a vida monástica numa base financeiramente sólida, fora dos limites de um cristianismo organizado, além da própria missão de evangelização, ainda que, para tanto, houvesse risco de sujeição da vida e da ação da Igreja aos leigos²²². José Pedro Paiva acrescentaria que esse sistema permitiu ao papado preservar e proteger a autoridade pontifícia no mundo cristão, ao passo em que provia a expansão do Catolicismo²²³. No entanto, a análise de alguns processos de fundação de recolhimentos femininos na América Portuguesa nos permite vislumbrar que as bases financeiras das instituições não eram tão sólidas assim e demarcar qual a origem de suas receitas.

A complexidade presente no equilíbrio entre as regalias concedidas e os encargos assumidos pela Coroa Portuguesa atingia as pias instituições instaladas em território ultramarino português quanto a jurisdição e a sustentação material. Para além das condições em que os monarcas concederam autorização para a fundação dos recolhimentos, tendo em consideração a política geral da colonização em aspectos como povoamento, disponibilidade de mulheres para o casamento, amparo de viúvas e órfãs contra a pobreza e à corrupção dos costumes ou a preservação do patrimônio das famílias, havia aquelas preocupações derivadas,

²²⁰ BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 98.

²²¹ PAIVA, José Pedro. Uma religião para o mundo: paroado régio uma diocese pluricontinental. FIOLEHAIIS, Carlos; FRANCO, José Eduardo; PAIVA, José Pedro (Dir.). *História Global de Portugal*. Lisboa: Temas e Debates, 2020, p. 354.

²²² JACQUES, R. *Op. Cit.*, 1999, p. 18.

²²³ PAIVA, José Pedro, *Op. Cit.*, 2020, p. 355.

diretamente, do padroado régio dos espaços ultramarinos, quais sejam, como se daria o provimento material dessas instituições, incluídas a fábrica da igreja e o sustento das próprias recolhidas, e a definição de uma jurisdição local, não vinculada à Ordens Religiosas, mas deixadas ao encargo de autoridades governativas ou do prelado diocesano.

Anterior ao Concílio de Trento, que viria posteriormente a regulamentar, ainda que de maneira indireta, na esteira do fortalecimento do poder dos bispos, o padroado português nos territórios ultramarinos tem origem no contexto da expansão e está atrelado às transformações ocorridas na Ordem de Cristo, congregação religiosa militar, depois de findadas as guerras de reconquista. Enquanto na Espanha os privilégios em matéria religiosa são conferidos aos reis diretamente, em Portugal os monarcas são agraciados por meio dessa Ordem Militar, em troca da conversão dos infiéis nos territórios conquistados²²⁴.

Até que a primeira diocese fosse criada na América Portuguesa, conquistas territoriais anteriores, empreendidas pela Coroa e conduzidas pela Ordem de Cristo, foram originando novos acordos entre o monarca e a Santa Sé, regulamentando, paulatinamente, as circunstâncias em que se colocava a presença portuguesa nos territórios recém-conquistados ou retomados dos mouros. A expansão para o Oriente já era uma realidade, e tratava-se de interiorizar a conquista na China, Índia e Japão, incluindo a conversão ao catolicismo. A regulamentação pontifícia produzida nesse contexto teria impacto no modo como a presença da Igreja Católica se daria na Bahia Colonial, reverberando no processo de fundação de recolhimentos e conventos.

A centralidade do direito de padroado usufruído pelos reis portugueses no ultramar reside na definição do monarca, como governador e administrador perpétuo da Ordem de Cristo, ter se tornado responsável pela evangelização dos territórios de conquista e pela organização, fundação e manutenção das igrejas e instituições religiosas locais depois de ter sido nomeado grão-mestre das ordens militares e acumular, tanto quanto seus sucessores, os

²²⁴ JACQUES, R. *Op. Cit.*, 1999, p. 23. A Ordem de Cristo nasceu no ano de 1319, num contexto de fortalecimento do Estado português e tem raízes na Ordem do Templo de Jerusalém, antiga ordem religiosa militar destinada à reconquista muçulmana. Depois de suprimida a Ordem dos Templários em 1312, o monarca português, preocupado com os destinos do patrimônio dos templários em Portugal, requereu autorização pontifícia para a criação da Ordem de Cristo com a nomeação de um mestre e administrador, obtendo-a por meio da bula *Ad ea ex quibus cultus*, de 14 de março de 1319. Importante destacar que esse documento definiu a recém criada ordem como herdeira dos bens e da missão da Ordem dos Templários, qual seja, a de expandir e proteger a fé cristã da ameaça, então, sarracena, assim como dos padroados da antiga Ordem em Portugal. Instituiu-se como primeiro mestre da recém criada Ordem frei Gil Martins, então mestre da Ordem de Avis na Espanha, com jurisdição espiritual sobre os freires e sobre os padroados herdados da antiga ordem, assim como a jurisdição temporal sobre o patrimônio. “Bula *Ad ea ex quibus*, de João XXII de fundação da Ordem da Cavalaria de Jesus Cristo, em versão portuguesa oficial de 11 de maio de 1320, feita em Santarém [...], por ordem régia”. In: DINIS, Antonio Joaquim Dias (Org.). *Monumenta Henricina*. V. 1. Coimbra: Comissão Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960-1974, p. 114.

padroados régio e espiritual sobre as conquistas²²⁵. Criaram-se as condições para que se firmasse o seguinte cenário, tão bem sintetizado pela historiadora Isabel dos Guimarães Sá:

No Império Português [...], a coroa era responsável pela administração dos assuntos eclesiásticos. Esta prerrogativa, conhecida por Padroado Régio, permitia aos reis portugueses proporem a criação de bispados e nomearem bispos, sujeitos a confirmação papal. Em troca, os monarcas eram responsáveis pelo financiamento das atividades e instituições religiosas, como a construção de igrejas, o pagamento de estipêndios ao clero secular ou o financiamento das ordens religiosas estabelecidas no estrangeiro. Para obter o dinheiro necessário, a coroa recebia o imposto eclesiástico, o dízimo, normalmente cobrado pela Igreja. Além de controlar a Igreja no império, a coroa detinha o monopólio da acção religiosa e os missionários tinham de respeitar as regras portuguesas. Mesmo quando não eram portugueses, os missionários tinham de se filiar nos ramos portugueses das ordens religiosas ou reconhecer a autoridade de Portugal, nomeadamente partindo de Lisboa a bordo de navios portugueses²²⁶.

Os dízimos, utilizados para custear a fixação das instituições eclesiásticas e prover os benefícios nas conquistas ultramarinas, eram recebidos pela Ordem de Cristo em decorrência, igualmente, de regulamentações régias e pontifícias nos desdobramentos da expansão portuguesa, constituindo

*a décima parte ou uma outra determinada porção dos frutos ou dos lucros licitamente adquiridos, que, por preceito eclesiástico, deve ser tributada para subvenção do culto divino e sustentação dos ministros da Igreja, que aos fiéis administram os sacramentos e lhes fazem outros serviços espirituais*²²⁷.

Em linhas gerais, além de administrar as jurisdições e as receitas eclesiásticas, a coroa portuguesa obteve autorizações papais para edificar e permitir a construção de igrejas, catedrais, conventos, ermida e demais instituições pias na abrangência de seu padroado, vetar bulas e breves de acordo com parecer da chancelaria da Coroa, apresentar ao pontífice uma lista de

²²⁵ A estrutura da Ordem de Cristo era composta por clérigos professos, ou freires, soldados leigos e simples leigos, professos dedicados à vida contemplativa. Entre os superiores havia o mestre, ou governador, ao qual cabia a administração temporal da Ordem, e o prior, com jurisdição espiritual sobre seus membros. Enquanto cada casa possuía um mestre e um prior, havia o Grão-mestre e o Grão-prior, que exerciam, respectivamente, as jurisdições temporal e espiritual sobre toda a Ordem. OLIVEIRA, Dom Oscar de. *Os Dízimos Eclesiásticos no Brasil nos períodos da Colônia e do Império*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1964, p. 43.

²²⁶ SÁ, Isabel dos Guimarães. Estruturas eclesiásticas e acção religiosa. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Org.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 267.

²²⁷ OLIVEIRA, Dom Oscar de. *Os Dízimos Eclesiásticos no Brasil nos períodos da Colônia e do Império*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1964, p. 15. Este autor discute a inexistência de indicação explícita, em documentos pontifícios, acerca do recolhimento dos dízimos em possessões ultramarinas pela Ordem de Cristo, apontando para certa confusão entre os dízimos eclesiásticos e um imposto civil aduaneiro concedido à Ordem pelos monarcas portugueses. Contudo, conclui serem desnecessárias concessões diretamente outorgadas para esse fim, uma vez que, assim como à Ordem de Cristo pertenciam a provisão e dotação dos benefícios no ultramar, “haveriam de pertencer-lhe também as rendas espirituais de tais regiões” (p. 48-61).

candidatos aptos a ocupar a titularidade dos bispados, arcebispedados e abadias, assim como indicar postulantes a dignidades e cargos eclesiásticos imediatamente inferiores aos bispos. Isso significava dizer que os sacerdotes em território ultramarino, seculares ou regulares, somente seriam aceitos e investidos em seus cargos sob a condição de terem seus nomes previamente aprovados pela Coroa. E dos cofres dela dependeria o seu sustento financeiro.

Essas e outras concessões papais levaram o historiador Charles Boxer a afirmar que “a Igreja colonial estava sob o controle direto e imediato da Coroa, exceto nas questões de doutrina e dogma”²²⁸. Para compreender de que maneira os monarcas portugueses adquiriram esse controle sobre os assuntos da Igreja no ultramar, e para aquilo que interessa desvelar acerca da fundação e jurisdição dos recolhimentos na Bahia Colonial, é necessário destacar alguns marcos e episódios de fundamental importância que remontam o começo da expansão ultramarina, quando se punha em questão, gradativamente, a jurisdição espiritual dos territórios conquistados²²⁹.

A ampliação do padroado da ordem, incluindo as conquistas territoriais mais recentes, foi concedida ao rei Afonso V pelo papa Nicolau V por meio da bula *Romanus Pontifex*, de 8 de janeiro de 1455, que configura a mais emblemática das bulas papais no que diz respeito à consolidação do padroado português no ultramar por ter levantado a questão da jurisdição espiritual sobre os novos territórios, confiada, posteriormente, à Ordem de Cristo²³⁰. Por meio desse documento, o pontífice concedeu ao monarca português e seus sucessores o direito de explorar os territórios conquistados e a conquistar, desde a região do Cabo Bojador e do Cabo Não até por toda a Guiné e além. Em contrapartida, caber-lhe-ia a obrigação de erigir igrejas, mosteiros e outras casas pias em tais localidades, podendo enviar para lá pessoas eclesiásticas seculares, religiosos das Ordens mendicantes, para ministrar a confissão e demais sacramentos: uma vez obtida a licença de seus superiores, estabeleceriam a missão e cuidariam da evangelização. A faculdade de erigir igrejas nas conquistas e as prover do clero necessário colmata a forma mais acabada do padroado português²³¹.

Pouco antes, a bula *Dum Diversas*, de 14 de julho de 1452, havia concedido autoridade apostólica plena ao monarca para invadir e subjugar incréus, sarracenos, pagãos, sendo

²²⁸ BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, 2007, p. 99-100.

²²⁹ A conquista de Ceuta, em 1415, é considerada pela historiografia como um marco inicial da expansão ultramarina portuguesa. Seus desdobramentos reverberaram tanto na consolidação da Ordem de Cristo como exército promotor da expansão para outros continentes, quanto na definição da jurisdição espiritual dos padroados em terras de conquista. Cf. BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Org.). *Op. Cit.*, 2010, p. 1-4.

²³⁰ JACQUES, R. *Op. Cit.*, 1999, p.47.

²³¹ RÊGO, António da Silva. *O Padroado Português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, p. 8.

frequentemente citada pela historiografia como marco da condescendência pontifícia com a escravidão, encetada a partir da conquista da África. Em verdade, naquele contexto, o documento era a expressão de um processo e acomodação da Igreja às circunstâncias, e resultou na concessão aos reis de Portugal da faculdade de reduzirem à servidão perpétua os habitantes das terras ainda por conquistar, em nome da conversão e da expansão da fé católica²³².

Vistas em conjunto, a grande novidade das bulas de 1452 e de 1455 é a enunciação do direito de conquista, através do qual a máxima autoridade eclesiástica concedia ao rei uma extensão indefinida no tempo e no espaço atribuída ao rei Afonso V e aos seus sucessores, que poderiam livremente conquistar e submeter reinos infiéis²³³. Buscando compreender em que momento os portugueses perceberam a expansão em termos de construção de um império, Giuseppe Marcocci, afirma que ambas lançaram as bases jurídicas para as futuras conquistas da Coroa portuguesa ao estabelecer uma relação de continuidade entre as motivações religiosas que fundamentavam as guerras de cruzadas e a expansão ultramarina, condicionando o domínio político dos territórios à efetiva ocupação e conversão daqueles considerados infíéis. As novas concessões da bula *Romanus Pontifex*, “eram subordinadas ao objectivo de que os portugueses entrassem em directo contacto com os gentios. No fundo, o decreto papal retomava uma ideia mais meditada da ligação entre conversão e guerra”²³⁴.

No dizer de Ângela Xavier e Fernanda Olival, “o Papado exercia, doravante, um novo poder: o de autorizar determinadas entidades a tratar da difusão do catolicismo em espaços considerados novos para os europeus”. De outro modo, a concessão do padroado dos territórios ultramarinos antes mesmo de serem conquistados, era um reflexo da dificuldade da Igreja em dispor de recursos bastantes à evangelização nos territórios já explorados e, ainda mais, naqueles ainda não conhecidos²³⁵.

Neste empreendimento, os interesses de Deus e da fé cristã estavam indissoluvelmente misturados com os benefícios/vantagens materiais almejados pelos Estados. Isto é o que leva o Papa a legitimá-lo e apoia-lo com toda a sua autoridade. O acordo entre os dois fins perseguidos é o objeto próprio da bula de 1455 [...], instrumento do rei para a conquista de novos

²³² Os documentos pontifícios mencionados podem ser vistos em: JORDÃO, Levy Maria. *Bullarium Patronatus Portugallie Regum in Ecclesiis*: Africe, Asiæ atque Oceaniæ. Tomo I (1171-1600). Lisboa: Ex Typographia Nationali, 1868, p. 22-23 e p. 31-34, respectivamente.

²³³ JACQUES, R. *Op. Cit.*, 1999, p. 41.

²³⁴ MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império: Portugal e o seu mundo* (sécs. XV-XVIII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 62-63.

²³⁵ XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas. In: XAVIER, Ângela B., PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta. *Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada* (Séculos XVI-XVIII): Dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018, p. 126-127; RÊGO, António da Silva. *O Padroado Português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, p. 11.

espaços geográficos, e instrumento da igreja para a conquista das almas para ingressarem no Reino de Deus.

Neste último ponto, o Estado Português promoveu constantemente a colaboração infalível entre o poder temporal, que reservou para si, e o poder espiritual, entregue à Milícia de Cristo. As perspectivas pastorais eram tradicionais e pouco desenvolvidas: construção de igrejas, nomeação de ministros e pregadores. O financiamento, base concreta dos empregadores, devia ser assegurado pelos lucros da própria conquista. Os papas forneceram voluntariamente a base legal para estes princípios, que pareciam vantajosos para todo o cristianismo²³⁶.

Porém, como a bula *Romanus Pontifex* não mencionava os privilégios para a Ordem de Cristo, mas enaltecia as ações no aumento da fé cristã, coube a Bula *Inter Cetera*, de 13 de março de 1456, confirmar o padroado da Ordem de Cristo sobre as regiões conquistadas, “ilhas, Vilas, portos, terras e lugares adquiridos e a adquirir, desde o Cabo Bojador e o Cabo Não ao longo de toda a Guiné e por todas as regiões até às Índias”, concedendo-lhe a jurisdição espiritual dos territórios conquistados, a ser exercido pelo prior-mor do convento de Tomar. Estruturou o padroado e a evangelização determinando que as referidas regiões conquistadas e a conquistar, por não pertencerem à jurisdição de um bispo ou prelado equivalente, isto é, constituírem-se *nullius dioecesis*, estariam sob a jurisdição ordinária do prior-mor, “pelo tempo existente da Ordem da referida Milícia”, que se tornava *Ordinário nullius dioecesis*. Entre suas prerrogativas constavam prover os benefícios eclesiásticos, centralizando, dessa maneira, a jurisdição espiritual da Ordem sobre as conquistas ultramarinas portuguesas. Ao administrador da Ordem de Cristo, o infante D. Henrique e seus sucessores, estava confirmada pelo papa Calixto III, a jurisdição temporal da Ordem²³⁷.

A jurisdição espiritual da Ordem de Cristo ao encargo do prior-mor como *Ordinário nullius dioecesis* para todas as possessões do ultramar não interferiu na jurisdição da Coroa sobre os bens temporais da Ordem, que consolidou seu protagonismo na expansão da fé cristã, constituindo o pilar sobre o qual se estruturava o padroado português ultramarino até então. O problema viria a surgir na sucessão do grão-mestrado, depois do falecimento de D. Henrique no ano de 1460²³⁸. D. Manuel, então duque de Beja, confirmado grão-mestre da Ordem de

²³⁶ JACQUES, R. *Op. Cit.*, 1999, p. 42.

²³⁷ JORDÃO, Levy Maria. *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis: Africe, Asiæ atque Oceaniae*. Tomo I (1171-1600). Lisboa: Ex Typographia Nationali, 1868, p. 36-37. O poder espiritual sobre os territórios do império português e o direito de instituir e conceder benefícios eclesiásticos são regalias que serão transmitidas aos reis portugueses em 1551, quando o mestrado das Ordens Militares for incorporado à Coroa Portuguesa.

²³⁸ Os direitos e privilégios que adquiriu à frente da Ordem de Cristo recaíram sobre o irmão do rei D. Afonso V, D. Fernando, e foram regulamentados na bula *Repetentes animo*, de 11 de julho de 1461. O documento permitia que D. Fernando acumulasse os governos nas ordens de Cristo e de Santiago, da qual já era administrador. Após seu falecimento em 1470, a administração da Ordem de Cristo foi herdada pelo seu filho, D. Diogo, que, então com oito anos de idade, foi temporariamente representado por sua mãe, Dona Beatriz. Tendo atingido a

Cristo pelo papa Inocêncio VIII, por meio da Bula *Romanus Pontifex*, de 3 de maio de 1487, assumiria o trono português após a morte do rei D. João, de quem se tornou herdeiro, em 25 de outubro de 1495. Dessa maneira, recairia sobre o rei D. Manuel I (1495-1521) o padroado régio sobre as conquistas e a jurisdição temporal, como grão-mestre da Ordem de Cristo. A partir de então, caberia ao próprio monarca a fundação e o provimento das igrejas e instituições pias nos domínios ultramarinos.

Para criar uma nova diocese no território ultramarino recém conquistado, D. Manuel I enviou à Santa Sé o cavaleiro da Ordem de Cristo, João de Faria, a fim de peticionar a respeito. Como resultado, a regulamentação do padroado das conquistas ocorreu em 1514 por meio das bulas *Dum Fidei Constantiam*, de 7 de junho, *Pro Excellenti Præminentia*, de 12 de junho e *Præcelsæ Devotionis*, de 3 de novembro daquele ano. Nelas, o papa Leão X confirmou o pertencimento de todas as igrejas e benefícios eclesiásticos erigidos e a erigir das terras africanas até as Índias, quanto nos outros territórios ultramarinos recuperados ou a recuperar, conquistados ou a conquistar dos infiéis, bem como a jurisdição espiritual da Ordem de Cristo sobre todas essas regiões, até então exercida pelo vigário de Tomar. Extinguia a jurisdição espiritual *nullius diæcessis* por ele exercida sobre os domínios ultramarinos portugueses, ao passo em que criava o bispado do Funchal, na Ilha da Madeira²³⁹.

A bula *Pro Excellenti Præminentia*, que criou o bispado do Funchal, delegou a D. Manuel I, como rei de Portugal e não como grão-mestre da Ordem de Cristo, o direito de apresentação do ordinário, reservando para a referida Ordem a incumbência de apresentar os demais benefícios e o cabido. Como por meio da bula *Dum Fidei Constantiam* se reiterava que a jurisdição espiritual das terras conquistadas ou a conquistar no Norte de África e outros lugares ultramarinos continuaria com o vigário de Tomar, prior-mor da Ordem, a partir de

maioridade, D. Diogo se envolveu em disputas políticas junto a parte da nobreza, opondo-se às medidas centralizadoras da política do rei D. João II, seu primo, que subiu ao trono em 1481, culminando no seu assassinato. Dessa maneira, D. João II transferiu para o irmão mais novo de D. Diogo, D. Manuel, o governo da Ordem da Cristo. Cf. LEÃO FILHO, *Op. Cit.*, 2020, p. 47-48.

²³⁹ JORDÃO, Levy Maria. *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis: Afrike, Asiae atque Oceaniae*. Tomo I (1171-1600). Lisboa: Ex Typographia Nationali, 1868, p. 98-101 e 106-107. Roland Jacques sinaliza que a bula *Dum Fidei Constantiam* tratava essencialmente do Marrocos, mas fazia menção ao termo padroado como privilégio português. As cartas pontifícias anteriores, notadamente as bulas de 1455 e 1456, reconheceram, por um lado, os direitos da coroa portuguesa sobre os territórios conquistados e, por outro, garantiram a jurisdição espiritual da Ordem de Cristo administrada pelo infante D. Henrique. O novo texto de 1514 reservava expressamente aos reis de Portugal o padroado e a apresentação para os cargos em todas as igrejas e todos os benefícios eclesiásticos já eretos ou a erigir nos territórios ultramarinos. O padroado real é claramente distinguido da jurisdição espiritual, que retorna para a Ordem de Cristo na pessoa não mais do grão-mestre laico, mas do grão-prior. JACQUES, R. *Op. Cit.*, 1999, p. 64.

então, e de maneira irreversível, o poder de indigitação episcopal passou a pertencer ao rei de Portugal²⁴⁰.

Por meio da bula *Pro Excellentia Præminentia* estabeleceram-se dois padroados eclesiásticos no ultramar, um régio – em que o rei indica ao papa o nome do novo prelado diocesano sempre que estivesse sede vacante, e que acabaria por se estender às outras dioceses ultramarinas quando de sua criação – e o padroado da Ordem de Cristo, a partir do qual o grão-mestre da Ordem apresentaria ao bispo os nomes dos titulares das dignidades, canonicatos e prebendas do bispado. O que, naquele momento, era apenas uma formalidade, visto que D. Manuel I era rei e, ao mesmo tempo, grão-mestre da Ordem de Cristo, muito embora o documento aponte para uma distinção entre a personalidade institucional da Ordem de Cristo e da Coroa Portuguesa. Essa bula remete, em suas primeiras linhas, ao dinamismo que se esperava obter na fundação de novas dioceses, apontando o pontífice Leão X para a oportunidade e urgência de regulamentação:

julgamos ser digno do pontífice romano implantar novas sés e igrejas episcopais no campo irrigado da igreja militante, para que, através de fundações, se aumente a devoção dos povos, floresça o culto divino, se consiga a salvação das almas e recebam lustre os lugares recuperados e conquistados pelos reis e príncipes católicos aos iníeiros e nações bárbaras, e os iníeiros dos povos convertidos à luz. E de melhor grado o fazemos nos lugares em que sabemos multiplicarem-se, com a bênção do Senhor, os fiéis de Cristo, para que, pela propagação de uma nova sé e pela assistência de um venerado prelado com um número conveniente de ministros, os próprios fiéis, persistindo na devoção e até progredindo em tal devoção, mereçam conseguir mais facilmente, auxiliando Deus o seu piedoso propósito, o prémio da felicidade eterna. [...]²⁴¹.

No ano de 1521, com a morte de D. Manuel I, caberia a seu filho, o rei D. João III, a consolidação da reestruturação do padroado ultramarino português com as feições que se consolidariam a partir da criação do bispado da Bahia, em 1551. Confirmado grão-mestre da Ordem de Cristo em 1523 pela Bula *Eximiæ Devotionis Affectus*, do Papa Adriano VI, o monarca seria responsável pela continuidade do processo de centralização do padroado da Coroa nos territórios ultramarinos, à maneira de um duplo padroado, tendo clareza de que a

²⁴⁰ XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. *Op. Cit.*, p. 130. Exercendo imediatamente esse direito, D. Manuel indica Frei Diogo Pinheiro, então vigário do convento de Tomar para a diocese do Funchal, confirmado pela bula *Gratiæ divinæ præmium*, de 12 de junho de 1514.

²⁴¹ 1514, junho 12, Roma – Bula *Pro excellenti preeminentia*, pela qual o papa Leão X instituiu a diocese do Funchal, concedendo ao rei de Portugal o direito de padroado e de apresentação do bispo e ao grão-mestre da Ordem de Cristo o direito de apresentação de todos os restantes benefícios infra-episcopais. Disponível em: <https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Bula_Funchal_traduzida.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2025.

propagação da fé cristã seria a base sobre a qual se consolidaria a expansão política ultramarina e transformando padroado régio num potente e amalgamador organismo eclesiástico²⁴².

O monarca assumiu os custos da expansão católica, provendo de igrejas e ministros, favoreceu a evangelização na África e na Ásia, reestruturou a jurisdição eclesiástica ultramarina, com vistas a dinamizar a missão, promoveu a criação de dioceses, alargando o padroado da coroa. Por meio de autorizações pontifícias, tornou a diocese do Funchal arquidiocese e Sé Metropolitana do ultramar português em 1533, com a criação de quatro bispos sufragâneos, Goa, Santiago, São Miguel e São Tomé, constituindo uma província eclesiástica ultramarina. A autorização pontifícia ocorreu por meio de *Cedula Consistorialis* outorgada em 31 de janeiro de 1533²⁴³.

Roland Jacques, ao analisar a organização definitiva do padroado régio, afirma que a bula *Equm Reputamus*, de 1534, aplica bem o princípio do padroado real sobre os bispos criados, sendo explícita sobretudo quanto às obrigações do padroeiro no que diz respeito a financiar todas as necessidades de pessoal e culto de todas as dioceses. Os emolumentos e dotações impostos pela Santa Sé acabariam por superar as expectativas de custo originalmente previstas no planejamento português. Para além disso, toda supressão ou redução dessas obrigações deveriam ser feitas mediante entendimento prévio com o bispo diocesano. Os prelados usufruíam, junto à sua autoridade ordinária, de faculdades apostólicas outorgadas diretamente pelo papa, em função das especificidades próprias dos territórios em questão. “O Padroado aparece em plena evolução e se flexiona na direção de sua vocação original”²⁴⁴.

Foi nesse contexto que a Coroa requereu da Santa Sé a criação da diocese de São Salvador, desmembrando-a da arquidiocese do Funchal²⁴⁵. A necessidade de criação de um bispo no Brasil tornou-se evidente após a instituição do sistema de capitaniias, com o provimento dos primeiros benefícios, a criação das primeiras paróquias ou vigarias para prestar

²⁴² LEÃO FILHO, *Op. Cit.*, 2020, p. 55.

²⁴³ *Ibidem*, p. 144-145.

²⁴⁴ JACQUES, R. *Op. Cit.*, 1999, p. 73. Esta bula, que cria o bispado de Goa, é considerada por David Sampaio Barbosa como marco da concessão pontifícia à Coroa Portuguesa da evangelização no ultramar: garantia formalmente ao monarca o direito de apresentação para todos os benefícios eclesiásticos (bispos, cabidos, abades e superiores a instituir nos novos territórios). A coroa, por sua vez, assumia a obrigação de zelar pela fundação e manutenção material de todas igrejas, tornando-se responsável pela missão. BARBOSA, David S. Padroado Português: privilégio ou serviço (séc. XIX)? *Didaskalia*, XXV, 1995, p. 366-368. A bula *Equm Reputamus* pode ser vista em: JORDÃO, Levy Maria. *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis: Africe, Asiæ atque Oceaniæ*. Tomo I (1171-1600). Lisboa: Ex Typographia Nationali, 1868, p. 148-152.

²⁴⁵ A reorganização do padroado português no ultramar resultou na redefinição da extensão territorial da diocese de Goa (1539), a converteu em arquidiocese metropolitana e primacial (1557), erigindo as dioceses de Cochim e Malaca como suas sufragâneas (1558), instituiu as dioceses de Macau (1576) e Funay (1588), num movimento que adentra o século seguinte, com a fundação da diocese de S. Tomé de Meliapor (1606) e da Vigararia de Moçambique (1612). Cf. MARTINS, Manuel Gonçalves. O Padroado Português do Oriente e os Factores Exógenos. *Revista Nação e Defesa*, Ano XV, nº 53, jan.-mar., 1990. p. 109-110.

assistência espiritual nos núcleos iniciais de povoamento. O aumento desses benefícios paroquiais demandava centralização e exercício eficaz de uma jurisdição espiritual sobre o território recém-conquistado. A coroa portuguesa, em virtude do padroado régio, tendo o monarca como grão-mestre da Ordem de Cristo, requereu à Santa Sé a ereção do bispado, colocando-se a diocese sob a jurisdição eclesiástica do arcebispo metropolitano do Funchal, na Ilha da Madeira²⁴⁶.

Antes da criação do primeiro bispado na América portuguesa, na cidade de Salvador, fundada em 1549, havia duas capelas. Uma ermida sob a invocação de Nossa Senhora da Graça havia sido fundada por Diogo Álvares Correia e sua esposa no ano de 1535. O primeiro donatário da capitania da Bahia, Francisco Pereira Coutinho, aportou na Baía de Todos os Santos em 1536 e fundou um povoado destinado a ser sede da governança, a Vila do Pereira, onde foi edificada uma capela dedicada a Nossa Senhora da Vitória, que tinha por vigário o padre João de Bezerra, trazido pelo próprio donatário. A primeira irmandade da Misericórdia havia sido criada junto com a fundação da cidade, quando as estruturas política e econômica estavam assentadas, porém, antes mesmo de ser implantado o bispado da Bahia, em 1551²⁴⁷.

Com o insucesso da ocupação inicial, D. João III decidiu enviar Tomé de Souza, que desembarcou em março de 1549 para fundar a cidade de Salvador. Em sua esquadra, trouxe o padre Manuel Lourenço, que se tornou o primeiro pároco da matriz edificada por Tomé de Souza dentro dos limites da recém-fundada cidade, a Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, que viria a se tornaria conhecida como “Sé de palha” até que fosse erigida a primeira Sé do bispado.

Àquela altura, cabia ao rei D. João III, como mestre da Ordem de Cristo, toda a jurisdição temporal da Igreja no ultramar, erigindo e provendo igrejas e benefícios, administrando os dízimos e os bens temporais da Igreja. E, em função do padroado régio, concedido pelo papa Leão X, a faculdade de indicar os bispos das dioceses ultramarinas.

Na apresentação e confirmação do primeiro bispo, D. Pero Fernandes, para o bispado da Bahia, D. João III assinalou que, enquanto não fossem criados outros bispados no Brasil, o bispo da diocese de São Salvador “pudesse usar, e exercitar nas ditas terras, e partes todos os

²⁴⁶ Outras estruturas eclesiásticas foram criadas tendo em vista a vasta extensão da diocese. Em 1574, instituiu-se a administração eclesiástica do Rio de Janeiro, com território desmembrado da diocese da Bahia, em 1611, a de Pernambuco e Paraíba, modelo replicado em outras partes do Império. Sobre o tema, ver: SOUZA, Evergton Sales. Estruturas eclesiásticas da monarquia portuguesa. A Igreja diocesana. XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. *O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas*. In: XAVIER, Ângela B., PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta. *Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (Séculos XVI-XVIII)*: Dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018.

²⁴⁷ ABREU, Laurinda. O papel das Misericórdias dos ‘lugares de além-mar’ na formação do Império português. *História, Ciências, Saúde*. Vol. VIII, Manguinhos, set.-dez., 2001, p. 597.

poderes, e jurisdições de que os Bispos usam, e que exercitam em seus Bispados nas causas, que pertencem á ordem, e á Jurisdição Episcopal”²⁴⁸.

A bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*, que erigiu o bispado de São Salvador da Bahia, data de 25 de fevereiro de 1551. Nela, o papa Júlio III, depois de descrever a divisão territorial e política que se operou no Brasil, com a criação das capitâncias, assim como enaltecer a preocupação do rei D. João III, herdada de seu pai, D. Manuel I, em dilatar as fronteiras da religião cristã, determina a criação do bispado de São Salvador e o desmembra da diocese do Funchal:

[...] como em uma das ditas capitâncias, intitulada Bahia de Todos os Santos, tivesse fundado uma povoação, chamada cidade de São Salvador, à guisa de asilo, para guarda e refúgio dos cristãos que moram na dita região; e como se pode perceber que a dita cidade, onde existe uma igreja maior entre outras, sob a invocação do mesmo São Salvador, em cujo recinto se celebram missas e outros ofícios divinos, bem como se administram os santos sacramentos, está fadada a ser notável, quer pela fertilidade dos campos, quer pela benignidade do clima, frequência de povo e grande comércio, a ponto de poder e dever ser decorada com o nome e título de cidade; e visto que o dito rei João piedosamente deseja que naquela região sujeita ao seu mando, se incremente o culto do gloriosíssimo nome daquele a quem pertence o orbe terráquio e a plenitude dos seres que nele habitam; nós, atendendo a que muito convém à república cristã que haja naquela região um antístite para exercer as funções episcopais e confirmar os que se voltam à fé cristã, depois de circumspecta deliberação sobre esse assunto tida com os nossos veneráveis irmãos, os cardeais da Santa Igreja Romana, com o seu conselho, e com a plenitude do poder, na sequência das instantes súplicas que, por meio de cartas, nos enviou a este respeito o dito rei João, com a autoridade apostólica e no teor da presente, perpetuamente separamos e desmembramos a sobredita cidade que pelo direito metropolítico está sujeita ao nosso venerável irmão, o arcebispo do Funchal, na Ilha da Madeira, e muito dista da mesma ilha, com cujos habitantes pouco comércio tem [...]”²⁴⁹.

Quanto às prerrogativas episcopais, a referida bula detalhou os limites da ação do ordinário, isentando-o da autoridade da diocese do Funchal, mas sujeitando-o ao arcebispo de Lisboa. Reconhecendo a povoação como cidade e erigindo a igreja catedral sob a invocação de

²⁴⁸ *Traslado da Carta por que El-Rei Nossa Senhor apresentou e houve por confirmado pelo Santo Padre a D. Pero Fernandes Mestre em Sacra Theologia de Bispo desta Cidade do Salvador destas partes do Brasil, e bem assim de toda esta dita Costa, enquanto nella não fosse provido outro da dita Dignidade, e assim os Conegos, Dignidades, e Capellães, e outros Officiaes, que para o serviço da dita Sé são necessarios, e ha de haver, e bem assim os Ordenados, que o dito Bispo, Dignidades, e Cabido e hão de haver.* BIBLIOTHECA NACIONAL. *Documentos Históricos (1549-1559): provimentos seculares e ecclesiasticos.* Vol. XXXV, Rio de Janeiro: 1937, p. 121-122.

²⁴⁹ 1551, fevereiro 25, Roma – Bula *Super specula militantis ecclesiae*, pela qual o papa Leão X instituiu a diocese do Salvador da Bahia, desmembrando as terras que a passam a constituir do arcebispado do Funchal, concedendo o direito de padroado e de apresentação do bispo ao rei de Portugal e nomeando D. Pedro Fernandes como seu primeiro bispo.. Disponível em: <https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/docs/Bula_Salvador_traduzida.pdf>. Acesso em: 29 abr. 2024, p. 21-22.

São Salvador, exorta o bispo a prover o necessário para a conversão à fé cristã e ao bom funcionamento da diocese, estabelecendo os benefícios eclesiásticos²⁵⁰.

O texto da bula *Super Specula Militantis Ecclesiae* também discriminava formalmente o duplo padroado concedido a D. João III, como monarca e como grão-mestre da Ordem de Cristo:

Do mesmo modo, reservamos e concedemos o direito de padroado e de apresentação a nós e ao pontífice romano que então existir, de uma pessoa idónea para a dita igreja de São Salvador, todas as vezes que a mesma venha a vagar, ao dito rei João, ou ao rei que então existir, o qual será nomeado bispo da igreja de São Salvador por nós ou pelo pontífice romano que então for. Também reservamos e concedemos ao grão-mestre ou administrador da referida milícia a apresentação de pessoas idóneas para as dignidades, canonicatos, prebendas e outros benefícios, todas as vezes que acontecer estarem vagos, a fim de serem colados pelo referido bispo. E declaramos que o direito de padroado e de apresentação existente, com todo o vigor, essência e eficácia, em virtude de verdadeiras e totais fundação e dotação reais e ao dito rei compete, em virtude de verdadeira e total doação, e não poderá ser derrogado nem mesmo pela Santa Sé, sem primeiro intervir o consentimento expresso de João, rei e grão-mestre, ou do administrador que então for [...]²⁵¹.

Finalmente, acatando indicação régia, o papa Julio III nomeava Pero Fernandes, clérigo da diocese de Évora, primeiro bispo da diocese de São Salvador, concedendo-lhe a faculdade de organizar os estatutos ou ordenações com o objetivo de regulamentar tanto o modo de erigir dignidades, canonicatos, prebendas e demais benefícios, quanto de estabelecer a uniformidade do rito e da celebração dos ofícios divinos na Igreja em toda a diocese, “de acordo com a deliberação do Rei João”²⁵².

No mesmo ano de 1551, por meio bula *Præclara Charissimi*, o papa Júlio III incorporou à Coroa os mestrados das Ordens de Cristo, de Avis e de Santiago, perpetuamente, tornando o monarca português grão-mestre das três ordens militares e proibindo seus freires de elegerem um novo grão-mestre, sob pena de excomunhão. A outorga dispensava, a partir daquela data, o reconhecimento e a nomeação pontifícias aos sucessores do trono. Delineavam-se, definitivamente, os contornos do padroado régio ultramarino. A pluralidade de significados dessa anexação dos mestrados não se restringia à arrecadação dos dízimos eclesiásticos, mas se estendia à instrumentalização da força e da justiça, simbolicamente funcionava com argumento

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Ibidem*, p. 24. Uma abordagem biográfica do primeiro bispo do Brasil, D. Pero Fernandes, numa perspectiva transatlântica pode ser vista em: PAIVA, José Pedro. “Trabalho mais para que não se pervertam os brancos do que para a conversão dos negros” Pedro Fernandes, bispo de Salvador da Bahia (1551-1556), entre Paris, Lisboa, Goa, Cabo Verde e o Brasil. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 37, n. 73, jan/abr 2021.

para mobilização da nobreza no combate aos infiéis, além de configurar uma ampliação substancial do padroado com a indigitação régia para os benefícios dependentes das Ordens²⁵³.

Antonio Leite chega mesmo a afirmar que a jurisdição espiritual é transferida para a Coroa:

Ao mesmo tempo suprime-se a jurisdição espiritual do Prior de Tomar sobre as terras do Ultramar, que se transfere para o Rei. O Papa dá como motivo principal os grandes méritos da Coroa portuguesa em descobrir, conquistar e cristianizar tantas terras, com tão ingentes despesas, para as quais muito podem contribuir os bens das três Ordens, e em especial da Ordem de Cristo²⁵⁴.

Ainda segundo esse autor, não se pode duvidar que os reis de Portugal possuíam verdadeira jurisdição eclesiástica, conferida pelos papas ao longo do tempo, principalmente na qualidade de grão-mestres da Ordem de Cristo, todavia matizada e indireta, calcada no modo em que se colocava em prática as autorizações pontifícias. “Esta jurisdição não seria porventura omnímoda e plena, pois talvez se exceptuasse a que dependia do poder de ordem; mas era verdadeira jurisdição eclesiástica”, a despeito do princípio já admitido à época de que apenas aos clérigos era lícito gozar desse poder de jurisdição²⁵⁵. Dessa maneira, por uma concessão da Santa Sé, o título de grão-mestre conferia aos monarcas portugueses também o regime espiritual²⁵⁶.

Roland Jacques atribui o mesmo sentido às prerrogativas espirituais concedidas aos monarcas. Segundo esse autor, a menção explícita e frequente de prerrogativas espirituais nas atribuições régias permite dizer que os reis de Portugal exerceram uma legítima jurisdição eclesiástica. No que diz respeito aos territórios já dotados de bispado, essas prerrogativas eram exercidas através dos bispos. “As consequências se situam ao nível das próprias instituições e não ao nível das práticas quotidianas. Mas encontramos de certa forma o sistema que fez do imperador antigo o *bispo do exterior*”²⁵⁷.

²⁵³ OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno*: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789). Évora: Estar Editora, 2001, p. 42-43.

²⁵⁴ LEITE, António S. I. Teriam os reis de Portugal verdadeira jurisdição eclesiástica? Vol. 15, n. 2, *Didaskalia*, 1985, p. 364.

²⁵⁵ LEITE, António S. I. Teriam os reis de Portugal verdadeira jurisdição eclesiástica? Vol. 15, n. 2, *Didaskalia*, 1985, p. 365-366. É possível encontrar o reconhecimento dessa tácita jurisdição espiritual em documentações de natureza diversa, em que o próprio clero se refere ao monarca como pastor e prelado, por sua condição de grão-mestre da ordem de Cristo, e a si mesmo como vigários do seu magistério. Um exemplo, destacado do centro da discussão sobre a influência jansenista na Igreja do Brasil, é visto em: SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et réforme de l'Église dans l'Amérique portugaise au XVIIIe siècle*. *Revue de l'histoire des religions*, 226 – 2/2009, p. 217.

²⁵⁶ AZZI, R. *Et al. História da Igreja no Brasil*: Ensaio de interpretação a partir do povo... *Op. Cit.*, 2008, p. 163.

²⁵⁷ JACQUES, R. *Op. Cit.*, 1999, p. 75.

Com a nomeação do bispo D. Pero Fernandes para a diocese da Bahia, partiram da Coroa orientações a Tomé de Souza, governador geral do Brasil, para que assegurasse o pagamento dos salários do bispo, com gratificação anual por residência na diocese, do pregador da catedral, cônegos e cabido com receita proveniente dos dízimos, cuja arrecadação passara a pertencer ao mestrado da Ordem de Cristo, de que o monarca era grão-mestre. Na qualidade de padroeiro, orientou, ainda, que o governador fornecesse cera, vinho e farinha para hóstias, construísse casas para servirem de residência aos cônegos e ao bispo, assim como disponibilizasse os meios de transporte necessários às visitações episcopais pela vasta diocese²⁵⁸.

Paralelamente à expansão ultramarina portuguesa e às concomitantes regulamentações pontifícias exigidas, ocorria o Concílio de Trento (1545-1563) no qual podem ser encontradas disposições a respeito de temas transversais àqueles de que tratavam as bulas papais. Toda a normatização aqui exposta e já explorada pela historiografia dedicada ao tema, ainda leva alguns historiadores a afirmar que os pontífices do século XVI agiram com relativa indiferença para com as missões ultramarinas e que tal atitude se assemelhava à postura do Concílio de Trento, conhecido por ter ignorado a missão²⁵⁹.

Mais importante do que identificar as lacunas do concílio é ressaltar a sua contemporaneidade, presente no enfrentamento de temas como a regulamentação e atualização do padroado frente às demandas que emergiam, evidenciando os limites entre as jurisdições, assim como a definição das visitações episcopais aos territórios *nullius diaecesis*, cujas disposições formariam um conjunto em sintonia com as bulas pontifícias e sobre as quais se fundamentariam e se desenvolveriam os bispados de além-mar. Essas disposições aparecem, em geral, nos decretos intitulados *Da Reforma* e tem incidência direta no processo de organização da Igreja nos territórios ultramarinos portugueses.

Acerca do Padroado, por exemplo, proclama o Concílio de Trento, no Decreto da Reforma, presente na Sessão XXIV:

Quanto aos Padroeiros, de nenhum modo se intromettão no que pertence a administração dos Sacramentos, nem na visita dos ornamentos da Igreja, ou dos bens de raiz, ou rendas das fábricas, senão somente quanto lhes compete por instituição, e fundação; mas serão aos Bispos os que farão estas cousas, e

²⁵⁸ PAIVA, José Pedro. “Trabalho mais para que não se pervertam os brancos do que para a conversão dos negros” Pedro Fernandes, bispo de Salvador da Bahia (1551-1556), entre Paris, Lisboa, Goa, Cabo Verde e o Brasil. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 37, n. 73, jan/abr 2021, p. 33-34.

²⁵⁹ BOXER, Charles R. *Op. Cit.*, 2007, p. 100.; XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. *Op. Cit.*, p. 135-136. Aqui é mencionado que esta se tratava, inclusive, de uma preocupação contemporânea à realização do Concílio, quando um frade português, residente na Itália, escreve a um nobre cortesão queixando-se de que o tema da divisão interna da Cristandade se sobrepujava à evangelização nos territórios ultramarinos.

os que cuidarão em despender as rendas das fábricas nos usos necessários, e úteis da Igreja, como lhes parecer mais conveniente²⁶⁰.

A ausência de referência específica dos padroados concedidos aos monarcas no capítulo conciliar citado pode ser perfeitamente entendida como sendo fruto de uma conjuntura em que a Igreja Católica se preocupava mais com a subvenção por parte da Coroa dos ministros e igrejas fundadas em territórios de conquista do que com uma possível intromissão dos reis nos bens ou nas fábricas das igrejas por eles mesmos fundadas. Num momento em que sucessivas bulas pontifícias concediam privilégios sob a condição de que o poder régio subvencionasse materialmente a expansão da fé católica nos territórios de conquista, pouco sentido fazia regulamentar uma eventual intromissão régia na administração do patrimônio das Igrejas. Ou, ainda, tornar decreto conciliar questões específicas dos padroados régios, por exemplo, que se impunham na medida dos desdobramentos da expansão portuguesa e cujas resoluções se davam alhures, por meio de bulas e cédulas consistoriais, gradativamente, em atendimento aos requerimentos da Coroa endereçados à Santa Sé.

Mesmo em um capítulo do Concílio de Trento, dedicado à reformação do padroado e à fixação de critérios para a comprovação dos títulos de padroeiro – tornando extintos todos aqueles que não proviessem de fundação ou dotação – são reconhecidos os direitos de reis e príncipes aos padroados onde exercem seus domínios. No capítulo IX da Sessão XXV, intitulado “*Em que forma se deve aprovar o direito de Padroado. A quem se deve deferir o direito de padroeiro*” estão dispostos critérios de comprovação de legítimos padroeiros, tais como a apresentação de escrituras autênticas, indigitações continuadas em espaço mínimo de cinquenta anos, proibição da venda ou transferência do título de padroado, entre outros, assim como a anulação daqueles que não se pudesse comprovar ou que incorressem em casos constatados de usurpação. Possivelmente, tratava-se de buscar dirimir precedentes relacionados a disputas de jurisdição, abandono, negociação ou apropriação indevida. A título de exceção, eram mencionados os padroados régios:

Todos os mais Padroados em Benefícios, assim Seculares, como Regulares, ou Parochiae, ou Dignidades, ou quaesquer outros Benefícios da Igreja Cathedral, ou Collegiada, ou Faculdades, e privilégios concedidos tanto com força de Padroado, como com qualquer outro direito, de nomear, eleger, presentar para elles quando quando vagão (exceptos os Padroados, sobre as Igrejas Cathedraes: e exceptos outros que pertencem ao Imperador, e aos Reis, ou aos que possuem Reinos, e outros eminentes, e Supremos Príncipes, que

²⁶⁰ Sessão XXIV, Decreto da Reforma, Capítulo III: “De que modo hão de os Prelados fazer visita. *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. 2 Tomos. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Amenno, 1781, Tomo II, p. 275.

tem direito de imperar em seus Domínios [...] se entendão de todo inteiramente abrogados e annullados com a quasi posse que dahi se seguió²⁶¹.

A isto equivale dizer que, se os padroados ultramarinos não constituíram questão específica a ser enfrentada pelo Concílio tridentino, tão pouco suas diretrizes desconheciam, anularam ou interferiram nos padroados das Ordens Militares ou dos monarcas. No entanto, o Concílio foi mais preciso em outros assuntos que mais incisivamente impactaram no êxito tanto da efetiva presença da Igreja no reino quanto da colonização portuguesa no além-mar, ao exigir, sobretudo, a presença dos bispos e eclesiásticos nas dioceses e igrejas ultramarinas para as quais haviam sido apresentados²⁶².

Acerca dos territórios ainda sem dioceses, o capítulo IX da Sessão XXIV, “*Quem deva visitar as Igrejas de nenhuma diocese*”, reafirma a importância da visita dos bispos aos benefícios de suas dioceses, dispondo que o mesmo se deverá observar quanto às igrejas seculares

que se nomeão de nenhuma Diocese, em forma que o Bispo, cuja Cathedral estiver mais próxima, constando isto, ou aquelle, que huma vez for eleito no Concílio Provincial pelo Prelado daquele lugar, elle as visite, como Delegado da Sé Apostolica; sem obstarem quaequer privilépios, e costumes, ainda imemoriais²⁶³.

Cabe ressaltar que há no Concílio Tridentino um capítulo dedicado à exortação dos soberanos quanto a protegerem as imunidades da Igreja Católica, seus direitos, suas instituições e dignidades clericais. Confiando nos príncipes como fiéis católicos, o texto admoesta

o Imperador, Reis, Republicas, Príncipes, e a todos, e a cada hum de qualquer estado, e condição que sejão, que quanto mais abundantemente são dotados de bens temporaes; e adornados de poder para com outros, tanto mais

²⁶¹ *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. 2 Tomos. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Amenno, 1781, Tomo II, p. 445.

²⁶² Em sua análise acerca da constituição do padrado no Brasil, enfatizando a sua dupla jurisdição, Cândido Mendes de Almeida afirma que nem a Santa Sé, nem a Coroa Portuguesa alteraram o acordo firmado na Bula de 1514 quanto aos padroados real e eclesiástico, até a Independência do Brasil. Nem mesmo os decretos do Concílio de Trento, contidos no Cap. IX da Sessão XXV e no Cap. XI da Sessão XXIV Da Reforma, já citados, que extinguiam os privilépios das Ordens Regulares e os padroados, respectivamente, alteraram o ajuste inicial. Cf. ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Direito Civil Eclesiástico Brazileiro Antigo e Moderno em suas Relações com o Direito Canônico*. Tomo I, parte 2. Rio de Janeiro: BL Garnier, Livreiro Editor, 1866, p. 261. Alguma interferência nos privilépios concedidos à Coroa Portuguesa somente será vista a partir do século XVII, a exemplo da criação da Propaganda Fide, em 1622, com implicações na evangelização. Sobre a agência incisiva da Santa Sé sobre o padrado português ultramarino, Cf. MARTINS, Manuel Gonçalves. O Padrado Português do Oriente e os Factores Exógenos. *Revista Nação e Defesa*, Ano XV, nº 53, jan.-mar., 1990.

²⁶³ *Ibidem*, p. 289.

santamente venerem o que pertence ao direito Ecclesiastico, como causa principal de Deos, e protegida com seu patrocínio[...].²⁶⁴

De maneira correspondente, havia nos Aditamentos às Ordenações Filipinas, Lei XIII, intitulada “*Da execução do Concílio Tridentino, e em que casos se dará ajuda de braço secular*”, a tentativa de dirimir eventuais dúvidas entre prelados, visitadores, oficiais, corregedores e juízes quanto à execução de alguns decretos conciliares, reafirmando o compromisso dos monarcas portugueses em garantir o pleno cumprimento das disposições tridentinas. Depois de retomar os casos considerados *mixti-fori*, assegurando o respeito à jurisdição eclesiástica, refere-se às instituições pias e assistenciais com o mesmo intento, qual seja, o de guardar o direito de visitação do ordinário tanto quanto o dos provedores e administradores seculares, desde que tenham sido encarregados da execução de legados pios. Em caso de indefinição, a lei define o pertencimento da jurisdição àquele que primeiro tenha conhecimento da causa e assegura aos prelados que, tendo o direito de visitar e prover instituições pias, os provedores não criassem impedimento ao pleno exercício da autoridade diocesana:

E sendo passado termo, que tiverem dado aos administradores, e Mordomos, e outros Officiaes, para cumprirem as ditas obras pias, e estando ainda por cumprir, não impedirão os Prelados prover isso [...]. E a mesma maneira terão os ditos Provedores, quando acharem que os Prelados tiverem primeiro provido nas ditas obras pias [...]. E esta determinação entender-se-a nos hospitais, albergarias, capellas, confrarias e lugares pios, que não forem da immediata protecção de S. A., porque nos que o forem, como são as Casas da Misericórdia, e todos os mais lugares pios, em que não entenderem os Provedores de S. A., não hão de entender, senão com sua licença, por serem de sua immediata protecção²⁶⁵.

As dioceses se tornaram, portanto, territórios em que conviviam a jurisdição civil – circunscrita ao domínio da Coroa Portuguesa e regulamentada pela legislação civil do reino cujas prescrições incluem, legitimam e delimitam as ações episcopais tanto quanto dos próprios organismos régios – e a jurisdição eclesiástica, que, além de espiritual, verificava-se também

²⁶⁴ “Recomenda-se a todos os príncipes christãos a proteção dos direitos, e immunidades da Igreja”. *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. 2 Tomos. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Amenno, 1781, Tomo II, p. 479-483. Importante notar que a legislação filipina entrou em vigor em Portugal e em todas as partes do império em 1603.

²⁶⁵ ALMEIDA, Cândido Mendes de (Org.). *Código Philippino ou Ordenações e leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d'El Rey D. Philippe I*. 14.Ed, Rio de Janeiro: Tipografia do Instituto Filomático, 1870, Livro II, *Aditamentos à Legislação Portuguesa, Lei XIII – Da execução do Concílio Tridentino, e em que casos se dará ajuda de braço secular*, p. 506.

sobre algumas matérias seculares, pautadas criteriosamente nas designações do Concílio de Trento.

Dessa maneira, *grosso modo*, no âmbito diocesano, recolhimentos para mulheres e demais instituições assistenciais, mantidas sob a jurisdição diocesana, seguiriam, portanto, as Ordenações do Reino no que dizia respeito às questões temporais, tais como relativas à sustentação das casas, à regulação do seu patrimônio, à aquisição e negociação de bens de raíz, entre outras. As matérias espirituais, celebrações e normas de culto, caberiam à supervisão do bispo. Assim como ocorria no reino, estabelecimentos destinados à assistência fundados a partir de legados pios, bens com vínculos religiosos e instituídos em capela, recaíam, igualmente, na alçada do prelado diocesano, incumbido de garantir a plena execução das últimas vontades dos testadores, conforme previam as disposições tridentinas. Para normatizar e arbitrar sobre tais jurisdições, foram criadas estruturas governativas e administrativas de acordo com suas respectivas competências.

As matérias de governação régia sobre as conquistas ultramarinas, quanto aos assuntos religiosos, foram geridas pela Mesa da Consciencia e Ordens até 1604. Reconhecendo-se a necessidade de uma instância destinada às questões relativas à administração temporal dos espaços de conquista, ainda naquele ano, foi criado o Conselho da Índia. Esse tribunal constituía-se por um presidente, quatro conselheiros, entre eles um canonista, dois secretários e dois porteiros. As deliberações aconteciam por meio de votações individuais mediante consulta. Tratava-se de questões diversas demandadas das possessões ultramarinas, exceto das Ilhas e do Norte da África: provimento de bispados, matérias de guerra, justiça e fazenda, concessão de mercês de ofícios.

Paralelamente, havia o Conselho da Fazenda, para o despacho de assuntos de navegação e administração das rendas no ultramar, centralizando as matérias de ordem financeira, ao encargo de dois conselheiros, um para a Índia e outro direcionado aos demais espaços do Império português. Incompatibilidades e intersecções entre as matérias do Conselho da Índia e da Mesa da Consciência e Ordens, que frequentemente se encontrava restringida em suas prerrogativas, culminaram na extinção do Conselho da Índia, em 1614. Criou-se a repartição da Índia no Conselho da Fazenda e, somente com o fim da União Ibérica, são reunidas todas as matérias relativas aos territórios ultramarinos em uma única instância, o Conselho Ultramarino, cujo regimento data de 1642²⁶⁶.

²⁶⁶ HESPANHA, Antônio Manuel. *Às Vésperas do Leviathan: instituições e poder político, Portugal – Séc XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994, p. 255-256. Importante análise dos processos que culminaram na criação do Conselho Ultramarino, considerando a administração do conflito contra os holandeses em Pernambuco, questões

A estrutura consultiva do Conselho Ultramarino assumiu a totalidade das questões civis e militares das colônias, emitindo pareceres a respeito, sempre que solicitada uma decisão régia. Para lá se dirigiam as cartas e despachos requerendo parecer ao monarca, exceto a provisão dos bispados e mais benefícios e negócios eclesiásticos, que continuaram a ser remetidos à Mesa da Consciência e Ordens. Reuniram-se no Conselho Ultramarino “todas as matérias e negócios de qualquer qualidade” relativas a Índia, Brasil e Guiné, nas esferas da fazenda, justiça, guerra e governo²⁶⁷. Mesmo não despachando assuntos eclesiásticos, matérias que implicavam no padroado da Coroa acabavam sob sua alçada. Era o caso dos pedidos para a fundação de recolhimentos e conventos femininos, que recaíam diretamente sobre os cofres da Coroa, sendo as autorizações concedidas depois de restarem definidas as condições de provimento material da Igreja e o sustento das mulheres reclusas.

Uma expressiva reforma administrativa somente ocorreria no reinado de D. João V (1706-1750) com a criação, em 1736, da Secretaria dos Negócios do Reino, da Secretaria dos Negócios Estrangeiros e da Guerra e da Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e Conquistas, que o Conselho Ultramarino passaria a integrar. Destinava-se ao provimento de questões atinentes à armada, à expedição de frotas, à administração de armazéns e ofícios, assim como dedicava-se aos assuntos ultramarinos: nomeação de vice-reis, governadores e capitães-generais da Índia, Brasil, Maranhão, reino de Angola, Ilhas da Madeira, Cabo Verde e Açores, o provimento de postos militares e ofícios de Justiça e Fazenda nessas regiões, além da missão²⁶⁸.

Uma análise que ilustra a potencial interação entre as jurisdições espiritual e civil sob o enquadramento do padroado régio é construída pelo historiador Miguel Muñoz, ao caracterizar a institucionalização da assistência à pobreza, às mulheres, aos desvalidos, no contexto do padroado espanhol. Nela, o autor busca desvendar a natureza dos estabelecimentos hospitalares a partir de Granada. Ainda que o texto não trate de uma realidade ultramarina portuguesa, é possível depreender que a jurisdição diocesana encarnava uma faculdade atribuída aos prelados pelo monarca quanto a regulamentar o cotidiano religioso de toda a comunidade de fiéis, afirmindo que as instituições assistenciais

de ordem financeira e a necessidade de centralizar o despacho dos negócios ultramarinos, até então tratados por diferentes conselhos, pode ser vista em: BARROS, Edval de Souza. *Negócios de Tanta Importância*: o Conselho Ultramarino e a disputa pela condução da guerra no Atlântico e no Índico (1643-1661). Lisboa: CHAM – Universidade Nova de Lisboa, 2008, especialmente o capítulo 2.

²⁶⁷ BARROS, Edval de Souza. *Negócios de Tanta Importância*: o Conselho Ultramarino e a disputa pela condução da guerra no Atlântico e no Índico (1643-1661). Lisboa: CHAM – Universidade Nova de Lisboa, 2008, p. 105.

²⁶⁸ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *D. João V*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006, p. 170. A autora identifica uma lacuna na historiografia da expansão ultramarina portuguesa quanto à interação entre o Conselho Ultramarino e a Secretaria de Estado da Marinha e Conquistas.

Verdaderamente son de patronato real, al encontrarse anejos a la erección de las diócesis bajo tal régimen de patronato. Pero lo importante es constatar que en la práctica todas las atribuciones se habían delegado en la propia Iglesia; el rey era una instancia cierta, pero lejana. Una Iglesia intervenida por el Estado, pero con gran autonomía de gestión. Es fácil comprender que esta delegación interesaba a ambas partes: al Estado, cuyo maquinaria, aún rudimentaria y con escasa presencia de agentes en las provincias, no era la más adecuada para hacerse cargo de estas atribuciones con plena capacidad de obrar, y a la Iglesia, que contaba entre sus misiones esenciales con el ejercicio de la caridad, sabedora que con ello, además de cumplir su deber, afianzaba su imagen de cercanía y de popularidad arraigada en el conjunto de la ciudadanía. No es cuestión baladí. La supervivencia de la Iglesia dependía, en gran medida, de reforzar, con items positivos, su opinión de cara a la población en general. En este marco, el ejercicio de la caridad era esencial y no debían escatimarse medios – al fin y al cabo, según la doctrina cristiana, en los pobres se socorría al mismo Cristo; “casas de Dios” se llamó a los hospitales a menudo en la Edad Media [...]²⁶⁹.

Ainda que a assertiva de Roland Jacques, anteriormente mencionada, conceba que as implicações do acúmulo dos padroados régio e espiritual pela Coroa Portuguesa não se fizeram sentir nas práticas cotidianas, pois estariam vinculadas à esfera das instituições nos territórios ultramarinos, não é demais reconhecer que a Igreja Católica organizou todas as instituições que lhes são próprias, quanto ao culto, à evangelização e à religiosidade na América Portuguesa, tendo como fundamento a agência dos monarcas sob o mesmo regime de padroado, regulamentando a fronteira entre os domínios espiritual e temporal.

Mulheres e instituições numa estrutura diocesana

Sob o enquadramento aqui descrito, de duplo padroado da Coroa Portuguesa sobre os espaços ultramarinos, nasceram os recolhimentos. De acordo com os historiadores Bruno Feitler e Evergton Sales, a cidade de Salvador, nos primeiros tempos da colonização, constituía um núcleo governativo, que além de preterida em relação a Olinda, era uma terra despovoada, com oficiais e clérigos ocupando apenas uma faixa central de onde irradiava a administração de toda a colônia²⁷⁰. Na mesma época, fundavam-se no reino os primeiros recolhimentos com características cada vez mais tridentinas e, na América Portuguesa, criava-se o Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Olinda, no ano de 1585. O padre Manuel de Nóbrega,

²⁶⁹ MUÑOZ, Miguel Luis López-Guadalupe. *Hospitales en las iglesias de patronato regio en la Edad Moderna: Las diócesis del reino de Granada*. In: ABREU, Laurinda (Org.). *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibre, 2003.

²⁷⁰ FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. *Uma metrópole no ultramar português. A Igreja de São Salvador da Bahia de Todos os Santos*. In: SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo Ribeiro da. *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador / Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016.

preocupado com o comportamento de homens e mulheres, parece ter narrado os primórdios do seu surgimento, o primeiro recolhimento a ser fundado no Brasil, com características próprias e em atendimento às necessidades surgidas dentro do contexto colonial:

As índias forras, que há muito que andão com os christãos em pecado, trabalhamos por remediar por nom se irem ao sertão já que são christãs, e lhes ordenamos huma casa à custa dos que as tinhão pera nella as recolher e dali casarão com alguns homens trabalhadores pouco a pouco...²⁷¹.

A trajetória desse recolhimento se desdobraria no protagonismo de mulheres viúvas, provenientes de famílias abastadas, que garantiriam o sustento das recolhidas com seus legados. A instituição atravessou a invasão holandesa a Pernambuco, tendo sua edificação dizimada em 1631 e posteriormente restaurada, quando se tornou uma das mais longevas casas de recolhimento feminino da América Portuguesa. Porém, viria a adotar, em sua organização interna, uma vivência em comunidade pautada no desenvolvimento espiritual e na experiência religiosa.

Esse é mais ou menos o cenário da diocese de São Salvador desde finais do século XVI até meados do século XVII e que explica, em parte, que aquilo que certa historiografia considerou como expansão tardia da reclusão feminina tratava-se, em verdade, do desenvolvimento gradual de um processo de instalação das estruturas eclesiásticas na Colônia, acompanhado de um correspondente movimento de urbanização e ocupação territorial²⁷². No entanto, ainda que tardivamente fundados os recolhimentos e conventos, nada impediu que mulheres fizessem de suas próprias casas um espaço consagrado, de reclusão e clausura, penitências, jejuns e orações²⁷³. A elevação do bispado a arcebispado, em 1676, será, dessa maneira, reflexo da consolidação de uma posição estratégica de Salvador e da Baía de Todos os Santos no interior do império atlântico português, que atingirá seu ápice na virada para o século XVIII:

²⁷¹ *Cartas do Brasil e Mais escritos do Padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite S.J. Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra, 1955, p. 92-94.

²⁷² FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. *Op. Cit.* 2016, p. 137. Cf. Acerca das análises que concluem por tardia a fundação de recolhimentos e conventos na América Portuguesa, ver: ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de Devocão, Atos de Censura*. São Paulo: Fapesp / HUCITEC, 2004; AZZI, Riolando. “A vida religiosa feminina no Brasil na época colonial e imperial”. Revista Grande Sinal. Rio de Janeiro, s/d.

²⁷³ Sobre a mística que envolveu a reclusão de mulheres na América lusitana e o desenvolvimento de uma religiosidade privada anterior à fundação dos primeiros recolhimentos e mosteiros, cf. MOTTA, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). *História da Vida Privada no Brasil – Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Cia das Letras, 2007, p. 178-183.

Do ponto de vista político, configura-se como momento de pleno desenvolvimento das instituições centrais e periféricas da monarquia portuguesa em território local. No que se refere à questão econômica, assiste-se à total consolidação dos circuitos produtivos e comerciais internos e externos à capitania, que tinham em Salvador o ponto de convergência por excelência. É também o momento de consubstanciação de um sistema financeiro local, a partir do incremento da capacidade de arrecadação da cidade. De outro modo, há uma clara expansão da rede urbana em toda a América Portuguesa, o que permite constatar a posição cimeira da cidade de Salvador em uma estrutura urbana visivelmente hierarquizada²⁷⁴.

Ainda em finais do século XVII, sobe ao Conselho Ultramarino uma reclamação acerca da urgência em se elaborarem constituições para o arcebispado da Bahia, cuja demora se imputava às poucas habilidades governativas do ordinário, D. João Franco de Oliveira e de seus antecessores em convocar um sínodo diocesano encarregado de prover o arcebispado da referida legislação. Ao denunciar problemas da Igreja da Bahia, a queixa, datada de 1698, constitui-se num importante relato acerca do funcionamento precário das estruturas diocesanas, deixando entrever impressões quanto ao modo de vida da população, assim como o impacto que a ausência de uma legislação eclesiástica ocasionava na organização da Igreja e na normatização dos comportamentos:

Os fundamentos em que se estribão os prejuízos, que se experimentão naquele estado, consiste na falta de Constituiçōens, que há para o seo regimen: São as Leys ordenadas a defenderem a ignocensia da malicia e [...] mais fácil he a conservação de muitas Cidades sem muros, do que sem Leys a de huma Republica: ao que atendendo os Rd^{os}. Arcebisplos, e Bispos deste Reyno e o que mais he os Bispos Ultramarinos de Angra e Funchal, como pastores vigilantíssimos, tratou cada hum de fazellas para a direcção de seus subditos: só naquelle estado se experimenta esta falta desde o principio de sua fundaçam em que neste foi erecta huma Cathedral, que de See Episcopal tem passado ja a Metropoli, havendo tantos abusos gentilicos que correger, tantas suprestisoens que castigar e todo o genero de vicios e dilictos que punir²⁷⁵.

Cobrava-se a urgência na elaboração das Constituições que, se antes tinham sua ausência justificada por se tratar de uma diocese sujeita às Constituições do arcebispado de

²⁷⁴ SOUSA, Avanete Pereira. A centralidade/capitalidade econômica de Salvador no século XVIII. In: SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo Ribeiro da. *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador / Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016, p. 99. A mesma autora detalha o funcionamento das estruturas administrativas da colônia, centralizadas em Salvador, e a correspondente formação das elites políticas locais em: SOUSA, Avanete P. *A Bahia no Século XVIII: poder político local e atividades econômicas*. São Paulo: Alameda, 2012.

²⁷⁵ AHU-CU, Bahia, Luísa da Fonseca, cx. 32, doc. 4131. Uma análise circunstanciada desse documento conectada à elaboração das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, é feita em FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. Estudo Introdutório. In: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 37-41.

Lisboa, não havia razão para terem deixado os arcebispos de realizar o sínodo provincial, uma vez que a diocese da Bahia havia sido agora transformada em arcebispado e passara a contar com quatro dioceses sufragâneas: Rio de Janeiro, Pernambuco, Angola e São Thomé. Dessa maneira, poderiam os demais bispos, enquanto não convocassem os seus próprios sínodos, vincularem-se ao provincial metropolitano, visto que enfrentavam semelhantes problemas, abusos e delitos. Porém, D. João Franco de Oliveira, de quem se cobrava naquele momento a celebração do sínodo e a elaboração das constituições do arcebispado, logo seria transferido para a diocese de Miranda, no ano de 1701, legando tais tarefas ao seu sucessor, D. Sebastião Monteiro Da Vide.

As reclamações sobre os vícios, práticas religiosas heterodoxas, comportamento laxista entre homens e mulheres se tornariam frequentes, abundantes nos relatos de viajantes, cronistas e apareciam também nas correspondências trocadas via Conselho Ultramarino entre prelados e autoridades régias. Para além disso, pode-se supor que a demora em prover o arcebispado de legislação própria tenha até mesmo postergado a criação, dentro dos limites da diocese a Bahia, de instituições de reclusão femininas, as quais se esperava tivessem seus regimentos conferidos pelo poder episcopal e sua administração supervisionada pelos prelados. Por meio de provisão régia de 21 de março de 1702, o monarca D. João V concedeu à Irmandade da Misericórdia, já instalada em Salvador, a autorização para a fundação do que viria a ser o primeiro estabelecimento de reclusão para mulheres, o Recolhimento do Santo Nome de Jesus, somente inaugurado em 1716.

Mesmo com a prerrogativa da Coroa de arrecadação dos dízimos devidos à Igreja visando custear gastos com o clero e instituições relativas à disseminação da fé cristã em territórios ultramarinos, esse recolhimento foi autorizado mediante a aplicação de um legado testamentário que cobriria as despesas de fundação e dote das recolhidas, tal como se verá adiante. Sabe-se que a renda dos dízimos era aplicada no pagamento da armada e das folhas civil e militar, além da eclesiástica. Com o clero a serviço do Estado, a religião na Colônia seria desenvolvida por outras vias e o sentimento religioso seria expressado de outras formas, distantes da ortodoxia idealizada por Trento, sem o esperado clericalismo, cuja ação não subsidiou o exercício da fé, como esperado. Esse espaço carente da presença do clérigo era ocupado, até mesmo por estímulo episcopal, pelas associações de leigos, como demonstrou Caio César Boschi em sua obra fundamental à compreensão do tema das irmandades em Minas Colonial:

Para a Igreja, [as irmandades] ofereceram a dupla vantagem de serem, simultaneamente, promotoras e sedes da devoção, como também eficiente

instrumento de sustentação material do culto. No primeiro aspecto, substituíram o papel precípua do clero como agentes intermediários da religião. No segundo, arcando com os onerosos encargos dos ofícios religiosos, eximiram esse mesmo clero de combater a instituição do Padroado régio [...] do ponto de vista do Estado, para além de aliviá-lo do compromisso de aplicação dos dízimos eclesiásticos recolhidos na implementação do culto religioso, os irmãos leigos acabaram por absorver a responsabilidade dos serviços sociais a toda a população colonial²⁷⁶.

O Recolhimento da Misericórdia destinava-se a acolher órfãs e donzelas, educando-as, as preparando e dotando para o casamento²⁷⁷. Refletindo a realidade do reino, os papéis atribuídos às mulheres no Portugal do Antigo Regime constituíram um modelo ideal a ser replicado e foram transpostos para o Brasil Colonial no contexto de formação da sociedade, o que permite estender a todo o Império Português a afirmação de que as “mulheres [...] católicas, professas ou não, desempenharam importantes papéis na fermentação religiosa pós-Trento”²⁷⁸.

Nas primeiras décadas do século XVIII, época da fundação do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, a impudicícia seria ainda uma reclamação não somente dos prelados, mas de autoridades locais, e deu origem, em 1722, a um pedido ao rei, via Conselho Ultramarino, de que viabilizasse a instalação de um convento da Congregação do Oratório, com vistas a atuar na correção dos comportamentos de homens e mulheres. Mostravam-se os religiosos de São Felipe Neri mais adequados na reparação dos costumes em virtude da exortação à penitência, traço característico de sua prática evangelizadora.

Em janeiro daquele ano, o rei D. João V ordenou, por meio de correspondência, que o arcebispo D. Sebastião Monteiro Da Vide se “animasse e inssitace a procurar por todos os meyos que parecessem eficazes que se evitacem tantos escândalos e vícios que [...] era informado reinavão na mayor parte dos moradores daquilla cidade com grande ofensa de Deus [...] e damno da Republica”²⁷⁹.

Em julho, o vice-rei e governador da Bahia, Vasco Fernandes César de Menezes, comunicou ao rei D. João V que havia entregado a sua missiva ao prelado, ordenando-o a intervir na relaxação do comportamento de homens e mulheres na cidade de Salvador e

²⁷⁶ BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder. Irmandades leigas e política Colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986, p. 65.

²⁷⁷ GANDELMAN, Luciana Mendes. *Mulheres para um império: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa da Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII)*. Tese de Doutorado. São Paulo, UNICAMP, 2005.

²⁷⁸ Cf. BELLINI, Lígia. “Penas, e glórias, pezar, e prazer”: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales de; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. (Org.). Formas de Crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: Edufba: Corrupio, 2006 (p. 88).

²⁷⁹ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 16, Doc. 1432.

oferecendo-lhe apoio necessário à causa. Diz o vice-rei que se comprometeu com o prelado quanto a “evitar a relaxação, com que geralmente vivem nesta cidade, as pessoas de ambos os sexos” e que, para tanto, havia entrado em entendimento com alguns “homens de boa vida”, que lhe solicitaram permissão para que se fundasse uma casa de Congregação na cidade. Contava, então, com a benevolência do monarca, “para que Deus Nosso Senhor filicite em tudo aos Particulares deste Estado, em grande augmento e glória da Coroa”, viabilizando a instalação dos congregados vindos de Lisboa ou de Pernambuco, o que julgava “parecer convenientissimo”²⁸⁰.

A ideia não prosperou e encontrava-se resolvida em fevereiro de 1723, em virtude do parecer do Procurador da Coroa, que ponderou já haver na cidade o Colégio dos Padres da Companhia, que ensinavam letras humanas, filosofia e teologia, “adonde há varões muito doutos e pios que pregão, confeção e ensinão a doutrina Christã e todas as mais virtudes”. Referiu também já haver um convento de religiosos Carmelitas Descalços, com pregadores e confessores atuantes, além do Mosteiro beneditino, de outro convento de frades franciscanos e carmelitas calçados, que podem ensinar a orar e fazer penitencias, de modo que considerava desnecessárias novas comunidades de religiosos, seculares ou regulares, e “que se podera tirar algum dos sobreditos ainda fora melhor”. O conselheiro Antonio Rodrigues da Costa concordou com a proposta do vice-rei, e acrescentou que Salvador era a maior povoação da monarquia fora de Lisboa, mas seu povo se achava “muito relaxado e dissoluto”, e sugeriu que se instalassem uma comunidade de oratorianos, porque os religiosos da Companhia e os carmelitas “em lugar de edificarem o povo, escandalizam com o seu mau exemplo”²⁸¹.

Alguns anos depois, já no arcebispado de D. Luiz Álvares de Figueiredo, as queixas ainda permaneciam as mesmas. Em sua ação episcopal de perfil reformador, D. Luiz Álvares acabou por tornar-se responsável pela expansão da reclusão feminina na cidade de Salvador, tendo encabeçado a fundação dos principais conventos e recolhimentos femininos na Bahia Colonial: O Convento de Nossa Senhora da Lapa, o Convento de Nossa Senhora das Mercês e o Recolhimento de Nossa Senhora da Soledade, posteriormente transformado em convento, além do próprio Recolhimento dos Perdões.

D. Luiz Álvares de Figueiredo, um arcebispo reformista

²⁸⁰ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 15, Doc. 1311

²⁸¹ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 16, Doc. 1432.

Em 15 de setembro de 1727, na primeira carta endereçada ao rei D. João V em que tratava, especificamente, da necessidade de fundar um recolhimento de convertidas na cidade de Salvador, o arcebispo D. Luiz Álvares de Figueiredo lamenta a relaxação dos costumes que grassava no comportamento de homens e mulheres, “de que se seguem gravíssimas offensas a Deos e notável prejuizo das almas”. Informava o prelado que, visitando as freguesias da cidade, em 1726, um ano depois de assumir a mitra diocesana, inteirou-se, “não sem grande mágoa”,

no conhecimento da soltura, e relax[aç]ão de costumes com que geralmente vivem nesta Cidade as pessoas de hum, e outro sexo, de que se seguem gravíssimas offensas de Deos, e notavel prejuizo das almas, e justamente se pode levar castigue Deos a esta terra, como tem feito a muitas por semelhantes pecados²⁸².

Notou principalmente mulheres “interiormente movidas e com desejo de se separarem das occasiões” de pecado, assim como a inexistência de um lugar apropriado em que pudessem se refugiar dos perigos do mundo. Sugeriu, então, à Coroa, a fundação de um recolhimento de cariz religioso na cidade, que viria a ser o Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões²⁸³.

D. Luiz Álvares foi escolhido arcebispo da Bahia no Consistório de 22 de fevereiro de 1724. Nomeado pelo papa Bento XIII, chegou a Salvador em 26 de novembro de 1725, tomando posse um dia depois. Segundo José Pedro Paiva, a definição de D. Luiz Álvares de Figueiredo ocorreu em um período de mudanças na política de nomeação episcopal, constatável a partir de 1720, em que se suplantava paulatinamente a preferência por antístites oriundos do clero regular – tendo particular cuidado em equilibrar a presença das diversas ordens nas dioceses do império – e de formação predominantemente teológica, pela promoção de clérigos seculares, com formação em cânones, verificável, sobretudo, nas indicações para as dioceses do Brasil. Importava a experiência diocesana adquirida no reino, em funções administrativas e governativas, tais como vigários gerais ou provisores, desembargadores dos tribunais eclesiásticos, prelados munidos de habilidades para gerir recursos e com conhecimento prático acerca da aplicação das legislações civil e eclesiástica, com vistas a caminhar nos limites entre as jurisdições, sabendo defender-se de conflitos, protegendo a sua própria jurisdição²⁸⁴.

Acresce-se a esses critérios, a influência da corrente de reforma religiosa jacobea, cuja afiliação tornou-se critério relevante na escolha dos prelados diocesanos, principalmente a

²⁸² AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 38, Doc. 3443.

²⁸³ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 38, Doc. 3443.

²⁸⁴ PAIVA, José Pedro. D. Sebastião Monteiro Da Vide e o episcopado do Brasil em tempo de renovação (1701-1750). In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da UNIFESP, 2011, p. 32-33.

partir de 1720²⁸⁵. Perfilando essas características, o episcopado de D. Luiz Álvares seria vincado pela moralização dos comportamentos e por uma gestão eficaz de recursos e de almas. Para além das motivações levantadas, havia o evidente controle direto de que dispunha Coroa Portuguesa sobre o clero secular em virtude do padroado²⁸⁶.

D. Luiz Álvares de Figueiredo era doutor em Cânones, pela Universidade de Coimbra, titulando-se em 10 de julho de 1697²⁸⁷. No ano seguinte, ordenou-se no seminário de Braga, bispado de Vila Real, onde posteriormente exerceu o cargo de coadjutor da paróquia de S. Pedro. Nomeado provisor da Sé Episcopal de Braga, tornou-se “fabriqueiro”, isto é, encarregado da cobrança dos rendimentos do cabido e da conservação do seu património, tendo promovido reparos na Sé de Braga que se mantiveram até restauro no século XX²⁸⁸.

Grangeou larga experiência governativa exercendo várias funções na diocese de Braga. Ordenado sacerdote secular pela ordem dos clérigos de São Pedro, foi reitor do mesmo seminário, desembargador da Relação Eclesiástica bracarense, clérigo, provisor e vigário geral do arcebispado e cônego da Sé. Para além disso, D. Luiz Álvares foi vigário geral de Torre de Moncorvo e de São Miguel de Entre-os-Rios. Quando foi designado para a Sé da Bahia, era bispo-titular de Uranópolis, título que remonta a uma antiga diocese na Ásia Menor, já extinta à época, correspondente à atual Turquia, e era bispo coadjutor do arcebispado de Braga desde 1716. A análise da formação e experiência anterior de D. Luiz Álvares permitiu a historiadora Ellen Luz aproxima-lo do movimento espiritual da Jacobéia, traço que também se revelaria no seu período à frente da arquidiocese da Bahia²⁸⁹.

D. Rodrigo de Moura foi deputado da Mesa da Consciência e Ordens, tesoureiro-mor da Sé Catedral de Évora e reitor da Universidade de Coimbra, na qual havia se tornado bacharel

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 38-39. Ainda segundo o autor, o peso político do cardeal D. João da Mota e Silva, irmão do secretário de Estado, Pedro da Mota e Silva, e a influência de frei Gaspar da Encarnação, ambos signatários da jacobéia, no reinado de D. João V, seriam decisivos na escolha do episcopado.

²⁸⁶ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 23.

²⁸⁷ MAGALHÃES, Mons. Walter. *Pastores da Bahia*. Salvador: Arquidiocese da Bahia, 2001, p. 41. Luiz Álvares de Figueiredo nasceu em São Martinho de Matheus, Vila Real, em 29 de janeiro de 1668, na Casa do Caminho de Baixo, que pertencia aos seus pais, Manuel Álvares de Carvalho Figueiredo e Francisca Antunes Coelho de Barros, e foi batizado em 8 de outubro de 1670. João Barroso da Fonte informa que D. Luiz Álvares teria seguido, voluntariamente, em algum momento, para o Brasil, onde teria atuado na missão, o que resultou na sua elevação a bispo Titular de Uranópolis, diocese de Braga e, em seguida, a arcebispo da Baía e Primaz das Américas, dado que não foi possível comprovar cotejando outras fontes. FONTE, João Barroso da. *Dicionário dos mais ilustres Trasmontanos e Alto Durienses*. Vol. II. Editora Cidade Berço, p. 108, disponível em: <<http://www.dodouropress.pt/index.asp?iddedicacao=66&idseccao=558&id=4658&action=noticia>>. Acesso em: 10 mar. 2015>.

²⁸⁸ FONTE, João Barroso da. *Op. Cit.*

²⁸⁹ As informações biográficas podem ser vistas em: LUZ, Ellen Cristina M. Um arcebispo jacobeu na Bahia Colonial? D. Luís Álvares de Figueiredo (1670-1735): carreira, redes e ação episcopal. *Via Spiritus*, 27 (2020). O artigo constitui um estimulante exercício investigativo acerca da filiação do arcebispo D. Luiz Álvares ao movimento da jacobéia. Ver também: PAIVA, José Pedro. *Op. Cit.*, 2011, p. 43-44.

e doutor em Cânones em 1667 e berço onde nasceu a jacobea. Por ocasião da sua morte em 4 de setembro de 1728, o arcebispo D. Luiz Álvares fez realizar uma cerimônia em honra fúnebre, na Sé Catedral de Salvador, em 28 de março do ano seguinte.

Na oração que proferiu nas exéquias, publicada no ano de 1730, o deão da Sé, Sebastião do Valle Pontes, ressaltou que D. Rodrigo de Moura, durante o reitorado em Coimbra, “corregeu muitas novatices” e o que chamou de “falta de religião” com a santa virtude do temor de Deus, sendo o seu perfil reformador a razão da escolha do seu nome pelo monarca Pedro II. Referindo-se a D. Rodrigo de Moura como “vigilantíssimo reformador”, o orador avalia a assunção daquele prelado à Sé da Guarda como um noviciado, que o preparou para a elevação ao arcebispado de Braga. Enumeradas as suas qualidades administrativas, o autor ressalta a destreza do prelado em lidar com matérias espirituais e seculares, decorrentes dos privilégios concedidos pelos monarcas e pela Santa Sé àquela diocese, a acérrima defesa da jurisdição e das imunidades eclesiásticas, assim como a fundação de um recolhimento no Campo de Sant’Anna e de um convento de freiras em Chaves. A liberalidade com que D. Rodrigo de Moura Telles atendia aos pobres se estendia também a recolhidas, que se “envergonhavam de representar sua necessidade” e as quais acolhia dotando algumas delas, anualmente, com a quantia de cem mil réis, para que se casassem²⁹⁰.

Não se pode negar que D. Rodrigo de Moura Telles tenha servido de inspiração a D. Luiz Álvares de Figueiredo. O perfil de seu episcopado, relativamente curto, foi pródigo em características marcantes que em parte espelhavam características do prelado bracarense. O apreço pela oração mental e pela meditação, as esmolas semanais, o ornato das igrejas e fundação de capelas de devoção, assim como as doações que deixou legadas em testamento são algumas semelhanças.

D. Luiz Álvares atendeu a sucessivos pedidos régios, feitos entre os anos de 1726 e 1729, de aquisição de esmolas em seu arcebispado para prover instituições religiosas no reino, tais como o Convento de Nossa Senhora da Conceição dos Cardeais das carmelitas descalças de Lisboa²⁹¹, a criação do seminário de religiosos de São Domingos²⁹², o Convento de Nossa Senhora da Piedade da Esperança²⁹³, o convento das religiosas de Santa Apolônia²⁹⁴ e o

²⁹⁰ PONTES, Sebastião do Valle. *Oração Funebre nas Exequias do Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Rodrigo de Moura Telles Arcebispo, e Senhor de Braga Primaz das Espanhas, do Concelho de Estado & Sumilher da Cortina de Sua Mageftade celebradas na cathedral da Bahia a 28 de Março de 1729 pelo illustrissimo senhor D Luis Alvares de Figueiredo, Arcebispo da Bahia Metropolitano dos Estados do Brazil, Angola, e Saó Thome, do Concelho de Sua Magestade. Lisboa Occidental, na Officina da Musica, 1730, p. 7, 10-11, 13, 17.*

²⁹¹ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 40, Doc. 3650.

²⁹² AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 40, Doc. 3652.

²⁹³ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 37, Doc. 3382.

²⁹⁴ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 37, Doc.3383.

Convento de Santa Monica²⁹⁵, tendo remetido as quantias via Conselho Ultramarino entre os anos de 1730 e 1731.

Textos encomiásticos publicados por ocasião do seu falecimento, destacam alguns traços de sua personalidade, imiscuídos ao seu perfil episcopal. A caridade era um deles, manifesta na particular atenção devotada aos pobres com a distribuição de esmolas, comida e vestes, sendo “nesta virtude tão eminente, que os mesmos pobres a boca cheya são, e serão sempre os pregoeiros desta virtude”. Assim como a preocupação com a riqueza e ornamento do culto. No sermão nas exéquias de D. Luiz Álvares, publicado em 1736, Frei João Monteiro associa liricamente o prenome deste prelado à luz como recurso de estilo para discorrer sobre as virtudes do seu episcopado:

Luzio na virtude da Liberalidade, e muito especialmente com Deos, e com os Seus Santos, como testemunhão em Portugal, e na America os Sagrados Templos: diga-o a Igreja de São Miguel, a da Misericordia, e a de Santa Clara, desta Vila, pois à liberalidade desse prelado são devedoras de grande aumento: e não o deixarão tambem de publicar as Igrejas da Bahia, em cujo adorno gastava muita parte das suas rendas este Prelado, sendo o seu mayor gosto ter que gastar no culto divino²⁹⁶.

Conhecido por “remédio de todos os pobres”, D. Luiz Álvares, ao assumir a mitra arquidiocesana, recomendou aos párocos que lhe enviassem uma lista indicando as pessoas mais necessitadas de cada freguesia, aos quais veio a socorrer com repetidas esmolas. Convencionou distribuir esmolas aos sábados, no Palácio episcopal, e dedicava especial atenção a vinte mulheres pobres, anualmente, às Quintas-feiras Santas, assim como dava de comer e vestir a doze pobres e a um sacerdote mais necessitado. Pretendia dotar oito donzelas pobres, porém, não conseguiu executar tal intento, porém deixou registrado em testamento doações para comunidades religiosas de mulheres de sua diocese, “porque pelo voto de pobreza entravão no numero dos seus pobres”²⁹⁷.

²⁹⁵ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 37, Doc.3384.

²⁹⁶ Sermão nas exéquias do Illustríssimo Senhor D. Luiz Alvares de Figueiredo Arcebispo da Bahia, Primas da America, do Conselho de Sua Magestade, etc. celebradas na Parochial Igreja de S. Pedro de Villa Real aos 19 de Dezembro de 1735 e recitado pelo R. P. Fr. Joaõ Monteiro. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1736, p. 12-13. Segundo essa narrativa, o prelado teria falecido no momento em que eram distribuídas esmolas aos pobres, conforme havia ordenado, atitude caritativa que decidiu manter mesmo estando enfermo (p. 21-22). Ver também, Oraçam Funebre nas Exequias do Illustríssimo, e Reverendíssimo D. Luiz Alvares de Figueiredo Arcebispo Metropolitano da Bahia celebradas na Cathedral da mesma Cidade ao primeiro de Outubro de 1735. Lisboa Occidental, na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1737, p. 17.

²⁹⁷ Oraçam Funebre nas Exequias do Illustríssimo, e Reverendíssimo D. Luiz Alvares de Figueiredo Arcebispo Metropolitano da Bahia celebradas na Cathedral da mesma Cidade ao primeiro de Outubro de 1735. Lisboa Occidental, na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1737. p. 06; 8.

Com larga experiência administrativa, D. Luiz Álvares inteirou-se das contas da fábrica da Sé da Bahia. Suas demandas junto à Coroa, ainda em 1726, resultaram na aquisição de paramentos para a Sé Catedral, instalação de um novo órgão e relógio. Obteve a conservação da côngrua anual, concedida em 1674 para a realização de obras da catedral, com vistas a investir na ornamentação e conservação da igreja. Seu episcopado foi marcado pelo empenho em realizar visitas pastorais, no atendimento aos pobres por meio de esmolas mesmo durante as visitações, e na reforma do clero secular, manifestando também queixas acerca do comportamento do clero regular e a intenção de reformá-lo²⁹⁸.

Contudo, o mais expressivo legado deste arcebispo foi a obtenção de autorizações régias para a fundação de conventos e recolhimentos, cujos desdobramentos passarão a ser analisados²⁹⁹.

Conforme mencionado anteriormente, definir recolhimentos tem se revelado algo fluido por parte dos historiadores, que o tem feito ora a partir da caracterização das práticas que em geral estas instituições desenvolviam, tais como a propedéutica matrimonial – estando aí estando incluídas as dotações e o aprendizado de atividades domésticas –, a educação das primeiras letras e a orientação espiritual, ora por meio da comparação com os conventos, de que acaba-se por concluir pela similitude das funções sociais, quais sejam, a proteção às mulheres contra casamentos socialmente desiguais quanto à fortuna e o desenvolvimento da vocação religiosa.

De qualquer maneira, para a Bahia Colonial, o convento do Desterro, como nota Anna Amélia Vieira Nascimento, cobriu grande parte da demanda por reclusão de mulheres que se encontravam em condição diversa daquela vocacionada ao desenvolvimento do sentimento e da espiritualidade católica. A despeito da impossibilidade de se imputar aos indivíduos do passado um entendimento, ou a falta dele, a respeito do que quer que seja³⁰⁰, essa autora afirma

²⁹⁸ Um panorama do governo arquiepiscopal de D. Luiz Álvares com ênfase em suas medidas administrativas pode ser visto em: MENDES, Ediana F. Da Universidade de Coimbra ao Brasil: os bispos da Baía, de Olinda e do Rio de Janeiro (1676-c.a.1773). Universidade de Coimbra: Tese de Doutoramento em História, 2018, p.485-501.

²⁹⁹ D. Luiz Alvares de Figueiredo morreu na Baía, na véspera do dia de santo Agostinho, de que era devoto e cujos religiosos também lhe tinham enorme afeição, tendo sido agraciado com o foro de Fidalgo Cavaleiro da Casa Real e com a Comenda da Ordem de Cristo, pertencendo ainda ao Conselho de S. Majestade. João Barroso da Fonte informa que “Pinho Leal, alude a um vínculo instituído na Capela do Convento de Sta. Clara, no cimo do Campo do Tabolado, em Vila Real, em cuja sacristia tinha uma lápide alusiva encimada pelo seu brasão. Este Convento, fundado em 1602, foi demolido em 1926, para construção do actual Paço Episcopal e Seminário de Sta. Clara, tendo a pedra de armas sido recolhida no depósito do Governo Civil”. FONTE, João Barroso da. Dicionário dos mais ilustres Trasmontanos e Alto Durienses. Vol. II. Editora Cidade Berço, p. 108, disponível em: <http://www.dodouropress.pt/index.asp?iddedicao=66&idseccao=558&id=4658&action=noticia>. Acesso em: 10 mar. 2015.

³⁰⁰ JENKINS, Keith. *A História Refigurada: novas reflexões sobre uma antiga disciplina*. São Paulo: Editora Contexto, 2014, p. 46-48.

que para os pais e maridos reinóis não havia distinções significativas entre conventos e recolhimentos, concepção que, segundo a autora, fora transposta para o mosteiro da Bahia, local onde moças eram recolhidas por tempo determinado, conforme a transitoriedade que a situação demandava:

Os conventos do reino tinham, no conceito de alguns pais e maridos, o caráter de recolhimento, concepção estendida ao mosteiro de freiras da Bahia. Para os mosteiros, eram direcionadas as filhas de conduta errada ou as esposas suspeitas de adultério, ou mesmo aquelas que nos conventos eram depositadas, aguardando sentença de divórcio, às vezes vítimas de maridos arbitrários. Ainda se levavam aos conventos mulheres suspeitas de crimes contra seus maridos quando eram impelidas a esses excessos pelos maus tratos recebidos.

Até mesmo algumas mulheres solteiras de velhas famílias, de procedimento um tanto incomum para o tempo, foram ocultar suas desonras nas casas das freiras.³⁰¹

Os casos citados pela autora sugerem que se tratava de uma prática mais frequente durante o século XVII, isto é, antes da fundação do Recolhimento do Santo Nome de Jesus, administrado pela Santa Casa de Misericórdia e fundado em 1716 e, principalmente, antes da fundação do Recolhimento do São Raimundo e Santa Maria Magdalena, criado em 1755 e destinado à recuperação de mulheres que haviam caído na prostituição ou incorrido em condutas criminalizáveis³⁰².

Tais aspectos confluem para a constatação de Leila Algranti quanto à semelhança das instituições de reclusão, porém no sentido inverso, isto é, tendo como referencial os recolhimentos. No que diz respeito ao cumprimento de suas funções espirituais e ao atendimento às necessidades devocionais das mulheres, a própria vivência na colônia foi responsável por atribuir significado a essas instituições e os limites entre elas: para as autoridades civis e eclesiásticas, fiéis à política metropolitana, conventos e recolhimentos eram denominações que assumiam diferentes significados, mas para os colonos, privados dos conventos, “os recolhimentos acabavam servindo aos mesmos propósitos que os conventos onde se faziam votos solenes”³⁰³.

³⁰¹ NASCIMENTO, Ana Amélia V. Patriarcado e Religião: as enclausuradas clarissas do Convento do Desterro da Bahia (1677-1890). Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1984, p. 56.

³⁰² Ao analisar o Recolhimento do Paço do Conde de Coimbra, Maria Antônia Lopes menciona os principais motivos que levavam as mulheres aos recolhimentos em: *Do outro lado da festa: a inflexível piedade barroca num recolhimento de Coimbra (o Recolhimento do Paço do Conde durante o século XVIII)*.

³⁰³ ALGRANTI, Honradas e Devotas... *Op. Cit.*, 1999, p. 79.

CAPÍTULO III

Origens do Recolhimento dos Perdões: na fronteira entre o espiritual e o secular

Políticos há, que aconselhão, que fação materias de estado da Religião os Príncipes; esta he pestilente doutrina, abominável, e céga: não há castello, nem muralha, que mais medo ponha aos inimigos, que a Justiça, e Religião, levantadas a mayor alteza³⁰⁴.

³⁰⁴ ABOYM, Diogo Guerreiro Camacho de. *Escola Moral, Política, Christãa, e Jurídica: Materia útil, e necessária para todo o Estado, e profissoens Ecclesiasticas, e seculares.* Terceira Edição. Lisboa: Officina de Bernardo Antonio de Oliveira, 1759, Primeira edição em 1733. (p. 33).

Relativo desconhecimento a respeito dos recolhimentos femininos no mundo Ibero-Atlântico ainda permanece, em que pesem os esforços historiográficos mais recentes acerca do Império Português³⁰⁵. Trabalhos que conjugam os mais diversos temas nesse contexto, lamentam, eventualmente, a exclusão de seções a respeito das mulheres e instituições das quais fizeram parte, constatando a complexidade de se compreender as práticas de todos os agentes envolvidos na colonização³⁰⁶.

Disso se pode inferir que, dentre os domínios deslindados pela historiografia colonial, cujas preocupações estão direcionadas, em linhas gerais, às instituições jurídicas, à economia do dom e das mercês régias, aos poderes locais e à inadequação do conceito de Estado para investigá-los, as mulheres, as instituições e políticas a elas destinadas, não foram tomadas como chave de compreensão das clivagens político-administrativas e religiosas engendradas nas conquistas, em especial, na Bahia Colonial³⁰⁷.

Isso se torna evidente quando vemos historiadores dedicados ao tema da experiência religiosa feminina na Europa Moderna e ao respectivo balanço historiográfico ressaltarem a escassez e a dispersão documental como obstáculos primordiais à compreensão das formas de vida das mulheres em comunidade, quer tenha sido antes, quer tenha sido após a regulamentação das casas por parte do poder episcopal e/ou do Estado.

Para o contexto italiano, por exemplo, Roberto Rusconi identificou tentativas malogradas de religiosas em constituírem acervo documental – ainda que armazenado de

³⁰⁵ A vida longeava dos recolhimentos portugueses que adentraram o século XIX, junto com as preocupações acerca da condição social das mulheres, não correspondeu ao amplo conhecimento a respeito dessas instituições, conforme nota Laurinda Abreu. Cf. LOPES, Maria Antónia. Dominando corpos e consciências em recolhimentos portugueses (séculos XVIII-XIX). In: PÉREZ, Laureano R. (Coord.). *Instituciones y centros de reclusión colectiva. Formas y claves de una respuesta social (siglos XVI-XX)*. León: Universidad de León, 2012. (p. 02).

³⁰⁶ Na introdução de importante volume dedicado à expansão portuguesa, Francisco Bethencourt lamenta que a coletânea reflita a essa lacuna. “ainda estamos longe de compreender inteiramente as motivações e a conduta de todos os agentes portugueses envolvidos na colonização e é mais difícil ainda tentar reconstituir o papel dos escravos africanos e das mulheres de diversas origens na reprodução social. Temos plena consciência de que o estudo do lugar das mulheres no processo de expansão constitui uma das lacunas mais significativas do presente volume. É um tópico que continua a ser crucial para a compreensão de uma diversa gama de configurações sociais”. BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Org.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 17; Ver também: HESPAÑHA, Antônio M. O estatuto jurídico da mulher na época da expansão. In: *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995.

³⁰⁷ Uma apresentação acerca desses caminhos historiográficos é feita em: HESPAÑHA, Antônio Manuel. Porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? ou O revisionismo nos trópicos. *Colóquio - O espaço atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. CHAM-FCSH-UNL/IICT, Lisboa, 2-5 Nov. 2005. Importantes referências dessa produção são: Cf. FRAGOSO, João; BICALHO, Fernanda; GOUVÉA, Fatima, Uma leitura do Brasil Colonial: bases da materialidade e da governabilidade do Império. *Penélope - Revista De História E Ciências Sociais*, n. 23, 2000, p. 67-88; Cf. SOUSA, Avanete Pereira de. *A Bahia no Século XVIII*: poder político local e atividades econômicas. São Paulo: Alameda, 2012.

maneira pouco sofisticada até mesmo para a época –, como estratégia de proteção dos direitos das instituições, diante do complexo emaranhado constituído pelas jurisdições eclesiástica e civil no medievo³⁰⁸. As razões disso estavam na progressiva supressão dos recolhimentos e conventos iniciada em finais do século XVIII, num contexto que resultou na transferência de seus acervos para arquivos civis e acarretou a pulverização das fontes, em geral notariais, que acabaram por ficar descentralizadas nos fundos arquivísticos administrados pelas províncias italianas³⁰⁹.

Por motivos próprios, estas observações assumem um tom grave quando se busca conhecer instituições semelhantes erigidas na Bahia Colonial, primordialmente oriundas de arranjos familiares e iniciativas de leigos, cuja regulamentação posterior estava invariavelmente dependente de entendimentos entre a Coroa Portuguesa e os prelados diocesanos, por meio da estrutura consultiva do Conselho Ultramarino³¹⁰. Dessa maneira, se por um lado resguardar-se de conflitos jurisdicionais não constituiu motivação para proteção de seus acervos, por outro não é possível afirmar a inviabilidade da realização de estudos, tendo, porém, que se recorrer a fontes documentais de naturezas diversas³¹¹.

Esse aspecto torna-se relevante quando o objetivo é demonstrar o pendor secular de uma instituição de reclusão para mulheres de vocação religiosa, o Recolhimento dos Perdões, em meio à formalização de sua submissão à alçada episcopal, assim como analisar as razões que levaram os prelados a contribuir para a conservação de tal condição desde o momento da fundação, numa sobreposição de poderes negociada, por assim dizer.

E isso somente pode ser feito se considerarmos o enquadramento geral das instituições de reclusão para mulheres que surgiram no contexto da colonização portuguesa, quer fossem recolhimentos ou conventos.

Ambos, afinal, acabaram guardando entre si a característica fundamental de estarem regidos pela legislação civil e, portanto, conservarem formalmente a jurisdição diocesana e não

³⁰⁸ “[...] the need to protect a convent’s rights amid the complex tangle of civil and ecclesiastical jurisdictions so typical of the Middle Ages obliged the nuns who belonged to recognized institutions to carefully preserve the relevant documentation”. RUSCONI, Roberto. *Women religious in late Medieval Italy: new sources and directions*. In: BORNSTEIN, Daniel; RUSCONI, R. Women and religion in Medieval and Renaissance. Italy, 1996, p. 306.

³⁰⁹ A pulverização da documentação de cunho econômico, administrativo e prosopográfico pelas províncias italianas como consequência da constituição política do Estado, é especialmente notada como dificuldade metodológica em LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial: a trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000).

³¹⁰ Cf. ALGRANTI, 1992, p. 67-72.

³¹¹ A importância do cotejamento de fontes notariais civis e a documentação eclesiástica para o estudo dos recolhimentos é demonstrada em JESUS, Elisabete Maria Soares de. *Poder, Caridade e Honra: o Recolhimento do Anjo do Porto (1672-1800)*. Dissertação de Mestrado - Universidade do Porto. Porto: 2006.

eclesiástica – o que não constituía, em si, e para aquela sociedade, um antagonismo – tal como os *Perdões* mantiveram.

A fundação do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões

O Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões conjugou a espiritualidade de leigos devotos e ações episcopais desde as etapas iniciais de sua fundação, em 1729. D. Luiz Álvares de Figueiredo já havia identificado a inexistência de um recolhimento de cariz religioso, destinado a convertidas, em Salvador, e reportou à Coroa se tratar de uma “obra muito necessaria e conveniente ao serviço de Deos”. Na correspondência, ressaltou também ter ciência da Carta Régia datada de 1709, que proibia a edificação de novos conventos sem expressa permissão real e, ainda, o fato de já haver levantado doações suficientes para a construção da casa, da capela e para o sustento das recolhidas

para o que fazendo algúas diligencias, tinha hua doação de capella nova suficiente, e em sitio oportuno, com area bastante para o Recolhimento, e outra de dezaseis mil cruzados em cazas para renderem para os alimentos das recolhidas e promessas de copiosas esmolas para a obra: querendo entrar na execução desta se me fez presente a carta de V. Magestade cuja copia vai incluza, e ainda, que eu entendo, que a proibição da dita carta se entende de convento regular, me suspendi ainda do intento da dita obra [...]³¹².

As esmolas mencionadas por D. Luiz Álvares foram realizadas com a concorrência da família de Domingos do Rosário Lopes, devoto do Senhor Bom Jesus dos Perdões e de Nossa Senhora da Piedade que buscava dar estado a suas irmãs, Francisca das Chagas e Antônia de Jesus, fundando um recolhimento e uma pequena capela, onde ambas pudessem também abrigar outras mulheres e se dedicar a exercícios espirituais. Foi assim que, em 1729, ele obteve de seu cunhado, José Rodrigues Pereira, e da sua esposa, Catharina dos Santos, a doação de “uma morada de cazas térreas de pedra e cal com seu quintal em parte murado [...] sitos na rua que vai do curral para a Fonte de Santo Antonio Além do Carmo, em terras foreiras ao mesmo Santo”, além da quantia de cem mil réis em obrigação de juros “em cada um anno que são seis mil e duzentos e cincoenta para o dito ministerio da dita capella, como é uso e estilo”³¹³.

³¹² AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 38, Doc. 3443.

³¹³ *Copia da Escriptura da Aduação e Dote que fazem José Rois' Pereira e sua molher Catharina dos Santos* (06.05.1729) - Livro de Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883. Informações a respeito da fundação do Recolhimento estão presentes também no prefácio dos estatutos. Cf. CAMPOS, João Carneiro de. *Estatutos do Recolhimento dos Perdões da Cidade da Bahia*. Bahia: Typographia de José da Costa Villaça, 1845. Sobre a dotação inicial para a fundação de capelas, Cf. *Constituiçōens Primeyras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustríssimo, e reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro Da Vide*. Lisboa: Officina de

No ano seguinte, em 13 de agosto de 1730, D. Luiz Álvares renovou a solicitação para fundar um recolhimento, destacando, uma vez mais, que o “faria a dita conta, obrigado do desejo de se evitarem ofensas de Deos e se ocorrer ao damno espiritual de muitas almas”, desonerando financeiramente a Coroa, que deu parecer favorável mediante consulta do Conselho Ultramarino, em 25 de janeiro de 1731³¹⁴. O conjunto arquitetônico original, composto pela capela e claustro, teve sua primeira forma acabada para que novas recolhidas ingressassem.

Em 6 de agosto de 1732, o arcebispo D. Luiz Álvares conferiu o primeiro estatuto à instituição³¹⁵, documento responsável por orientar tanto as práticas religiosas da comunidade quanto o modo como as recolhidas se relacionariam com o mundo secular a partir de então. Nas linhas iniciais, tratou-se de definir a jurisdição diocesana, expressa no primeiro capítulo, § 1º, Art. 2, cujo texto ordenava às recolhidas a fiel observância das Ordenações dos prelados desta Diocese, a quem o Recolhimento estava imediatamente sujeito desde a sua fundação³¹⁶.

O instituidor Domingos do Rosário ficou à frente da administração do Recolhimento dos Perdões, como atesta provisão episcopal cuja existência é mencionada por ele em um registro notarial de 26 de setembro de 1733. Foi também por meio deste registro que ele fez a entrega da Igreja da Piedade e Senhor dos Perdões às recolhidas e transferiu às mesmas a responsabilidade de pagar os foros das terras que compunham o patrimônio, assim como de desobrigar a morada de casa em que se assegurou o rendimento da quantia necessária para a fundação da Igreja³¹⁷.

Transcorridos os primeiros anos de existência da casa, em conformidade com o estatuto, reafirmou-se formalmente a jurisdição episcopal com a demissão de Domingos do Rosário Lopes, que entregou a administração em 1736, afirmando tê-la exercido por três anos à sua custa como lhe havia mandado o arcebispo e a pedido das recolhidas. Porém, como se achava

Pascoal da Sylva, 1719, Título XIX – “Da edificação das Capellas, ou Ermidas, e o que se fará com as que estiverem damnificadas”, p. 167-168.

³¹⁴ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 38, Doc. 3443.

³¹⁵ O primeiro estatuto do Recolhimento dos Perdões foi conferido por D. Luiz em 6 de agosto de 1732, mas passou por algumas reformas e acréscimos ao longo dos séculos, com vistas a adaptar as funções sociais da casa às transformações dos tempos. O documento que utilizo data de 18 de abril de 1845 e foi redigido por D. Romualdo Antônio de Seixas (1827-1860) com base nos primeiros estatutos “conforme a prática atual do regulamento de vida que está em observância no Recolhimento com pequena alteração, ou antes com algumas explicações, a fim de obstar [...] a imoralidade, e devassidão”. Prefação. *Estatutos do Recolhimento dos Perdões da Cidade da Bahia*. Bahia: Typographia de José da Costa Villaça, 1845, p. 01.

³¹⁶ *Estatutos do Recolhimento...* p. 07.

³¹⁷ “... fasso entregue nap^a (pessoa) da Irmam Regente e mais Irmãns [...] da Igreja da N. Sr^a da Pied^e e S. Jhs dos Perdõis de q’ Sou fundador e administrador como consta da provisão q’ fasso emtregue p^a sua goarda e juntam^{to} de todas as suas pertensas havidas e por haver sem constragim^{to} de pessoa algua senão de minha m^{to} livre vontade com todos os emcargos e obrigasõis q’ estava eu obrigado por mim”. Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador, Cx. Registros, *Documentos Avulsos do Recolhimento dos Perdões* (26.09.1733).

“espulso da dita addeministrassão e tenha [...] emcargos de que dar satisfação pertencentes ao mesmo Recolhimento”, solicitava que a Irmã Regente confirmasse que todas as ações administrativas haviam sido feitas com seu consentimento, como representante da comunidade, desobrigando-o pessoalmente de qualquer compromisso financeiro a partir daquela data.

O afastamento de Domingos do Rosário Lopes da administração *dos Perdões* pode ter relação com um provável pertencimento dele a alguma Ordem Religiosa, como sugere a bibliografia coetânea e a documentação notarial. A escritura de doação dos bens de raiz sobre os quais se edificaram o recolhimento e a capela, apresenta o termo “irmão” precedendo o seu nome, ao passo em que encontramos indícios nessa mesma direção na obra *Notícia Geral de Toda Esta Capitania da Bahia*, de Jozé Antonio Caldas que, em 1759, aludiu ao Recolhimento dos Perdões como pertencente à Ordem Franciscana³¹⁸. Informação que foi repetida por Luis dos Santos Vilhena, em 1799³¹⁹.

No entanto, o nome de Domingos do Rosario figura em uma lista de membros da Ordem Carmelita, datada de 25 de outubro de 1743. A “Relação dos Religiosos que de pre[se]nte há nos Conventos de N. Snr^a. do Monte do Carmo desta Provincia da Bahya e Pernambuco” foi elaborada pelo provincial dos carmelitanos, Fr. Feliciano de Mello, a requerimento do vice-rei André de Mello de Castro, Conde das Galveas, em atendimento à ordem régia que solicitava informações detalhadas acerca da população dos conventos existentes na Bahia³²⁰. Não foi possível confirmar a informação cotejando outras fontes, mas pode-se suspeitar que a demissão do instituidor tinha como pressuposto a necessidade de desvincular, formalmente, o Recolhimento dos Perdões de qualquer ordem religiosa, mantendo-o sob a direta jurisdição do ordinário.

Neste ponto, não se pode deixar de mencionar alguns dados a respeito de Domingos do Rosário Lopes que circunscrevem sua biografia, assim como a de sua esposa, Sebastiana Pereira da Conceição, na dinâmica caritativa e devocional da Salvador Setecentista. O casal residia na freguesia do Santo Antônio Além do Carmo e foi responsável por instituir, ainda, a Igreja de São José, alguns anos depois de Domingos do Rosário deixar a administração do Recolhimento dos Perdões. A escritura, datada de setembro de 1740, informa que ambos conseguiram licença

³¹⁸ Cf. CALDAS, Jozé Antonio. *Notícia Geral de Toda Esta Capitania da Bahia Desde o Seu Descobrimento Até o Presente Ano de 1759*. Bahia: Tipografia Beneditina, Edição *Fac-similar*, 1951, p. 22. Para uma edição semidiplomática, disponível em meio virtual, ver CALDAS, J. A. *Noticia geral de toda esta capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente anno de 1759* / editado por Alicia Duhá Lose, Vanilda Salignac de S. Mazzoni, Perla Peñailillo. – Salvador: Memória e Arte, 2015.

³¹⁹ Cf. VILHENA, Luis dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*. Vol. I. Salvador: Itapoã, 1969, p. 451.

³²⁰ Biblioteca Nacional Digital – Ordem Régia ao Conde das Galvês, vice-rei e capitão general, para enviar a relação dos religiosos das diversas ordens existentes neste estado, com as necessidades de cada casa, e a resposta, com as relações pedidas. Lisboa, Bahia, 1743. II – 33, 23, 5.

do administrador das terras para erigir a capela “no citio asima de agoa branca no caminho que vai para a capela de Nossa Senhora da Soledade”. Seguindo à risca as determinações do arcebispado quanto ao patrimônio inicial, doaram para a fundação da capela a quantia de cem mil réis, para renderem seis mil, duzentos e cinquenta réis anuais, e duas casas situadas em frente ao Recolhimento dos Perdões, “de muito maior valor que eles doadores tem e possuem, terreas e de pedra e cal”. Ficou também acordado que caberia ao ordinário administrar o “rendimento deste patrimônio sem que nelle se intrometa outra algua jurisdição secular na forma das Constituiçōes deste Arcebispado a que se somente sojeitão”³²¹.

Segundo Francisco Vicente Vianna, falecendo Domingos do Rosário, sua esposa pretendeu fundar, junto àquela igreja, um recolhimento para quinze mulheres, o que foi denegado pela coroa em parecer do Conselho Ultramarino de janeiro de 1757, quando se considerou insuficiente o somatório das quantias obtidas em doação para o sustento das recolhidas. Os filhos do casal, Valentim Lopes Pereira e Joanna do Sacramento, seguiram na administração da capela, porém com a entrada de Joanna do Sacramento para o Recolhimento dos Perdões e a transferência de Valentim Lopes para Lisboa, nomeou-se um novo administrador, Domingos de Oliveira Bastos, designado em testamento³²².

Com a saída de Domingos do Rosário da administração do Recolhimento dos Perdões, acaso não tenham sido eventualmente seguidas à risca as designações presentes no Estatuto, a partir de então o Procurador Geral dos Perdões deveria, via de regra, ser nomeado trienalmente por votação do Conselho das recolhidas, ter o nome enviado ao prelado diocesano pela regente, solicitando aprovação e, não havendo objeção, novamente o Conselho enviaria um ofício assinado pela Regente ao novo procurador, ratificando a escolha e a assunção dele naquele cargo. Subordinado à regente, ele lhe prestaria contas anualmente – ou a qualquer momento, caso fosse instado a fazê-lo – das despesas e receitas gerais do Recolhimento, detalhando o

³²¹ APEB – Seção Judiciária – Escrituras, Livro 70, p. 272.

³²² Responsável por aumentar consideravelmente o patrimônio da capela por meio de esmolas e doações, esse administrador construiu seis casas cujos rendimentos se aplicaram no provimento e conservação da capela de São José. Com o seu falecimento e na ausência de outras indicações pelos instituidores, o juiz de capelas nomeou Manuel Joaquim dos Santos Ribeiro, em 1796. Contudo, devido a sua má gestão, o governador, Francisco da Cunha Meneses, nomeou, em 1804, Joaquim Francisco do Livramento, que ali deu início à fundação de um colégio de órfãos. Cf. VIANNA, Francisco Vicente. *Memória sobre o Estado da Bahia. Bahia: Typographia do Diario da Bahia*, 1893, p. 329-330. Ver também o verbete biográfico: Domingos do Rozario Lopes. Disponível em: <http://old.geneall.net/B/per_page.php?id=2243864>. Acesso em: 22 set. 2014. A extinção do vínculo em capela por vacatura foi declarada em alvará régio de 14 de fevereiro de 1807 e o colégio de órfãos que se iniciou foi colocado sob a jurisdição do prelado diocesano, tendo funcionado na Igreja de São José até 1852, quando foi transferido, dando origem ao que veio a ser o Colégio dos Órfãos de São Joaquim. Cf. SILVA, Inácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia*. Vol II. Salvador: EGBA, 1836, p. 6. José Teixeira Barros, escrevendo no ano de 1930, informa que a capela de São José, estava, àquela época, considerada extinta, visto que não se registravam mais as cerimônias de culto. BARROS, José Teixeira. *Extinctas Capellas da Cidade do Salvador. Revista do IGHBa*, nº56, 1930, p. 342-343.

quadro financeiro da instituição, as quantias despendidas com paramentos de festas, aquisição de insumos para a sacristia e demais suprimentos da comunidade, tais como alimentação e vestuário³²³. Tratava-se de membros do clero secular que, uma vez eleitos para procurador, responderiam, no foro cível, pelo Recolhimento dos Perdões.

Muito embora não tenhamos informação a respeito da identidade do sucessor imediato de Domingos do Rosário Lopes à frente da administração, sabemos que a função se encontrava vacante em 1748, depois da saída de um procurador de nome João Rodrigues da Cruz, ocasião em que uma escritura de doação foi assinada pelo Conselho das Recolhidas³²⁴.

Esta narrativa da fundação do Recolhimento do Bom Jesus dos Perdões em muito se assemelha aos processos que culminaram no surgimento de outras casas de reclusão para mulheres sem votos e, até mesmo, àquelas negociações que se revelaram infrutíferas, frustrando o desejo de moças que procuravam ver reconhecida perante o Estado e a Igreja uma vida que já levavam em comunidade, em geral, de profunda devoção e de apartamento dos perigos do mundo. As primeiras linhas do Estatuto dos Perdões sugerem a preexistência de uma comunidade, tendo sido esse documento conferido a Antônia de Jesus, Francisca das Chagas e a algumas outras mulheres devotas reunidas

a fim de viverem uma vida recolhida, e penitente, vestidas de hábito de burel, cuidando na própria salvação pelo exercício das virtudes, nas quais fizeram tal progresso nos poucos anos em que já vivião recolhidas que merecerão a atenção do Excel. e R.^{mo} Prelado então existente, o Sr. D. Luiz Alves que lhes deo os primeiros estatutos [...]³²⁵.

Esta foi uma prática que pareceu bastante comum ao cronista beneditino D. Domingos do Loreto Couto que, em *Desaggravos do Brazil, Glórias de Pernambuco*, obra concluída em 1757, construiu um importante relato no qual é possível verificar iniciativas de mulheres em espaço outro que não a Salvador colonial³²⁶. No texto, pode-se conhecer a origem da primeira casa de reclusão de mulheres em Pernambuco, o Convento de Nossa Senhora da Conceição de Olinda, fundado por volta de 1585, fruto da tenacidade de três moças que desejavam escapar de casamentos arranjados pelos seus tutores após a morte de seus pais. D. Isabel, D. Cosma e

³²³ *Estatutos do Recolhimento dos Perdões...* Cap 5º, § 3º, Art. 117, *Do Procurador Geral*. (p. 32).

³²⁴ APEB – Livro de Notas, nº85, pág. 135v -136v.

³²⁵ *Estatuto...* p. 5.

³²⁶ Um perfil biográfico de D. Domingos, enfocando as questões que o levaram a deixar a Ordem Seráfica e ingressar na Ordem Beneditina, além do modo como sua escrita direcionava-se à construção de uma identidade única para o Pernambuco Colonial, podem ser vistos no artigo: SILVA, Bruno. “Fabricando identidades: Domingos do Loreto Couto, vida e obra de um cronista luso-brasileiro na Pernambuco de meados do século XVIII”. *Revista Cantareira*, UFFjul-dez, 2011.

D. Luiza de Albuquerque pertenciam a uma família da nobreza da terra: o pai delas, Jerônimo de Albuquerque, era cunhado do primeiro donatário, Duarte Coelho Pereira, e a mãe, D. Felippa de Mello, era filha de D. Christovão de Mello, Governador Geral do Estado do Brasil. Viveram afastadas da vida secular até seus últimos dias, apesar de terem sido infrutíferos todos os esforços que empreenderam para a regulamentação da casa no sentido de tornarem-se religiosas professas.³²⁷

Outro relato sobre a origem desse recolhimento é feito por Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão, que narra o surgimento da casa a partir da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição e da viúva de Pedro Leitão, D. Maria da Rosa. Segundo Frei Jaboatão, o Recolhimento ocupou casas e a igreja construídos pelos irmãos e doados às recolhidas, que se sustentavam do patrimônio herdado pela fundadora. As filhas de Jerônimo de Albuquerque teriam se juntado a D. Maria da Rosa, sendo todas terceiras franciscanas. A construção inicial teria sido destruída durante a invasão holandesa, sendo reerguida em 1654, quando voltou a admitir novas ingressas. Permaneceu sob jurisdição diocesana e a transferência do patrimônio da irmandade para o Recolhimento se deu com a anuência do Juiz de Capelas e Resíduos Martim Leitão e do Bispo D. Antônio Barreiros³²⁸.

Na seção intitulada *De vinte e duas donzelas, que por falta de conventos, onde vivessem em perpetua clausura, fizeram das suas casas recolhimento e clausura*, Domingos do Loreto Couto descreve, ainda, o modo de vida assumido por mulheres em suas casas, em virtude da ausência de conventos na Pernambuco Colonial, prática que identificou ser recorrente em outras localidades, como Villa das Alagoas, Recife e Ipojuca. Mencionou, também, um recolhimento situado na Moribeca, termo do Recife, onde as mulheres conduziam seus destinos numa chácara

³²⁷ COUTTO, D. Domingos do Loreto. *Desaggravos do Brazil e Glórias de Pernambuco: discursos brasílicos, dogmáticos, bélicos, apologéticos, moraes e historicos*. Tomo I. (1757). Rio de Janeiro: Officina Typographica da Biblioteca Nacional, 1904. Ver: Livro Sétimo - Capítulo 9º: *De cinco illustres donzelas, e hua insigne matrona que no recolhimento de nossa senhora da conceição de Olinda, florecerão em virtudes*, p. 495-497

³²⁸ Cf. JABOATÃO, Fr. Antônio de Santa Maria. *O Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil*. Vol. I, Livro II, Cap. XXX. Rio de Janeiro: Typographia Brasiliense de Maximiniano Gomes Ribeiro, 1858, p. 379-386. Essa versão torna-se questionável a partir da leitura de William de Souza Martins, que afirma a inexistência de associação de terceiros franciscanos seculares naquele período. Cf. MARTINS, William de Souza. *Membros do Corpo Místico: Ordens Terceiras no Rio de Janeiro (C. 1700 – 1822)*. São Paulo: EdUSP, 2009, p. 87. Uma tentativa de conciliação das duas narrativas é feita por Suely Cordeiro no artigo intitulado *A clausura feminina no mundo ibero-atlântico: Pernambuco e Portugal nos séculos XVI ao XVIII*. Revista Tempo, Vol 18, n. 32, 2012. Padre Manuel da Nóbrega reporta às origens do que parece ser esse mesmo Recolhimento à ação dos Jesuítas em conter as uniões de colonos com mulheres indígenas, recolhendo-as. *Cartas do Brasil e Mais escritos do Padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite S.J. Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra, 1955, p. 92-94.

em rigoroso isolamento, situada no interior de uma mata chamada Macuge, sobre a qual o autor discorre com maior riqueza de detalhes³²⁹.

A política restritiva da Coroa quanto à fundação de conventos contribuiu sobremaneira para a proliferação de arranjos deste tipo na América Portuguesa³³⁰. Um dos argumentos em que se fundamentava a proibição era a promoção do povoamento das conquistas, tendo sido esta uma justificativa aplicada como razão para as constantes negativas conferidas aos pedidos dos colonos de fundar casas de religiosas profissas, pelo menos, até meados do século XVIII.

Ainda nesse mesmo período, sobressaem da documentação observações que carregam em si certo ressentimento, tais como esta em que se denega o pedido de conversão do Recolhimento de N. Senhora da Glória, em Pernambuco, em convento: diz o parecer que “desde o descobrimento da América até hoje que Portugal com irreparável perda se está despovoando a si próprio, para povoar os domínios do Brasil, e até agora não tem conseguido mais que o ter-se habitado uma pequena e insignificante parte do mesmo Brasil”³³¹, sintoma da ideia corrente em Portugal na qual se via creditada às conquistas no ultramar o impacto no decréscimo da população do reino³³².

A historiografia que se dedica ao estudo de Conventos no Brasil Colonial concorda em associar a proibição do estabelecimento de Ordens Femininas no território, especialmente na faixa litorânea, a fatores de ordem econômica e demográfica³³³. Susan Soeiro, numa leitura de substrato marxista a respeito do estabelecimento de casas conventuais na Bahia dos tempos coloniais, atribui a demora por parte do poder régio em conceder permissão à fundação de

³²⁹ Idem. Capítulo 11: *De vinte e duas donzelas, que por falta de conventos, onde vivessem em perpetua clausura, fizeram das suas casas recolhimento e clausura*, p. 500-506.

³³⁰ O surgimento do Recolhimento de Santa Teresa, em São Paulo, e a formação inicial do Recolhimento das Macaúbas, em Minas Gerais, analisados por Leila Algranti, demonstram essa condição. Cf. ALGRANTI, Leila. *Op. Cit.* p. 69-70.

³³¹ O excerto pertence a um documento encontrado por Leila Algranti na Secção de Manuscritos da Biblioteca Nacional, cuja datação a autora deduz estar entre 1750 e 1798. Cf. ALGRANTI, Leila Mezan. “Casar ou meter-se freira”: opções para a mulher colonial?. *Cadernos Pagu*, 1994.

³³² Cf. AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da Cidade do Salvador*. Bahia: Editora Itapuã, 1969, p. 51-56. Aqui, o autor apresenta uma discussão a respeito do tema a partir da análise de escritos de autores setecentistas.

³³³ Cf. ALGRANTI, Leila M. *Honradas Honradas e Devotas*: mulheres da Colônia – Condição Feminina nos Conventos e Recolhimentos do Sudeste do Brasil (1750-1822). 2. Ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1999; ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *O sexo devoto*: normalização e resistência feminina no Império Português - XVI-XVIII. Tese de Doutorado. Recife: UFPE, 2003. DEL PRIORE, Mary. *Ao Sul do Corpo*: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. 2. Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009; GANDELMAN, Luciana Mendes. *Mulheres para um império*: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa da Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII). Tese de Doutorado. São Paulo, UNICAMP, 2005 e SOEIRO, Susan A. Las órdenes femeninas en Bahía, Brasil, durante la colonia: implicaciones económicas, sociales y demográficas (1677-1800). In: LAVRIN, Assuncion (Org). *Las Mujeres Latino Americanas*: Perspectivas Históricas. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1978. Cf. NASCIMENTO, Ana Amélia V. Patriarcado e Religião: as enclausuradas clarissas do Convento do Desterro da Bahia (1677-1890). Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1984, p. 51-53.

conventos às oscilações da economia colonial, porém, estabelece uma conexão entre esses aspectos apenas quando analisa a questão dos dotes. Nota a autora, que até mesmo a permissão para a construção do Convento do Desterro na Bahia, em 1677, fora concedida tendo em vista a contenção da emigração de moças para os conventos das Ilhas do Atlântico ou do Reino e, também, das quantias em dinheiro que compunham as dotações.

Este seria o motivo pelo qual a Coroa cuidou para que vinte e cinco lugares fossem destinados a religiosas de véu branco, isto é, sem votos, as quais seria permitido sair da clausura para tomarem o *estado* de casada. A autora informa, ainda, que o número composto por cinquenta religiosas profissas se revelou insuficiente e não teve impacto na diminuição das viagens transatlânticas de mulheres³³⁴.

Soma-se a isto, o próprio desinteresse das mulheres em usar o véu branco, assim como de suas famílias, tal como indica a Carta Régia de 26 de novembro de 1689. Naquele ano, os lugares ainda se encontravam desocupados, razão pela qual os oficiais da Câmara da Bahia solicitaram que neles se pudessem admitir religiosas de véu preto, o que foi rechaçado pela Coroa³³⁵. Pode ser apontada como uma das prováveis razões para que as famílias, por sua vez, não estimulassem suas filhas a ocupar tais lugares o temor de que, posteriormente, no caso de não galgarem o *estado* de profissas, viessem a se unir em casamentos socialmente desfavoráveis.

A questão demográfica foi objeto de uma política direcionada pela Coroa voltada para o estabelecimento de núcleos familiares a partir do incentivo ao matrimônio com mulheres brancas nas terras de conquista, estratégia de ocupação do território verificada desde primórdios da colonização³³⁶. Segundo o Pe. Ayres de Cazal, as primeiras órfãs brancas enviadas para o Brasil chegaram em 1551 numa esquadra que trazia víveres para aqueles que aportaram na Bahia com Thomé de Souza dois anos antes. Capitaneado por Simão da Gama, o conjunto de embarcações trazia “algumas moças do Recolhimento das Orfãs, mui recomendadas pela Rainha a Senhora D. Catharina ao Governador para que as fizesse cazar com as principaes

³³⁴ SOEIRO, Susan. *Las SOEIRO, Susan A.* “Las órdenes femeninas en Bahía, Brasil, durante la colonia: implicaciones económicas, sociales y demográficas (1677-1800)”. In: LAVRIN, Assuncion (Compiladora). *Las Mujeres Latino Americanas: Perspectivas Históricas*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1978. (p. 206; 209-210). A autora contabiliza mais de trinta mulheres emigrando nos vinte anos posteriores à fundação do Convento do Desterro, sendo oito em cada dez mulheres em 1717 e 27 mulheres que teriam aportado em conventos das Ilhas Atlânticas e no Reino em 1718.

³³⁵ Cf. SILVA, Inácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*. Vol V. Salvador: EGBA, 1937, p. 223.

³³⁶ Cf. Uma análise esclarecedora a respeito da função social das mulheres na formação das famílias dentro do quadro geral da Colonização pode ser visto em: RUSSELL-WOOD, A. J. R. *La mujer y la familia en la economía y en la sociedad del Brasil durante la Época Colonial*. In. LAVRIN, Assuncion (Compiladora)”. *Las Mujeres Latino Americanas: Perspectivas Históricas*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1985.

pessoas do Estado; conferindo-lhes em dote Ofícios da Justiça, e Real Fazenda, para nobreza, e aumento do mesmo Estado”. Em virtude da ausência de mercadores que o fizessem, a ação foi repetida anualmente pela Coroa até findar o governo seguinte, de Duarte da Costa, juntamente com gente voluntária de origem diversa³³⁷. Constam, com efeito, que os primeiros núcleos familiares foram formados conforme a lógica da colonização: das três primeiras órfãs vindas do reino, ainda no tempo de Tomé de Souza, filhas de Baltazar Lobo, uma delas, Joanna Barbosa, casou-se com o Provedor da Fazenda na Bahia, Rodrigo de Argolo; Das nove mulheres vindas com Duarte da Costa, Clemência Dórea, de origem genovesa, casou-se com o capitão do bergantim São Roque e Violante D'Eça uniu-se em matrimônio com o Escrivão do Tesouro e Provedor da Fazenda João de Araújo.

Timothy Coates constrói um panorama da presença de órfãs e prostitutas como colonizadoras efetivas de territórios portugueses na Ásia desde os primórdios da expansão portuguesa, demonstrando que a presença de mulheres em tais territórios era patrocinada pela Coroa, em geral, associadas a instituições assistenciais³³⁸. Isso aconteceu no Brasil, em Pernambuco e em Salvador, na Índia, em Goa, para onde anualmente se enviavam órfãs, num esforço de estímulo ao povoamento, impedindo, paralelamente, a fundação de conventos. No Rio de Janeiro, em Macau e em Damão, foi permitida a fundação de recolhimentos para órfãs e viúvas, mas com estadia temporária e sob a condição de não se tornarem casas profissas³³⁹. No reino, recolhimentos fundados para abrigar prostitutas, funcionando como uma combinação de prisão e reformatório para mulheres denunciadas ou notoriamente reconhecidas pela prática da prostituição, também forneceram moças para territórios no além-mar. Há notícia da transferência de mulheres da já mencionada Casa Pia das Convertidas de Lisboa para Angola, no princípio da fixação portuguesa, a fim de recomeçar a vida a partir do casamento. Por iniciativa do provedor desse recolhimento, uma nova remessa de mulheres recolhidas foi enviada, com um pequeno dote, para o Maranhão no ano de 1620³⁴⁰.

As frentes de abordagem da questão demográfica estiveram associadas, ainda em finais do século XVII, à concessão de mercês de terras e cargos para oficiais do tesouro e da estrutura judiciária que desejasse migrar para o Brasil com esposas e filhos, sendo para eles viabilizadas, inclusive, pensões destinadas a cobrir gastos com a família. Já em começos do

³³⁷ DE CAZAL, Pe. Manoel Ayres. *Corografia Brazílica*, 1817. Tomo II. Edição Fac-similar de 1947. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, p. 94-95.

³³⁸ COATES, Timothy J. *Degredados e Órfãs: colonização dirigida pela Coroa no Império Português, 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, p. 194.

³³⁹ *Ibidem*, p. 209-210.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 218-220.

século XVIII, o enfrentamento da escassez demográfica se daria, ainda, por meio do patrocínio da Coroa à migração de famílias das Ilhas do Atlântico, cuja resposta, apesar de pouco favorável, resultou na ocupação de regiões do Rio Grande do Sul, Ilha de Santa Catarina, Rio de Janeiro e Minas³⁴¹.

Porém, é preciso notar que a legislação que restringia a fundação de conventos para mulheres nas conquistas e, por conseguinte, no Brasil, é anterior e data de começos do século XVII, a partir de quando se convencionou permitir, contudo, a abertura de casas não professas.

A carta régia de 2 de setembro de 1603, ordenada em resposta à solicitação da Câmara da Bahia e de colonos de Pernambuco, replica o parecer régio conferido anteriormente a um pedido da mesma natureza proveniente de Goa, ocasião em que lhe pareceu mais apropriado permitir “uma casa de recolhimento para donzelas órfãs, ou que, por ausência de seus paes, fosse necessário recolher-se nella, e d’alli poderem casar com mais comodidade”:

[...] tendo Sua Magestade consideração ao muito que importa a seu serviço, e acrescentamento d’aquele Estado, povoar-se de gente principal e honrada, que é o intento, com que, do princípio do seu descobrimento, se enviam a ele cada anno donzelas órfãs de bons paes, para ali se casarem – não ha por conveniente fazerem-se n’aqueelas partes mosteiros de Freiras – sendo tão estendidas, que para se povoarem é necessária muita mais gente, do que nelas ha [...]³⁴²

Por carta régia datada de 11 de março de 1620, frustraram-se os anseios dos oficiais da Câmara da Villa de Olinda de fundar um mosteiro de freiras “por aquella Villa ser perto de mar, e Conquista nova, que tem necessidade de se povoar”. Mas lhes foi permitido fundar um “Recolhimento de donzelas, para comodidade das filhas dos moradores d’aquele Estado, que não poderem estar em casa de seus paes”³⁴³.

Por vezes, os pareceres da Coroa em atenção aos pedidos oriundos de outras localidades de Portugal para a fundação de conventos, quer fossem para abrigar religiosos ou religiosas, estendiam-se também para os territórios no ultramar. Isto pode ser observado na carta régia de 2 de junho de 1632, em resposta aos moradores da Villa de Mezão Frio, por meio da qual se ordenou que não se deveria aumentar o número de Conventos no Reino,³⁴⁴ e na resolução de 2 de novembro de 1633, em resposta à Vila de Viseu. Muito embora esta última refira-se a uma

³⁴¹ RUSSELL-WOOD, 1985, p. 80-81.

³⁴² Cf. SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza Compilada e Annotada 1603-1612*. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, 1854, p. 22. Meses antes, a Carta Régia de 23 de Março ordenava que somente três donzelas órfãs fossem enviadas ao Brasil. (p. 09).

³⁴³ Carta Régia de 11 de Março de 1620. SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção...(1620-1627)*. (p. 06)

³⁴⁴ Carta Régia de 2 de junho de 1632. Cf SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza Compilada e Annotada 1627-1633*. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza (p. 246; 369).

situação bastante específica, na qual um Provincial franciscano procurava evitar a fundação de outro convento por parte de religiosos recém-instalados naquela vila, lançando mão do argumento de “ser a terra muito pobre, e se sustentarem com muito trabalho” na comunidade religiosa em que já vivia, a ordenação proibiu a abertura de novos conventos tanto naquela Vila, quanto noutros lugares do Reino³⁴⁵. Em 3 de fevereiro de 1654, proibiu-se, enfim, que se fizessem consultas para novas fundações de casas conventuais³⁴⁶.

A partir de então, é interessante notar que as chancelas régias quanto à condição estatutária das casas de reclusão para mulheres se dariam de forma a equacionar o desenvolvimento das colônias no ultramar, os anseios dos colonos, o impedimento ao acúmulo de bens móveis e de raiz por parte das ordens religiosas sem, no entanto, criar obstáculos à expansão da Igreja. Disto decorreu a criação de conventos e recolhimentos com características bastante específicas, aclimatadas aos tempos e espaços coloniais, e, principalmente, não muito distintas entre si.

O exemplo do Convento de Santa Clara do Desterro

A historiadora Anna Amélia Vieira Nascimento, ao analisar as justificativas do Conselho Ultramarino quanto à demora em se conceder permissão para a fundação do Convento de Nossa Senhora do Desterro, finalmente obtida em 1664, acrescenta que, além do povoamento, havia a preocupação da Coroa de impedir que futuramente a instituição concentrasse propriedades em seu poder “em detrimento dos demais vassalos”, tal como ocorria em Portugal.

A prática era amplamente notada no reino, apesar da existência de legislação impedindo ou restringindo as ordens religiosas de possuírem bens de raiz. Essa teria sido a razão pela qual pareceu ao Conselho Ultramarino mais adequado conceder autorização mediante a condição de que as religiosas se tornassem franciscanas, mendicantes, seguindo a Primeira Regra de São Francisco, à qual era intrínseca a renúncia aos bens materiais. Além disso, deveriam estar imediatamente sujeitas ao prelado diocesano, afastadas da influência dos frades ou de qualquer ordem religiosa. O parecer foi confirmado pelo rei, que acrescentou não ser imprescindível que as religiosas seguissem a primeira regra. Além disso, recomendou o aumento do número de religiosas de véu preto para 70 e estabeleceu que o convento teria jurisdição diocesana³⁴⁷.

³⁴⁵ SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica ... (1627-1633)*. (p. 369).

³⁴⁶ SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica ... (1648-1656)*.

³⁴⁷ NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Patriarcado e Religião: as enclausuradas clarissas do Convento do Desterro da Bahia (1677-1890)*. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1984. p. 54.

Segundo a autora, as negociações para a fundação do Convento do Desterro tiveram início em 1646, com a primeira consulta dos oficiais da Câmara de Salvador à Coroa, tendo sido feita nova solicitação em 1662, enviada pelo Governador Geral Francisco Barreto de Menezes. Os colonos ressaltavam a inexistência de mosteiro de freiras nas colônias ultramarinas e o impedimento às donzelas de seguirem vocação religiosa sem precisar enfrentar os perigos, assim como as despesas, de uma longa viagem para ingressar em algum mosteiro do reino. Alegavam, ainda, que os camarários arcariam com os custos da edificação e que não haveria prejuízo sobre a renda do dízimo, uma vez que se poderia convencionar que os dotes das freiras fossem em casas, terras ou quaisquer outros bens de raiz. Caso estes constituíssem objeto de herança, a sugestão era a de que se convertessem em bens móveis ou, em última instância, caberiam todas ao mosteiro. As religiosas se sustentariam, portanto, dos legados e das dotações, cujos rendimentos se poderia auferir a partir do empréstimo a juros na praça da Bahia³⁴⁸.

Sem divergir fundamentalmente do parecer dado pelo Conselho Ultramarino, a Provisão régia, datada de 6 de julho de 1665, afirmava que as religiosas deveriam estar sob a jurisdição do arcebispo, porém, não deveriam seguir a Primeira Regra Franciscana:

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 possaõ fundar á sua custa hum Mosteiro de Religiozas, cujo numero de véo preto naõ passará de sincoenta, que sejaõ da observancia de S. Francisco, sem serem da primeira Regra, as quaes seraõ sujeitas, e governadas pelo ordinario da Bahya, em razaõ do prejuizo, que se segue de o serem por Religiozos; o qual Mosteiro poderá ter de dote oito mil cruzados de renda em fóros de cazas, fazendas, e curraes de gado, que tiverem Sitio, e terra propria, e naõ passará nunca desta quantia, nem se admitirá sobre isto requerimento algum; e esta mercê lhes faço com declaraçaõ, que dos bens que tiver, e possuir o ditto Mosteiro, pagará sempre os dizimas devidos, sem para isso se valer de privilegio algum, e que esta commissaõ naõ servirá de exemplo para as mais Capitanias daquelle Estado poderem pedir outra semelhante; porque no ditto Mosteiro se poderaõ accommodar as pretenções de todos³⁴⁹.

O Breve do Papa Clemente IX, acompanhou o parecer dado pelo rei Pedro II e detalhou algumas especificidades das práticas litúrgicas. Datado de 13 de maio de 1669, o documento definiu o número de 50 religiosas de véu preto, governadas pelo prelado diocesano, com mesa

³⁴⁸ *Ibidem*, 1984. p. 51-52.

³⁴⁹ JABOATÃO, Fr. Antônio de Santa Maria. *O Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil*. Vol. III, Parte Segunda, Livro VI, Cap. I. Rio de Janeiro: Typographia Brasiliense de Maximiniano Gomes Ribeiro, 1862, p. 628.

administrativa eleita trienalmente e composta por três membros seculares e um eclesiástico. A regra a ser seguida deveria ser a Segunda Regra de São Francisco³⁵⁰:

cincoenta Freyras com Abbadeça, ou Prioreça trienal, as quaes guardem a segunda Regra de São Francisco, chamadas Urbanas, e tragaõ véo negro, e estejaõ sujeitas á jurisdição do ordinario do Brazil com a assignaçao de oito mil cruzados de renda annuaes. E para assignarem a Regra no novo Mosteiro sobredito, e para instruirem as Religiozas delle na vida, disciplina e costumes regulares vaõ para elle quatro Freyras de algum Mosteiro existente no Reyno de Portugal, ou dos Algarves, e sujeitas á jurisdiçao do ordinario³⁵¹.

O que foi confirmado pelo seu sucessor, Clemente X, em documento datado de 20 de outubro de 1672.

Ana Amélia Vieira Nascimento cita algumas especificidades da Segunda Regra Franciscana, apontando, ainda, o que seria uma aparente contradição no documento papal. Deixa implícito, então, que a escolha feita pelo pontífice denotava interesse do ilustre prelado nos dotes e rendas que o Convento viesse a adquirir, ao invés de considerar as implicações financeiras que uma fundação dessa natureza teriam no contexto do padroado régio ou, até mesmo, de vislumbrar, em ambas as autorizações, a consonância entre os pareceres régio e pontifício. Conclui a autora:

D. Clemente IX, embora declarasse que as freiras pertenceriam à 2^a regra de São Francisco de Assis, mostrava-se nessa bula em extremo interessado nos dotes, rendas, emolumentos, avanços, esmolas. Também demonstrava empenho de que o novo mosteiro gozasse das prerrogativas e concessões de indulgências e outras graças universais e espirituais, geralmente concedidas aos mosteiros de freiras da ordem de São Francisco, chamadas urbanas. [...] Estava, pois, configurada, na bula do papa Clemente IX, a coexistência do materialismo e do espiritualismo, dois conceitos antagônicos, instalados na casa monástica³⁵².

A Segunda Regra Franciscana, promulgada em 1263, pelo Papa Urbano IV, ficou assim conhecida como Urbanista ou Urbaniana, sendo as freiras chamadas urbanas de véu preto. Elaborada anos depois da morte e canonização de Santa Clara, serviu para uniformizar as práticas religiosas, as formas de vida, assim como fornecer as linhas jurídicas às diversas comunidades femininas que ainda se reuniam sob a inspiração de São Damião³⁵³. A partir de

³⁵⁰ NASCIMENTO, *Op. Cit.* 1984, p. 57.

³⁵¹ JABOATÃO, *Op. Cit.* 1862, p. 634-635.

³⁵² *Ibidem*, p. 58

³⁵³ ANDRADE, Maria Filomena Pimentel de Carvalho. *In oboedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura: A Ordem de Santa Clara em Portugal (sécs XIII – XIV)*. Tese de Doutoramento. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2011, p. 69-70.

então, as religiosas passariam a ter a designação de Ordem de Santa Clara. Entre outras importantes regulamentações, como fortalecimento da clausura, essa regra permitia a posse de bens pelo convento com a finalidade de sustentação da comunidade.

A regra do Papa Urbano IV mencionada, traz no Capítulo XXI:

As Irmãs podem receber, possuir e reter em comum rendas e possessões. Para que tudo seja devidamente administrado, cada mosteiro da vossa Ordem terá um Procurador prudente e fiel, que deve ser nomeado e removido pela abadessa e comunidade, como lhes parecer oportuno.

O Procurador nomeado deve prestar contas de todas as receitas e despesas à abadessa e a mais três Irmãs nomeadas para o efeito pela comunidade e ao Visitador sempre que este o requerer. E não pode vender, trocar, hipotecar ou alienar qualquer bem do mosteiro sem prévio consentimento da abadessa e da comunidade. Declaramos nulo e sem valor qual quer procedimento contrário. No entanto, com licença da abadessa e por um motivo razoável, pode dispor e oferecer bens de pouco valor. Se o Visitador achar conveniente, pode remover o Procurador³⁵⁴.

Na Bahia, a segunda regra de Santa Clara foi instituída no Convento do Desterro pelo arcebispo D. Luiz Álvares de Figueiredo, em 1726. Até então, as religiosas clarissas seguiam a regra de São Bento, transferida para a Bahia pelas religiosas vindas de Évora nos primórdios da fundação do convento, em conformidade com o Breve papal³⁵⁵. No que dizia respeito à jurisdição diocesana, eram regulamentadas, desde 1707, pelas disposições contidas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.

A secção “*Do Mosteyro das freiras desta cidade, e como nelle temos toda a jurisdição ordinaria*” alertava as religiosas para o fato de que a vida em comunidade e a perfeição de seu *estado* as sujeitava às penalidades e censuras estabelecidas, tanto nas disposições tridentinas quanto no texto da regra que seguiam, em relação à proibição de se tornarem individualmente proprietárias ou de dispor de bens depois da profissão solene em detrimento da vida em comum. Diz o texto:

³⁵⁴ “*Ad haec, liceat vobis in communi rcdditus et possessiones recipere et habere, ac ea libere retinere. Pro quibus possessionibus et redditibus monasterii modo debito pertractandis procurator unus prudens pariter et fidelis in singulis monasteriis vestri Ordinis habeatur, qui per abbatissam, et conventum constitui et amoveri debeat, sicut videbitur expedire.*

Hic vero taliter institutus de omnibus sibi commissis, receptis pariter, et expensis abbatissae et tribus sororibus ad hoc per conventum specialiter assignatis, et Visitatori, cum voluerit, rationem reddere teneatur; nihil ornnino de rebus monasterii vendere, commutare, obligare, vel alienare quoquo modo valeat, nisi de licentia abbatissae pariter et conventus. Et quicquid contra hoc attentatum fuerit, irritum decernimus et inane. Possit tamen de mobilibus parum valentibus aliqua parva ex causa licita de abbatissae licentia interdum aliis elargiri. Possit etiam per Visitatorem, cum expedite videbitur, amoveri”. Regra de Urbano IV. Cap. XXI – O Procurador. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes-leitura?id=1285&parent_id=1263>. Acesso em: jul.2015.

³⁵⁵ Cf. NASCIMENTO, *Op. Cit.*, 1984, p. 90.

como do bom instituto da vida religiosa e do caminho seguro pelo qual se chega ao grau de perfeição, seja a vida comum não tendo nada próprio nem possuindo dinheiro, declaramos que as freiras professas que escolherem viver vida regular e fizeram voto de pobreza, e depois de terem feito profissão, fazem testamento ou dispõem daquelas coisas que lhes são assinadas para seus usos, acabam e morrem proprietárias e ficam sujeitas às penas e censuras estabelecidas e promulgadas nos sagrados cânones e regra da sua ordem contra as proprietárias³⁵⁶.

Dessa maneira, entende-se que não havia restrições à comunidade para que adquirisse e negociasse bens e quantias, como é possível verificar no estudo da mesma autora: no ano de 1756 o Convento do Desterro era proprietário de 65 casas, 22 braças de terra, geria quantias oriundas da venda de um engenho e possuía cerca de 130:000\$000 (cento e trinta contos de réis) em empréstimo a juros circulando na “praça da Bahia”. Além disso, religiosas da comunidade haviam herdado imóveis e negociavam, individualmente, a venda e aquisição de casas, desde que obtidas as licenças da abadessa e, como sujeitavam-se à jurisdição diocesana, também a do arcebispo³⁵⁷.

De outro modo, a vigência do Alvará de 30 de julho de 1611, que concedia às igrejas e mosteiros o prazo de um ano para venderem bens de raiz adquiridos sem licença do monarca, sob pena de os terem sequestrados em favor dos cofres reais,³⁵⁸ poderia, de fato, não se aplicar a uma instituição, ainda que conventual, mas de jurisdição diocesana. Um indício de que o patrimônio amealhado estava regido pela legislação civil, porém, devidamente regulamentado com a anuência dos poderes episcopais, numa intersecção fundamentada no padroado régio, fazendo com que os bens de raiz adquiridos escapassem da sujeição à aplicação do Alvará³⁵⁹.

Um alvará régio de 9 de janeiro de 1695, em que é autorizada a fundação de um Recolhimento no Rio de Janeiro, deixa evidente um aspecto que em muito se aproximaria da condição do Convento do Desterro: embora os “prelados das religiões” tivessem acorrido com esmolas na intenção da obra, a licença foi concedida com a condição de que os frades não interviessem nas lides da casa, estabelecendo-se a proteção real, a sujeição imediata aos

³⁵⁶ *Constituiçoes Primeyras...1719*, p. 144 -147; *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em latim, e Portuguez*. 2 Tomos. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Ameno, 1781, Tomo II, Secção XXV, Cap. II – *Prohibe-se absolutamente aos Regulares a propriedade*, p. 359-361.

³⁵⁷ NASCIMENTO, *Op. Cit.*, 1984, p. 268-272, 289.

³⁵⁸ SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica...* 1603-1612, 1854, p. 307.

³⁵⁹ Conforme detalha Ana Amélia Nascimento, de acordo com o estatuto do Convento do Desterro, conferido pelo arcebispo D. Luiz Álvares de Figueiredo, em 1726, as religiosas do mosteiro poderiam possuir bens móveis e imóveis em comum, arrecadando rendas, juros, foros ou outros proveitos, mediante a escolha de um procurador aprovado pelo prelado diocesano. Não lhes era vedado terem bens comunitários, mas particulares, em virtude do voto de pobreza individualmente profissional. A frugalidade dos móveis das celas e dos objetos de uso cotidiano era descrita nos estatutos, que destacam a transitoriedade dos bens móveis de todo o mosteiro, dentro e fora das celas, considerados de uso comunitário. Cf. NASCIMENTO, *Op. Cit.*, 1984, p. 94.

Governadores da Capitania, “por cuja conta correrá a administração dele em todo o tempo”, e a jurisdição do prelado diocesano, apenas no espiritual. No que dizia respeito aos sacramentos, reportar-se-iam ao pároco, como freguesas da paróquia em que se instalaria o Recolhimento³⁶⁰. Deixou-se clara, neste caso, a extensão do âmbito secular até o domínio paroquial, ainda que presumível aos casos análogos mencionados neste capítulo.

Tal aspecto não significava, na prática, possível isenção episcopal, uma vez que os bispos estavam comprometidos com a fundação de paróquias em alinhamento com a coroa e, principalmente, porque o poder régio não estimulava a criação de paróquias coladas a fim de evitar o compromisso de provê-las com o fruto da arrecadação dos dízimos da Ordem de Cristo, o que majorava a figura do arcebispo junto a elas³⁶¹.

Note-se que esta era também a jurisdição do Convento do Desterro, condição que não se daria, eventualmente, sem algum conflito: D. Luiz Álvares de Figueiredo, por exemplo, notaria, algumas décadas depois, que injunções deste tipo não constituiam a solução mais adequada, tal como se poderia verificar na Igreja Matriz do Desterro, utilizada também para os exercícios espirituais das religiosas do Convento de Santa Clara, em função “dos grandes inconvenientes que há em servir juntamente de Matriz e Convento pela perturbação que as funções Parochiaes cauzão as da Religião, e as desta aquellas”³⁶².

Decisão semelhante fora direcionada ao pedido da Comarca da Villa de Chaves, em Cabo Verde, pelo alvará régio de 10 de junho de 1699, em que se permitiu a conversão do Recolhimento de Nossa Senhora dos Anjos em convento, porém, sem que este tivesse vinculação alguma com Ordens Religiosas, estando sujeito à jurisdição ordinária, tendo as obras de construção patrocinadas pelo próprio bispo. Além disso, não poderiam “receber dotes, nem possuir algumas fazendas, heranças, ou por alguma via terem rendas”. O pedido, que havia sido feito pelos oficiais da Câmara, comprovava, ainda a capacidade de sustento de cada recolhida mediante dote anual de 40\$000 réis, quantia que não seria legada ao convento em caso de morte, preservando-se o direito dos herdeiros. Tais condições a serem “guardadas inviolavelmente”, incluíam, ainda, a restrição de doações perpétuas apenas à realização de missas e fábrica da sacristia.³⁶³

³⁶⁰ *Idem*, (1683-1700),

³⁶¹ BOSCHI, 1986, *op. Cit*, p. 73-74.

³⁶² AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx 49, Doc. 4350. Ver também: JABOATÃO, Fr. Antônio de Santa Maria. Fundação do Mosteiro de S. Clara do Desterro na Cidade da Bahia. In: *Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil*. Parte Segunda, Vol. III, Livro VI. Rio de Janeiro: Typographia Brasiliense de Maximiniano Gomes Ribeiro, 1862, p. 681-684.

³⁶³ *Idem*, (1683 – 1700), p. 449.

Note-se, que neste segundo documento era preciso afirmar as peculiaridades sob cuja condição seria transmutado o estatuto da casa: a proibição de tornar-se testamenteira ou receber legado pio que excedesse às celebrações religiosas encomendadas. Tal medida tinha o objetivo de criar obstáculo ao enriquecimento da instituição, algo desnecessário de se afirmar no documento anterior, uma vez que este tipo de sanção parecia não se aplicar aos recolhimentos, especialmente aquele a ser fundado no Rio de Janeiro, colocado sob a proteção da Coroa. Dessa maneira, ainda que em ambos os casos se tratasse de instituições com jurisdições distintas, uma secular e outra episcopal, os dois territórios de possessões ultramarinas abrigariam recolhimentos e conventos com características muito próximas, e não muito diferentes do Convento de Santa Clara do Desterro.

O Recolhimento do Santo Nome de Jesus

Mesmo um recolhimento fundado como resultado de execução testamentária e a ser administrado por uma confraria secular, a Irmandade da Misericórdia da Bahia, não se diferenciava substancialmente dos exemplos anteriores, exceto pela isenção formal da jurisdição diocesana. A Provisão régia, datada de 21 de março de 1702, concedia à mesa da Irmandade da Misericórdia autorização da Coroa para a fundação do Recolhimento do Santo Nome de Jesus, com o legado de João Mattos Aguiar, sob a condição de que “não se possa prejudicar ao bem público, nem possa em nenhum tempo mudar da natureza de Recolhimento”. Outra exigência era a de que o número de recolhidas não exorbitasse o equivalente à quantia com a qual se lhes pudesse sustentar, o que significava uma precaução tanto contra a miséria quanto ao acúmulo de riquezas, ambas situações indesejáveis aos cofres da Coroa³⁶⁴.

A isenção da jurisdição episcopal não teria passado incólume aos cronistas da época. Sebastião da Rocha Pitta deu atenção a esse aspecto ao noticiar a inauguração formal do Recolhimento da Misericórdia, em 1716, junto aos feitos ocorridos no tempo do Marquês de Angeja, Vice-rei e Governador. Destacou, ainda, em seu relato, o fato de as recolhidas não vestirem hábito religioso, “nem traje certo”, andando “honestamente vestidas”, o que representava uma exteriorização dos objetivos seculares com os quais a casa se comprometeria.³⁶⁵

Apesar disso, a administração do Recolhimento da Misericórdia era feita pela mesa de uma irmandade, cujas práticas sociais derivavam de motivações religiosas. Russel-Wood dá

³⁶⁴ JUSTINO, (1701), p. 26-27.

³⁶⁵ PITTA, Sebastião da Rocha. História da América Portuguesa... p. 270.

conta de que, muito embora se considerassem as finalidades seculares do Recolhimento do Santo Nome de Jesus – de dotar moças órfãs, preparando-as para o casamento e, eventualmente, abrigar mulheres que de algum modo se encontrassem desprotegidas diante da falta de uma figura masculina, como viúvas ou esposas de maridos temporariamente ausentes³⁶⁶ – assim como a isenção de jurisdição episcopal até mesmo quanto às questões ligadas ao espiritual, há registros da admissão de mulheres por ordem do arcebispo motivadas por questões morais, assim como a requerimento do vice-rei. Ao que parece, o autor considerou a definição formal da jurisdição secular da instituição o bastante para inferir que esse teria sido “o único exemplo de intervenção bem sucedida das autoridades civis e eclesiásticas nos assuntos internos da irmandade na Bahia”³⁶⁷, o que, de outro modo, pode ser percebido como sendo um elemento intrínseco à forma como eram entendidas as instituições da época.

Um caso, ocorrido em outubro de 1723, serviu de exemplo ao autor: o de D. Helena de Lima, viúva, concubina de um frade e mãe de duas filhas que foram mandadas à clausura no Convento do Desterro por ordem do arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide. Depois de falecido o prelado, D. Helena pôs em prática o plano de retirar as filhas da reclusão e amasiá-las com dois homens, sendo um deles padre. Porém, o vice-rei interveio e as mandou para o Recolhimento da Misericórdia.³⁶⁸ É preciso ressaltar que esta era a única solução possível, visto que, àquela época, não havia nenhum outro Recolhimento em Salvador e, principalmente, há de se notar ainda que, somente décadas depois, em 1755, haveria de ser fundado o Recolhimento de São Raimundo & Santa Maria Magdalena, cuja função social primordial seria a de recuperar moralmente mulheres caídas na prostituição, adúlteras ou de maus costumes. Dessa maneira, é possível verificar a entrada de mulheres de condição diversa àquela para a qual estava destinada a intenção original da casa, podendo, inclusive, acontecer em decorrência de circunstâncias nas quais a Justiça Eclesiástica ou o próprio prelado tomariam parte.

Algumas situações corroboram esse entendimento. Uma delas, bastante ilustrativa, pode ser descrita a partir da carta de Francisco Barbosa Lima dirigida ao Conselho Ultramarino em abril de 1739, solicitando que sua esposa, Catarina Maria da Matta, fosse aceita no Recolhimento da Misericórdia. Uma discórdia entre o casal quanto à alforria de um escravo havia sido estimulada pelos cunhados, João Antunes Reis e Thereza de Jesus, que teriam persuadido D. Catarina a impetrar um “libelo de sevícias” contra o marido, visando à separação

³⁶⁶ RUSSEL-WOOD, 1981, p. 259.

³⁶⁷ *Ibidem*, 1981, p. 261.

³⁶⁸ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia (1550-1755)*. Brasília: EdUNB, 1981, p. 261-262.

definitiva. Decorreu deste litígio a mudança da esposa para a casa dos cunhados, a partir de onde, vivendo há quatro anos, era incitada a “novos pleitos, e inquietações, para gastos de fazenda, e grave prejuízo da consciencia” de Francisco Barbosa, que recorreu, por sua vez, ao rei D. João V, para que fosse a esposa aceita no Recolhimento do Santo Nome de Jesus, instituição que gozava de proteção régia. Intentava ele que de lá sua esposa pudesse então partir para voltar a viver a vida matrimonial, depois de afastada do assédio dos maus conselheiros³⁶⁹.

Tal ação, seguramente, transcorreu na Justiça Eclesiástica, cujos trâmites constituíam matéria do *Regimento do Auditório Eclesiástico*, que no título II, parágrafo 78, atribuía ao vigário-geral a função de analisar e dar provimento aos requerimentos de mulheres que buscassem se separar de seus maridos sob a alegação de maus tratos, conferindo-lhe poderes para investigar a veracidade da solicitação e, em caso de se apresentarem provas suficientes das sevícias que originaram a denúncia, mediante informação obtida de “pessoas fidedignas”, manda recolher a mulher em “casa conveniente”. Previa, ainda, o mesmo regimento, que tal decisão poderia ser tomada sem a citação inicial das partes e mesmo antes de se proceder ao sumário de justificação das razões que originaram a ação, caso parecesse ao vigário-geral que a esposa em questão se encontrava em iminente perigo de vida. Procederia, então, a separação dos cônjuges, para, em seguida, dar ciência do libelo ao marido, obrigando-o a prover o sustento de sua esposa de acordo com suas posses³⁷⁰.

Certamente, outros casos semelhantes situados na intersecção entre as instâncias eclesiástica e de Estado implicaram na reclusão, ou depósito, para usar uma expressão coetânea, no Recolhimento da Misericórdia. Para citar apenas outro deles, vemos mais um episódio de desestruturação matrimonial na denúncia da esposa de João de Couros Carneiro que, sendo vítima de maus tratos por parte do marido, ingressou no Santo Nome de Jesus por ordem do vice-rei, numa intervenção elogiada pelo monarca³⁷¹.

Dessa maneira, parece um tanto apressado concordar com uma afirmativa tão peremptória de que este Recolhimento teria representado o “rompimento com a tradição

³⁶⁹ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 65, Doc. 5510. “Requerimento de Francisco Barbosa Lima ao rei [D. João V] solicitando que sua mulher Catarina Maria da Mata seja recolhida a Casa da Misericórdia da Cidade da Bahia.

³⁷⁰ *Regimento do Auditório Ecclesiástico do Arcebispado da Bahia, Matropoli do Brasil, e da sua Relação e Oficiais da Justiça Ecclesiástica e mais cousas que tocão ao bom Governo do dito Arcebispado. Ordenado pelo Ilustríssimo senhor D. Sebastião Monteiro Da Vide, Arcebispo da Bahia e do Conselho de sua Majestade*. S. Paulo: na Tipographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853, p. 18. A provisão do sustento da esposa por parte do marido era inapelável, ainda que houvesse discordância quanto à partilha de bens, conforme artigo 135 do mesmo documento (p. 30).

³⁷¹ *Carta do Rei de Portugal ao Vice-Rei do Brasil sobre o recolhimento da mulher de João de Couros Carneiro na Misericórdia, a fim de evitar os mal-tratos do dito marido. Diz S. M. que o Vice-Rei obrou bem recolhendo no referido Recolhimento. Lisboa, 27 de abril de 1729. Ordens Régias*, Vol. 25, Doc. 36.

religiosa do século XVII [pois, ainda que fosse] de administração católica, era completamente secular em seus objetivos”³⁷².

Aspecto não denegado por Russell-Wood, porém demonstrado por estudos mais recentes como constitutivo da centralidade das análises feitas, é a intenção caritativa das Misericórdias espalhadas pelo mundo português, assim como os mecanismos através dos quais os valores da caridade e da misericórdia constituíram importante capital político e social manejado pelos irmãos, muitos deles membros do Senado da Câmara e oficiais de governo.

Luciana Gandelman, ao estudar os Recolhimentos das Misericórdias do Porto, Rio de Janeiro e Salvador, demonstra de que maneira os estatutos da irmandade expressavam a união entre misericórdia, caridade e fé expressa em boas obras. Baseadas no Evangelho de S. Matheus, as quatorze obras da Irmandade foram formalizadas com vistas a pautar deveres do bom cristão, tendo ganhado forte impulso as atitudes e os sentimentos de caridade e misericórdia depois de Trento, com a valorização e expansão do culto à Virgem Maria, sendo uma de suas tantas invocações orago da dita irmandade. Em última instância, eram esses valores que se congregavam na formação social do Antigo Regime, fundamentando as relações, por meio do mecanismo da dádiva, que mobilizava elementos políticos, sociais, morais e econômicos sob a égide da caridade, evidenciada, por exemplo, e como analisa a autora, nas execuções testamentárias³⁷³, prática que, como vimos, estaria no cerne da fundação do próprio Recolhimento do Santo Nome de Jesus.

A complexidade das relações entre o caráter laico das Misericórdias e ordenamento religioso da sociedade do Antigo Regime é evidenciada na extensa documentação apresentada no compilado *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, relativa a todo o Império Português³⁷⁴. Note-se, por exemplo, que as Misericórdias experimentaram um período de bastante pujança em começos do século XVIII, especialmente, no Brasil, em virtude do êxito na atividade de mineração e da expansão econômica. Assim como, verifica-se um aumento na quantidade de solicitações para abertura de novas irmandades e Santas Casas em Belém do Pará, Goiana, Sergipe del Rei, Ouro Preto, Recife e outras partes do Império, além do incremento no número de irmãos e no patrimônio das irmandades. A própria fundação do Recolhimento do Santo Nome de Jesus pode ser entendida nesse contexto³⁷⁵.

³⁷² RUSSELL-WOOD, 1981, p. 265.

³⁷³ GANDELMANN, p. 29-30.

³⁷⁴ PAIVA, José Pedro; LOPES, Maria Antónia. *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. 6. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2007.

³⁷⁵ *Ibidem*, 2007, p. 07-08.

Nesse processo, algumas misericórdias foram fundadas inicialmente com aprovação episcopal, e só posteriormente buscaram reconhecimento régio, em função da proteção que dele decorria. Esse foi o caso da Misericórdia do Pará que, em 1667, requereu equiparação dos estatutos à Misericórdia de Lisboa, mais de sessenta anos depois de ter sido fundada em uma ermida dedicada a Santa Luzia com licença do ordinário. Os irmãos alegavam a plena observância de todas as celebrações religiosas e participação em procissões públicas, “acompanhando outros os castigados pella justiça, sustentando alguns pobres doentes em Hospital que para a tal obra fizeram”.³⁷⁶

É possível encontrar, ainda, no ano de 1747, o registro de um cônego como provedor da Irmandade da Misericórdia de Braga, em Portugal, cuja mesa administrativa era também responsável pelo Recolhimento de Santo António das Beatas do Campo da Vinha. João Pinheiro Leite era formado nos sagrados canones pela Universidade de Coimbra, cônego prebendado da Santa Sé na cidade de Braga, abade sem cura das igrejas paroquiais de S. Cristovão da Pico de Regalados, S. Martinho de Escariz e de S. Thiago de Atiães e beneficiado na igreja de S. João do Campo, além de protonotário apostólico de Sua Santidade. Foi em sua gestão como provedor da Santa Casa que o Recolhimento do Campo da Vinha, fundado em 1588, teve seus primeiros estatutos aprovados³⁷⁷.

Isabel dos Guimarães Sá afirma, por sua vez, que seria impossível para a fixação das Irmandades da Misericórdia espalhadas pelo Império Português e, por conseguinte, para as obras caritativas que administravam, serem consideradas unicamente em seu caráter laico ou apenas espiritual. Principalmente depois do Concílio Tridentino, quando a proteção régia sobre as Misericórdias, alcançada pelos monarcas portugueses, fez com que essas instituições pudessem conservar, simultaneamente, sua vertente caritativa religiosa e gozar da proteção da Coroa.

Tal caráter considerado misto pela autora, isto é, “religioso no espírito, mas leigo e régio no foro judicial”, teria sido essencial para a longevidade das obras da irmandade. Seria também a razão pela qual atravessou processos políticos de laicização conservando sua relevância social, além de ter significado uma conquista fundamental para a própria instituição, “porque possibilitou às misericórdias manter os seus objectivos eminentemente religiosos sem serem uma instituição da Igreja”³⁷⁸.

³⁷⁶ *Ibidem*, 2007, p. 410.

³⁷⁷ *Ibidem*, 2007, p. 359.

³⁷⁸ SÁ, Isabel dos Guimarães; LOPES, Maria Antónia. *História Breve das Misericórdias Portuguesas. (1498-2000)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008. (P. 35-36)

A chancela episcopal

A Bahia de começos do século XVIII abrigaria, ainda, a expansão da criação de instituições de reclusão para mulheres na qual se veria a atuação decisiva dos arcebispos. Seus pareceres, fornecidos por ocasião das consultas régias através do Conselho Ultramarino, tornaram mais complexos os processos que culminariam na recusa ou no deferimento de pedidos para a ereção de novas casas, em virtude do comprometimento dos prelados com a implantação das determinações oriundas do *Concílio de Trento* – traduzidas para a realidade colonial através das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* desde 1707 – e do modo como esse tipo de demanda seria administrado junto à Coroa. Fundamentalmente, decorreria desse esforço o posicionamento dos arcebispos, que, em contraposição aos casos citados anteriormente, nos quais não houve interferência episcopal direta quanto à obtenção da chancela régia para os requerimentos, passariam a encabeçar as iniciativas dos colonos de criação de casas de reclusão para mulheres junto à Metrópole lusitana, quando não partiria deles mesmos³⁷⁹.

Em seus pareceres, os prelados lançaram mão de argumentos que contaram decisivamente para a resposta final do poder régio quanto à concessão da abertura de conventos e recolhimentos, dando origem a diálogos estabelecidos via Conselho Ultramarino nos quais ponderavam a respeito de temas que transcendiam as justificações espirituais, confluindo na direção da política ultramarina, especialmente quanto a dois aspectos: afiançava-se na avaliação do prelado a capacidade de autossustentação das mulheres da comunidade, mediante dotações anuais ou de algum patrimônio inicial suficiente – assim como a garantia de que a edificação da instituição se daria às custas das finanças dos colonos – e a segurança de que a assunção da tutela diocesana manteria afastada a casa de reclusão da esfera de influência das ordens religiosas.

Essas afirmativas, que podem ser inferidas a partir da análise da documentação proveniente do Conselho Ultramarino, tal como se verá adiante, privilegia elementos que buscam tornar perceptível a maneira como recolhimentos e conventos estavam colocados no quadro contextual de implantação das diretrizes tridentinas na Salvador Colonial e, numa dimensão mais abrangente, nas conquistas portuguesas, tanto quanto estavam implicados no centro das relações entre Igreja e Estado, regulamentadas pelo padroado.

Mais delimitadamente, trata-se de vincular as análises da fundação de instituições deste tipo à política ultramarina relativa à ocupação territorial, considerando a disponibilidade de

³⁷⁹ ALGRANTI, L. *Op. Cit., Honradas e Devotas...* 1992, p. 90.

mulheres brancas ao casamento, a adequação à legislação civil do reino e a dinamização das riquezas patrimoniais. Neste sentido, distanciamo-nos de algumas noções concebidas por outros estudos a respeito do tema.

Durante algum tempo, era possível encontrar na historiografia voltada ao estudo das instituições de clausura femininas a noção de que estas se caracterizavam exclusivamente em virtude da concepção quanto ao papel social da mulher na sociedade do Antigo Regime. Deriva dessa análise, a ideia de que os recolhimentos eram instituições que surgiram como uma necessidade apenas da sociedade colonial, uma vez que, por se tratar de um território de conquista, não comportaria instituições femininas pautadas em rigorosa clausura, tal como, em tese, vivenciava-se no reino. Esta é, por exemplo, a análise desenvolvida por Riolando Azzi, em *A vida religiosa feminina no Brasil na Época Colonial e Imperial*³⁸⁰, da qual a historiografia mais recente dedicada ao mundo português na Época Moderna tem contribuído enormemente para se distanciar, ao por na ordem do dia das investigações uma visão abrangente das práticas sociais tecidas em território colonial numa perspectiva transatlântica³⁸¹. Ao atribuir a ausência de congregações e ordens religiosas femininas na Bahia Colonial à inaplicabilidade da estrita clausura, tal como supunha ocorrer nos conventos reinóis, numa terra de missão e colonização, o autor conclui que os recolhimentos foram genuinamente uma experiência da sociedade colonial e que escaparam da ressonância da promulgação das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia tanto quanto, de maneira geral, a expansão da vida religiosa feminina em começos do Setecentos, uma vez que, o sínodo de que se originou a legislação católica foi “fundamentalmente pautado no Concílio Tridentino, que estabeleceu para a Igreja Universal uma uniformidade muito grande”. Conclui, portanto, que “as normas referentes à vida religiosa feminina se inspiraram em máxima parte na visão europeia da vida religiosa, sem preocupação alguma de adaptação às necessidades e exigências concretas do país”³⁸².

Uma leitura a contrapelo do texto das Constituições Primeiras permite caminhar em outra direção. A ausência de uma seção específica dedicada à regulamentação da clausura feminina que, por seu turno, constavam nas disposições conciliares de Trento³⁸³, pode ser um

³⁸⁰ AZZI, Riolando. “A vida religiosa feminina no Brasil na época colonial e imperial”. Revista Grande Sinal. Rio de Janeiro, s/d.

³⁸¹ Cf. FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da UNIFESP, 2011. Trata-se de uma coletânea de textos dedicados a analisar o impacto da legislação eclesiástica sobre diversas práticas sociais desenvolvidas no vasto território do Brasil Colonial, tanto quanto a própria norma estaria adaptada àquela realidade.

³⁸² AZZI, Riolando. “A vida religiosa feminina no Brasil... p. 506-507.

³⁸³ Cf. *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em latim, e Portuguez*. 2 Tomos. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Ameno, 1781, Tomo II, Secção XXV “Dos regulares e das freiras”, Cap. II – *Prohibe-se absolutamente aos Regulares a propriedade*”, Cap. V – *Da-se providencia á clausura das freiras particularmente*

indicativo, senão da possibilidade de o episcopado lidar com a religiosidade das mulheres de maneira circunstanciada – em conformidade com as especificidades do espaço luso americano – um indício do fortalecimento da autoridade dos arcebispos, perceptível no modo como passariam a enfrentar o tema negociando junto à Coroa e em atenção àquilo que era cabível de ser executado no quadro da legislação civil do reino. Ressalte-se, ainda, que o mesmo não se verifica quanto à presença de normas destinadas às mulheres relativas a outras matérias, tais como os decretos relativos ao matrimônio e à dissolução deste, à especificidade do Convento de Santa Clara do Desterro e a jurisdição diocesana a qual foi submetido, à proibição às mulheres de acompanharem o Santíssimo Sacramento durante a noite, à sanção aos clérigos no trato com as mulheres em suas casas ou no mosteiro da cidade, à recusa quanto à presença de mulheres na organização do culto divino nas ermida onde havia romagem e devoção e quanto às penalidades direcionadas àquelas que viviam amancebadas.³⁸⁴

Algumas normas decretadas no Concílio de Trento, por exemplo, poderiam se tornar problemáticas caso constituíssem matéria registrada nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* quando confrontadas com as Ordenações Filipinas³⁸⁵. Note-se, por exemplo, a questão regulada na Sessão XXV, Capítulo III do *Concílio de Trento*, intitulada: “*Todos os Mosteiros, que aqui não são prohibidos, podem possuir bens imóveis. Numero de pessoas que se deve estabelecer neles, conforme as rendas, e esmolas. Nenhuns se hajão de erigir sem licença do Bispo*”. Por este dispositivo, concedia-se o direito de possuir bens imóveis a todos os mosteiros e casas religiosas, quer fossem reunidos em comunidades de homens ou de mulheres, mesmo aquelas nas quais os regimentos internos o vetassem; a recomendação era de que só constituíssem esse tipo de patrimônio o suficiente para equilibrar o número fixo da comunidade e as rendas necessárias ao sustento de maneira duradoura e cômoda³⁸⁶. Com efeito, não havia proibição formal.

das que habitão fora das Cidades, Cap. VI – Forma de eleger superiores, Cap. VIII – Como se há de instituir o governo dos Mosteiros, que não tem Visitadores Regulares ordinários, Cap. IX – Os mosteiros sujeitos imediatamente á Sé Apostolica sejão governados pelo Bispo; e outros pelos Deputados nos Capítulos Geraes, ou por outros Regulares e o Cap. XVII – A donzela que tiver mais de doze anos, querendo tomar o Habito Regular, seja examinada pelo Ordinario; e segunda vez antes da profissão.

³⁸⁴ *Constituiçōens Primeyras...* 1719. Cf. Livro Primeiro: Títulos XXX, LXX. Livro III títulos XII, XXXVIII e XXXIX e Livro V, título XXIII.

³⁸⁵ Cf. ABREU, Laurinda. As relações entre o Estado e a Igreja em Portugal, na segunda metade do século XVIII: o impacto da legislação pombalina sobre as estruturas eclesiásticas. In: *Problematizar a História – Estudos de História Moderna em homenagem a Maria do Rozario Temudo Barata*. Caleidoscopio Editora, 2005. Ao discutir o impacto da legislação pombalina sobre a propriedade eclesiástica no reino, a autora constrói um histórico no qual evidencia o acúmulo patrimonial da Igreja a partir da aplicação das determinações tridentinas, cujos cânones incluíam a permissão às instituições religiosas de possuírem bens de raiz, em flagrante contraste com a proibição presente nas Ordenações Régias.

³⁸⁶ “Concede o santo Concílio a todos os Mosteiros e casas, tanto de homens, como de mulheres, e Mendicantes (exceptos os Frades de S. Francisco Capuchinhos, e daqueles, que se chamão Menores da Observancia) ainda

O Título das *Constituições Primeiras* que mais se aproxima do Cânon tridentino citado é o XVIII, do *Livro IV: Dos mosteyros e igrejas dos regulares quanto à fundação e erecção*. Dele é subtraída a informação patrimonial quanto a conceder a faculdade de tais instituições possuírem bens de raiz e mantidas, como requisitos para a abertura de casas de religiosos ou de religiosas, “posto que sejam izentos” – leia-se da jurisdição eclesiástica –, a avaliação do arcebispo quanto ao lugar em que ocorreria a instalação, as rendas e bens que se deveriam aplicar na empreitada e a averiguação junto aos superiores de mosteiros, caso houvesse algum instalado nas redondezas, sobre o impacto daquela fundação. Com efeito, “achando [o prelado] que se lhes não segue prejuízo considerável, e que com rendas ou esmolas (sendo de religião que não possui bens em comum) se poderiam sustentar sem prejuízo dos outros mosteiros já fundados” seria concedida a licença “taxando-lhes o número de religiosos ou religiosas [...] por assim estar disposto pelo sagrado Concílio Tridentino [...]”³⁸⁷.

A discussão patrimonial quando da edificação de recolhimentos ficaria reservada à troca de missivas entre o Conselho Ultramarino, os prelados, os vice-reis e o monarca. O fato de esta matéria não ter explicitamente constituído objeto de regulamentação presente nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, não impediu que D. Luiz Álvares de Figueiredo, D. Fr. José Fialho (1738 -1741) e D. José Botelho de Mattos (1741-1759), por exemplo, fornecessem pareceres estritamente pautados na norma tridentina mencionada³⁸⁸. Isto ocorria quer fosse para argumentar favoravelmente a um requerimento de abertura de novo recolhimento ou convento, quer fosse para denegar, tal como será examinado a seguir. Entretanto, as argumentações caminhavam pelos entremeses da política régia voltada às casas de reclusão para mulheres em território colonial. Quanto à discussão patrimonial e formação de herdades, estas ficavam ao encargo das instâncias de Estado. Nesse sentido, dois casos merecem ser mencionados.

Um deles é o Convento de Nossa Senhora da Conceição da Lapa e seus processos de edificação, que tiveram início por volta do mesmo ano em que se consolidava a fundação do Recolhimento dos Perdões. Dizia a carta de João de Miranda Ribeiro, de 6 de abril de 1731, que ele, depois de ter edificado uma capela dedicada à Nossa Senhora da Lapa “na sua última

aqueles, a quem pelas suas Constituições era proibido, ou não era concedido por privilegio Apostolico, que daqui em diante lhes seja lícito possuir bens imóveis. [...] Nos sobreditos Mosteiros, e casas, assim de homens, como mulheres, que possuem bens imóveis, ou os não possuem, só se estabeleça aquelle número, e se conserve para o diante, que comodamente se poder sustentar, ou com as rendas próprias dos Mosteiros, ou com as costumadas esmolas [...]. Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento... 1871, p. 363-365.

³⁸⁷ Constituições... 1719, p. 266-267.

³⁸⁸ Cf. MENDES, Ediana F. Da Universidade de Coimbra ao Brasil: os bispos da Baía, de Olinda e do Rio de Janeiro (1676-c.a.1773). Universidade de Coimbra: Tese de Doutoramento em História, 2018; LUZ, Ellen Cristina M. Um arcebispo jacobeu na Bahia Colonial? D. Luís Álvares de Figueiredo (1670-1735): carreira, redes e ação episcopal. *Via Spiritus*, 27 (2020).

perfeição e asseyo”, “experimentou tantos favores do ceo que se persuadio que Deos Nossa Senhor era servido que se edificasse aquelle templo para algum alto fim” e, absorto em seus pensamentos orientados pela misericórdia divina e confiando na intersecção de Maria Santíssima e de seu esposo São José, juntou-se a Manuel Antunes Lima e outros homens moradores da cidade de Salvador para requerer a D. João V permissão para erigir, em anexo à capela, um convento em que pudesse recolher suas filhas, informando possuírem cabedal suficiente para o intento³⁸⁹.

Àquela época, a Carta Régia de 1709, cuja vigência foi notada por D. Luiz Álvares de Figueiredo, levando-o a sopesar a oportunidade de requerer à Coroa a fundação do Recolhimento dos Perdões, configurava o dispositivo mais recente de restrição à criação de conventos e recolhimentos por parte de religiosos de Ordens Primeiras e Terceiras nos territórios ultramarinos e ordenava que se procedesse consulta régia:

Por não ser conveniente estar no arbítrio das religiões edificar os conventos que quiserem nas minhas conquistas. Me pareceo ordenarvos, que de nenhua maneira consintaes que se faça convento de novo no destrieto dessa capitania, sem se vos mostrar permissão minha, e quando sem me se intente fazer algum se [dis nulla]. Espera que a todo o tempo conste da dispoziçao que mando observar neste cazo, fareis registrar esta minha ordem nos livros da Secretaria desse Estado, e o mesmo mando recomendar ao Provedor mor da Fazenda delle, e officiaes da Camara [Escrita em [Lisboa] aos vinte e sete de abril de mil setecentos e [nove]³⁹⁰.

Assim como a vigência desta Carta Régia não configurou obstáculo à criação do Recolhimento dos Perdões, em virtude do parecer do Procurador da Coroa ter considerado que o recolhimento que o arcebispo D. Luiz Álvares tencionava erigir era “muito util e do agrado de Deos Nossa Senhor”, mas “não o comprehende[ia] a proibição da carta expedida para o V. Rey do Estado”³⁹¹, também não haveria de ser posto em questão por ocasião das negociações que resultaram na fundação do Convento da Lapa.

A 21 de maio de 1731, o arcebispo D. Luiz Álvares de Figueiredo foi consultado a respeito do requerimento de João de Miranda Ribeiro, remetendo sua resposta em 7 de dezembro do mesmo ano. Dizia o prelado que a diocese carecia de conventos, pois no desejo de seguirem a vida religiosa, muitas mulheres se arriscavam em longas viagens para ingressarem em conventos do reino e das Ilhas Atlânticas e outras, temendo o perigo da

³⁸⁹ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx 39, doc. 3507.

³⁹⁰ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 38, Doc. 3443.

³⁹¹ *Idem.*

travessia, arrefeciam a sua vocação. De fato, o dispositivo legal que proibia a ida de mulheres para conventos fora do território do Brasil, sem expressa autorização régia, só teria ocorrido alguns meses depois, em abril de 1732³⁹², o que comprova a assertividade do prelado em avaliar o aumento da procura de moças pela reclusão. Além disso, argumentava o arcebispo, os referidos Manuel Antunes Lima e João Ribeiro eram mestres carpinteiro e pedreiro, respectivamente, “tem cabedal, e querem fazer o convento a sua custa”. Quanto ao sustento das religiosas, afirmou ser adequado que os pais ou responsáveis pelo ingresso das mulheres, fossem obrigados a pagar “cada hum anno o que se arbitrar [...] enquanto for viva cada religiosa, não excedendo o numero de vinte, que nesta terra he mui dificultoso osustento, para mayor comunidade”. Como Manuel Antunes possuía duas filhas e João de Miranda era pai de cinco moças, arrematava o prelado, em seu parecer, que nada seria mais justo que esta condição os impingisse à “oferta de fazerem o Convento a sua custa, além da obrigação de concorrerem para o sustento das filhas como os mais”³⁹³.

O rei, por seu turno, ordenou consulta ao Vice-Rei do Estado, Conde de Sabugosa, já que havia considerado insuficiente e pouco duradouro o mecanismo de captação de rendas para a sobrevivência das religiosas do convento, tal como sugerido pelo prelado, pois “estas ordinárias anuaes durante as vidas das religiosas podem não subsistir firmes”. Ademais, o monarca alertava para o fato de não ter sido aventado, no parecer do arcebispo, como se promoveria a existência de verba para a fábrica da sacristia, para o que se demandava “ordinária certa e permanente ao que não se obrigão[aram] os edificantes, e passando pouco tempo se pode[ria] experimentar necessidade”. Quanto a isto, assegurou o vice-rei, a coroa não haveria de ter com o que se preocupar, dado que, em diligências que fez pela cidade junto a outros moradores, apurou que era reconhecida a reputação dos dois suplicantes quanto à pequena fortuna por eles amealhada no desempenho de seus ofícios, de modo que haviam lhe noticiado o fato de ambos serem detentores de “bastantes moradas de cazas, que são os mais permanentes bens do Brasil, em que fazer estável eseguro, assim o dote para sustentação das Religiosas, como da fabrica do convento, e joya da Sacristia”. Tal como “maduramente” havia se informado, a maneira como a fundação estava sendo planejada “quanto a firmeza das rendas” lhe persuadia a sugerir ao rei que fosse dada a anuência à intenção, por entender que tais rendas seriam permanentes “por se fazerem em propriedades nesta cidade livres e desembargadas”³⁹⁴.

³⁹² APEB – Ordens Régias, Vol. XXVIII, Doc. 35 (14 Abr. 1732).

³⁹³ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx 39, doc. 3507.

³⁹⁴ 13 de janeiro de 1733. AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx 39, doc. 3507.

Em 28 de maio de 1733, concedeu-se permissão para a fundação do Convento de Nossa Senhora da Lapa, sob a condição de que por morte das religiosas não herdaria o convento “legítima algua, e serão [estariam] sujeitas e regidas pelo Arcebispo e não por outro superior”³⁹⁵. Dez anos depois, a obra ainda não havia sido concluída, ao que parece, em virtude de as porções de terra inicialmente destinadas à construção terem se mostrado insuficientes à ampliação da igreja, conforme é possível inferir da petição enviada por João de Miranda Ribeiro a D. João V na qual requereu, em 28 de setembro de 1743, a confirmação de algumas braças de terra, além das que já possuía, para edificação do convento³⁹⁶. Maria Beatriz Nizza da Silva aponta que o retardamento das obras se deveu à averiguação por parte da Coroa quanto àquela localidade, do Tororó, extramuros da cidade, servir de fortificação ou abrigar estratégias defensivas do território, tendo por fim, a autorização régia sido concedida em 21 de março de 1755³⁹⁷.

O segundo episódio teve lugar em outro ponto da arquidiocese da Bahia, na freguesia de Nossa Senhora do Socorro da Cotinguiba, situada na Cidade de Sergipe del Rey. O parecer contrário do arcebispo D. José Botelho de Mattos fundamentou-se, igualmente, nas disposições tridentinas por ocasião do pedido feito por Dona Catharina Borges Marim, viúva do Coronel Manoel Nunes Coelho. Na petição que escreveu em 1750, ela relatou a pia intenção de fundar um recolhimento para donzelas e viúvas nobres e o modo como obteria recursos financeiros para sustento de trinta e três mulheres, dentre as quais seu patrimônio fixo garantiria a subsistência de nove delas assim como da fábrica do dito recolhimento. Oferecia como renda principal anual um conto de réis, a ser obtido do engenho de açúcar que possuía na localidade conhecida como Comandaroba, distante seis léguas da cidade.

Todavia, nem mesmo o rico detalhamento das despesas com as quais arcariam foi suficiente para convencer o prelado a conceder a licença pretendida: com o confessor, seriam despendidos 150 mil réis de côngrua; com a fábrica e “guizamento” da Igreja, 150 mil réis; médico, sangrador e botica, 50 mil réis; para donato de dois serventes, 50 mil réis além das rações, perfazendo 400\$000 réis. Da quantia restante, 6 mil réis se destinariam ao sustento das nove recolhidas, mais as rações dos dois serventes e confessor. D. Catharina Marim impunha, também, algumas condições, itens que mais denotavam preocupação com o destino de sua

³⁹⁵ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx 39, doc. 3507.

³⁹⁶ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 78, Doc. 6440.

³⁹⁷ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Bahia, a Corte da América*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2010, p. 315-316. Com a conclusão das obras, em setembro de 1744 duas religiosas, transferidas do Convento de Santa Clara do Desterro, Madre Maria Caetana da Assunção e Madre Jozefa Clara de Jesus, assumiram os postos de abadessa e vigária, respectivamente, dando início ao noviciado do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Lapa. Cf. JABOATÃO, Fr. Antônio de Santa Maria. *O Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil*. Vol. III, Livro VI, Cap. XXVIII. Rio de Janeiro: Typographia Brasiliense de Maximiniano Gomes Ribeiro, 1858, p. 779.

herança do que com a causa da religião: as nove recolhidas deveriam ser de sua apresentação e, depois de sua morte, deveriam ser indicadas por seu filho primogênito e, pelos descendentes dele, “verificando-se na successão deste direyto o mesmo que milita na sucessão dos morgados”. Para ocupar as vagas, dar-se-ia preferência às descendentes da fundadora e caberia às filhas delas também a escolha entre parentas pela “linha transversal”. Outras vinte e quatro mulheres poderiam também fazer morada no recolhimento, porém, sob a avaliação do arcebispo da Bahia, sendo cada uma delas sustentada com dote próprio, igual ou superior a 50 mil réis de renda anual, estabelecida com bens de raiz ou tenças que não seriam herdados pela casa por ocasião da saída da recolhida³⁹⁸.

A 22 de setembro de 1750, D. João ordena consulta ao vice-rei, Conde de Atouguia. Tendo ouvido o arcebispo e os oficiais da Câmara de Sergipe del Rey, o governador-geral não encontrou maiores óbices à pretensão de D. Catharina, contudo, ressaltou que, uma vez dada a autorização, ficasse definido que em caso de inexistência de sucessor legítimo do morgadio, a mercê concedida perderia o efeito³⁹⁹. Por sua vez, D. José Botelho de Mattos buscou informar-se a respeito da conduta e das intenções de D. Catharina junto aos moradores da cidade de Sergipe e ao jesuíta Padre Antonio Lima, administrador da Fazenda Tujupeba, do Conselho do Rei, de que pôde concluir que “a suplicante era molher de exemplar procedimento” e que “a dita viuva ainda que tinha algumas terras, que poderião estimarse em quarenta mil cruzados, não podia erigir o Recolhimento em forma expendida na sua petição e de nenhua sorte constituir lhe o dote nella prometido de hum conto de reis”, uma vez que, do “Engenho que possue da Comandaroba mal se poderião assentar (sic) certos duzentos mil reis por anno”.⁴⁰⁰ E a respeito de tal recolhimento nada mais há na documentação posterior.

Diálogos dessa natureza revelam uma sintonia entre interesses diversos, mas que, em se tratando da fundação de estabelecimentos de reclusão para mulheres, acabavam por confluir numa mesma direção, muito embora não deixem de sugerir os limites aos quais estavam circunscritas as ações do arcebispo, cuja fronteira principal era representada por aspectos temporais. Talvez se pudesse creditar a esse ambiente aquilo que José Pedro Paiva entende por interpenetração entre Igreja e Estado, que o levou a caracterizar o período de 1670 a 1760 pela relativa harmonia entre essas instâncias, sentida também na América Portuguesa.

Nessa fase, o poder régio teria usado a relação com Roma e com a Igreja Portuguesa para a promoção de seu poder institucional, o que acabou por ter reflexos nos planos interno e

³⁹⁸ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 103, Doc. 8096.

³⁹⁹ *Idem.*

⁴⁰⁰ *Idem.*

externo. Foram intensificadas as medidas afirmativas da soberania régia face ao poder pontifício, que se materializou em ações reguladoras e cerceadoras do exercício dos ministros romanos em Portugal e no reforço do poder régio sobre a Igreja Católica no reino, tais como medidas tendentes ao restabelecimento do beneplácito régio, limitação dos poderes dos núncios, o provimento de bispos, reorganização da geografia eclesiástica e fundação de novas dioceses em territórios ultramarinos⁴⁰¹.

Nesse sentido, ainda que o compromisso firmado pela monarquia portuguesa quanto a observância, em todos os seus domínios, das disposições do Concílio de Trento por meio do Alvará de 12 de Setembro de 1564⁴⁰² estivesse em curso na Bahia do século XVIII, o enquadramento político colonial imporia mais um limite à ação dos arcebispos, além daqueles já enfrentados em território colonial⁴⁰³.

A Fundação do Convento de Nossa Senhora das Mercês

Parece distintiva da harmonia mencionada as negociações que desembocaram na fundação do Convento de Nossa Senhora das Mercês. A petição inicial foi feita pelo pai da fundadora, Pedro Barbosa Leal. Bem-sucedido latifundiário, desbravador dos sertões do Rio de Contas e fidalgo, Pedro Barbosa não poupou elogios à própria trajetória quando redigiu missiva à Coroa requerendo mercê régia para que sua única filha e herdeira, D. Úrsula Luíza de Monteserrate, pudesse erigir um convento para “nelle o servir com as mais mulheres nobres do Brazil que desejasse seguir a mesma vida religiosa”. Para tanto, relatou estar servindo no posto de coronel há 42 anos, ofício que lhe permitiu formar soldados, estabelecer e dar forma à arrecadação das minas daquela região, onde criou duas vilas com os respectivos magistrados, levantou três regimentos, descobriu ribeiras de ouro, abriu estradas que alegava ter feito à custa da própria empresa, “com grande despesa de sua fazenda, trabalho de sua pessoa, e riscos de vida”, além de se encontrar, naquele momento, a empreender buscas por diamantes, ouro e mais metais por meio de novas entradas para os sertões. Acresentava, ainda, que para o caridoso

⁴⁰¹ Para ele, apesar disso, as relações tendiam à harmonia, tanto pelo fato de terem sido adotadas ações estratégicas por parte do Estado, quanto por parte de Roma. Cf. PAIVA, José Pedro. *A Igreja e o Poder*. AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 164; 167.

⁴⁰² ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Ordenações Filipinas, Aditamentos à Legislação Portuguesa*, p. 503.

⁴⁰³ Sobre as dificuldades de implantação das disposições conciliares de Trento na América Portuguesa, assim como uma avaliação do que foi possível concretizar por meio da ação episcopal, tomando como marco inicial o alvará régio mencionado, Cf. SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVII). In: BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, António Camões; PAIVA, José Pedro (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica de Portugal, 2014.

intento empenharia todas as suas posses, uma fortuna de 355:400\$000 contos de réis, e mais o que deliberasse El Rei. O ponto para o qual convergiram os entendimentos entre D. Luiz Álvares de Figueiredo e o poder régio centrou-se no fato de o Coronel ter solicitado a Igreja Matriz da vila da Purificação de Santo Amaro, cujo edifício deveria ser ampliado para dar lugar ao prédio do convento. O parecer do arcebispo, de 29 de outubro de 1733, confirmava o benefício espiritual das almas das mulheres devotas, entretanto, antevia que, como a instituição estabelecer-se-ia sob a sua jurisdição, muitos incômodos decorreriam da distância da Sé Primacial até o Recôncavo, tornando difícil o exercício pleno do acompanhamento do prelado ao perfeito exercício religioso das recolhidas. Assim, refletiu:

O sítio de que faz eleição para edifício do Convento, seus incômodos tem, sendo hum dos principais, que havendo de ser sojeito a jurisdição ordinária será o seu regimen mui oneroso aos Prelados desta Dioceze pela distancia de doze legoas, e dificuldade das viages de mar, e terra pera ele, falta de aliviadores e sogeitos, que as dirijão e instruão espiritualmente⁴⁰⁴.

Os pareceres do procurador da Coroa e dos conselheiros, que via de regra contavam decisivamente para o veredito régio, caminharam em outro sentido, e versaram sobre o fato de que o convento deveria ser estabelecido sob a proteção real, deixando ao arbítrio do rei a eleição da regra a ser seguida pelas religiosas, assim como não identificaram na Igreja da Purificação nenhum inconveniente quanto ao uso por parte das religiosas. Ponderaram, também, que este convento “não era tão danôzo a Republica Secular, como os conventos de frades”, e ressaltaram o benefício que decorreria dessa fundação quanto a evitar a migração de mulheres brancas aos conventos reinóis. As religiosas deveriam levar apenas uma côngrua certa e, por ocasião de sua morte, a família poderia dispor da quantia de modo a impedir que a instituição viesse a “adquirir herança alguma”⁴⁰⁵. Contudo, o parecer régio, de 17 de janeiro de 1734, foi ao encontro das reclamações do arcebispo D. Luiz, e anuiu a referida licença com a condição de que o convento fosse edificado “dentro da Cidade da Bahia ou nos seus subúrbios conforme parecer melhor ao Arcebispo”, ficando sob a alçada episcopal a escolha da regra que as religiosas deveriam seguir.⁴⁰⁶

Àquela altura, Úrsula Luiza de Monteserrate contava com a idade de 25 anos e solicitava ao monarca, em 03 de abril de 1734, que procedesse a medição e tombamento de várias terras

⁴⁰⁴ O relato de fundação do Convento das Mercês foi feito até este ponto tendo por base a correspondência do Conselho Ultramarino. AHU – CU, Bahia Avulsos. Cx 49, Doc. 4350.

⁴⁰⁵ *Idem.*

⁴⁰⁶ *Idem.*

que possuía mediante a nomeação, por provisão real do vice-rei, de um ministro da Relação do Estado ao Procurador Geral do Cível⁴⁰⁷.

O sítio escolhido localizava-se extramuros da cidade, ao lado sul, na localidade conhecida como Rua da Cordoaria, onde o mesmo arcebispo havia construído, em 1725, uma pequena ermida dedicada à Nossa Senhora das Mercês, São José e Nossa Senhora Santana. A capela pertencia à freguesia da Vitória e era de jurisdição diocesana, segundo informa Elizete Passos⁴⁰⁸. Apesar de esta autora ter concluído pela inexistência de uma irmandade e de ter identificado apenas a atuação do leigo Cristovam de Medina, há indícios de que havia uma confraria a zelar pelo culto naquela capela⁴⁰⁹. Antes de receber as primeiras recolhidas, a pequena capela foi alvo de uma disputa iniciada por Antonio de Araújo Vaz, que reivindicava tê-la recebido em doação. Apesar de comprovada a legalidade do pleito, D. Úrsula de Montesserrate buscou a solução do impasse junto à Rainha D. Maria da Áustria, que tomou o convento sob sua proteção⁴¹⁰. Até que findasse a construção, as religiosas ingressaram num hospício em frente à capela, decisão tomada por D. José Botelho de Mattos que via no atraso das obras o risco de arrefecimento das vocações. D. Úrsula ingressou em 5 de junho de 1742 e o traslado das mulheres para o edifício definitivo se deu em 24 de setembro de 1744. Interessanos notar que, muito embora a regra escolhida pelo prelado e pela fundadora tivesse sido a Regra da Ordem de Santa Úrsula, as religiosas ursulinas de Flandres nunca se estabeleceram no Convento, apesar da autorização da Santa Sé⁴¹¹.

Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus e Nossa Senhora da Soledade

Seria incorreto afirmar a ausência total de episódios de conflito no que dizia respeito à clausura das mulheres na Bahia Colonial. Eventuais dissensos, nesse caso, concentravam-se em outro polo, no âmbito da jurisdição diocesana, junto ao clero paroquial, e não entre as estruturas consultivas régias e os arcebispos. As intercorrências que se seguiram à fundação do Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus e Nossa Senhora da Soledade e aquelas que fizeram

⁴⁰⁷ Cf. AHU – CU, Bahia Avulsos. Cx 47, Doc. 4185.

⁴⁰⁸ PASSOS, Elizete S. *A Educação das Virgens: Um estudo do cotidiano do Colégio de Nossa Senhora das Mercês*. Rio de Janeiro: Editora Universitária Santa Úrsula, 1995, p. 158-161.

⁴⁰⁹ D. José Botelho aludiu à existência de uma irmandade na capela cedida para a instalação do Convento das Mercês e à convivência pacífica que seus membros estabeleceram com as religiosas. O comentário do prelado pode ser visto em: AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 84, Doc. 6903.

⁴¹⁰ Cf. Ordens Régias – “Carta da Rainha de Portugal ao Vice Rei do Brasil recomendando lhe prestar todo auxílio e assistência as obras do Convento... Vol 48, Doc 62.

⁴¹¹ PASSOS, *Op. Cit.*, 1995, p. 159.

malograr a tentativa de fundação de um Recolhimento na Freguesia do Fanado, em Minas Novas do Arassuahy, ainda nos limites da Arquidiocese da Bahia, são ilustrativos da complexidade e da variedade das questões que se apresentavam aos prelados no desempenho do seu múnus pastoral, evidenciadas, inclusive, em outras partes da Colônia. Tome-se, ainda, como exemplo, o Recolhimento das Macaúbas, em Minas Gerais, localizado na região atualmente conhecida por Santa Luzia. A instituição começou como uma comunidade de mulheres que passaram a enfrentar problemas quando o bispo do Rio de Janeiro, D. João da Cruz, colocou a casa sob sua proteção, para descontentamento dos padres que assumiram a paróquia da Roça Grande a partir de 1744: por ocasião da Páscoa, em visita ao Recolhimento, o prelado elevou-o a curato e o isentou da jurisdição paroquial e, por consequência, também da conhecença, atitude que desagradou os padres Manoel da Silva Lagoinha e José Lopes da Cruz, que por anos seguidos perturbaram as recolhidas⁴¹².

No caso do Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus, o compartilhamento da capela de Nossa Senhora da Soledade entre a irmandade e as recolhidas constituiu o motivo da discórdia, que conduziu os irmãos a instaurarem um libelo de força na Ouvidoria Geral do Cível da Bahia, poucos anos após a fundação da casa, alegando terem sido despojados violentamente pelo arcebispo D. José Botelho de Mattos, com a anuência do Vice-Rei, Conde das Galveas (1735-1749), do uso pleno da capela que haviam construído. Em algum momento entre finais do século XVII e começos do XVIII, não se sabe ao certo, os irmãos haviam decidido pela edificação de uma capela para instalar a devoção a N. Sra. da Soledade, em virtude de conflitos com o pároco da Matriz de Santo Antônio e de algumas disputas com oficiais de outras irmandades estabelecidas na mesma Igreja⁴¹³.

Na década de 1730, os oficiais da irmandade concordaram em ceder a capela e um terreno ao lado dela para que o missionário Jesuíta Gabriel Malagrida fundasse um Recolhimento. A intenção do religioso foi expressa na missiva que remeteu, em maio de 1740, a D. João V, solicitando a confirmação da casa de reclusão onde, àquela altura, já viviam vinte moças na estrita observância da regra das ursulinas. Dizia ele que, no exercício de suas missas apostólicas, compadeceu-se de “tantas donzelas, de que abundam[vam] este Estado quase todas desamparadas, por seus Pays nobres não poderem dar lhe o estado competente de cazadas, nem

⁴¹² Cf. TRINDADE, Raimundo. *Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), 1945.

⁴¹³ AHU – “Requerimento dos oficiais e irmãos da Irmandade de Nossa Senhora da Soledade ao rei [D. João V] solicitando provisão para que os autos da causa, envolvendo os suplicantes e um religioso da Companhia de Jesus pela administração de um recolhimento feito nas terras da igreja da mesma Irmandade, sejam remetidos para a Casa da Suplicação” 24 de abril de 1743.

metel las em conventos pella pobreza com que se achão seguindo-se de ficarem em casa de seus Pays muitas desordens, e excessos contra o serviço de Deus.”, o que lhe levou à resolução de edificar um recolhimento junto à capela de N. Sra. da Soledade, “offerecendo lhe os Irmãos da dita Igreja o uso dela pelas ditas Recolhidas”.

Conhecendo as usuais determinações régias destinadas à fundação de recolhimentos, o missionário já havia entrado em entendimentos com o arcebispo D. Fr. José Fialho (1738-1741), e informou ao rei que a casa encontrava-se “precedendo em tudo a faculdade, aprovação, e direcçam do Ordinario na forma das ordens (sic) de V. Magestade que facultam os taes Recolhimentos”; a fábrica, por sua vez, já era dirigida por um procurador constituído pelo prelado e também pelo vice-rei, a quem Malagrida recorrera, buscando um lastro maior para a sua obra. Em 27 de julho de 1740, os conselheiros e o Procurador da Coroa concordaram em sugerir que se deveria instituí-lo sob a jurisdição secular, estabelecendo as condições de que nunca se convertesse em casa de religiosas profissas e de que fosse administrado por pessoa eleita pelo vice-rei. Descartaram, contudo, a possibilidade de a Santa Casa de Misericórdia tutelar a administração, em virtude de esta irmandade já possuir um Recolhimento sob sua direção⁴¹⁴. A provisão régia confirmando a fundação do Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus data de 29 de outubro de 1740 e não seguiu de todo os argumentos concelhios:

Hey por bem por resolução [...] tomada em consulta do meu Concelho Ultramarino fazer lhe mercê de lhe confirmar a erecção do dito Recolhimento com a declaração porem que as recolhidas devem ser seculares e nunca fazer profissão alguma, e a administração do mesmo Recolhimento ficará pertencendo ao Arcebispo”⁴¹⁵

Ao que parece, essa Carta Régia revelou-se o pomo da discórdia, alterando o curso das negociações firmadas anteriormente entre o missionário e a Irmandade. Primordialmente, ela conferia ao prelado diocesano poderes jurisdicionais sobre o recolhimento que acabaram por encorajar o sucessor de D. Fr. José Fialho, o arcebispo D. José Botelho de Mattos, a formalizar a concessão da Igreja às recolhidas, a despeito do posicionamento dos irmãos e do que fora acertado entre estes e o Pe. Malagrida. Além disso, à frente da administração da fábrica do recolhimento já estava um procurador por ele mesmo indicado. No que dizia respeito à irmandade, a decisão régia teria impulsionado os irmãos a buscarem reafirmar o acordo inicial, que lhes concedia a administração da capela e do recolhimento. Dando prosseguimento a este

⁴¹⁴ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 68, Doc. 5742.

⁴¹⁵ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 78, Doc. 6466.

intento, sofreram a represália do vice-rei, Conde das Galveas, que ordenou a prisão de alguns irmãos sob a ameaça de degredo⁴¹⁶.

Durante o ano de 1743, enquanto os juízes da irmandade recorriam ao Tribunal da Relação por terem visto negado o provimento da causa que impetraram na Ovidoria do Cível, a regente do Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus buscava obter do arcebispo uma autorização formal para o uso da capela de N. Sra. da Soledade. De um lado, a irmandade acusava o Pe. Gabriel Malagrida de descumprimento do acordo firmado, alegando que o missionário arrogou para si o direito de administrar o recolhimento, entrando na “deligencia de procurar escluir a Irmandade do titulo de ademinstadrora, que tinha adquerido”. Além disso, acusava-o de receber mulheres de condição diversa àquela antes acordada e de administrar, em detrimento dos irmãos, os dotes que recebera em vultosas quantias e em doações de terras. Por seu turno, as recolhidas obtiveram formalmente, de D. Botelho de Mattos, um despacho permitindo-lhes o uso do Coro, da torre e de uma tribuna inteira, a despeito do assentimento da mesa da irmandade⁴¹⁷. Na petição dirigida ao prelado, a regente, Arcângela dos Anjos, relatava que se encontrava pendente no Tribunal da Relação o agravo do libelo de força ao qual respondia, e que os irmãos se tornaram intransigentes quanto a continuar permitindo o uso da Igreja por parte das recolhidas, principalmente, depois da confirmação régia da fundação do Recolhimento que determinava a jurisdição episcopal. Dizia a regente, que o comportamento dos irmãos se agravou depois de ter o arcebispo enviado um oficial eclesiástico para dar posse formal às recolhidas do uso da referida capela:

Quizerão importunamente tirar com tudo os sobreditos Irmãos ao Recolhimento o uso da Igreja já concedida, e confirmado por sua Magestade, mandando tapar com pedra, e cal todas as vias necessárias para o uso da dita Igreja, o que não podião fazer, e muito menos pelo motivo, com que o fizeram, de se lhes negar a administração do mesmo Recolhimento, por mandar Sua Magestade que pertencesse só aos Ex^{mos} Arcebispos desta Metropoli, como consta da mesma Provízão Real rezistada na Secretaria deste Estado, nascendo daqui todo o ódio, e oppozição, que tem ao dito Recolhimento porque querião meneiar, e governar o seo patrimonio⁴¹⁸.

Os juízes da Relação da Bahia, em especial o desembargador e Procurador da Coroa e Fazenda Antonio da Cunha Sotto, saíram em defesa da jurisdição da Coroa sobre as Irmandades e deram provimento ao recurso, caracterizando de “violenta e extrajudicial” a ação episcopal, “alem de que os recorrentes sam leigos a natureza da cauza [era] da clace das temporaes, e como

⁴¹⁶ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 84, Doc. 6903.

⁴¹⁷ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 77, Doc. 6427.

⁴¹⁸ *Idem*, 27 de setembro de 1743.

tal abdicou a sy o Excelentissimo e Reverendissimo Arcebispo a jurisdição que nam tinha por nam ser Juiz competente”⁴¹⁹. Consultou-se, então, o vice-rei a respeito do estado em que se achava a contenda, cuja resposta se deu a 27 de setembro de 1743. Pondo-se em defesa de D. José Botelho de Mattos, o Conde das Galveas afirmou que na certidão enviada pelo Desembargador e Procurador da Coroa ao rei transcrevera-se “o que lhe servia, e não o que hera preciso para servir no conhecimento da verdade”⁴²⁰. Temos notícia de que tal decisão foi mantida na Relação, não tendo dela decorrido nenhuma consequência de ordem prática naquela circunstância, permanecendo pendente na referida instância judicial. A respeito disso, ao Procurador da Coroa pareceu que se deveria esperar uma decisão do rei – a qual já supunha ser favorável às recolhidas – e aconselhava ser conveniente embargar qualquer outro requerimento que os confrades intentassem impetrar. Ainda mais importante seria, conforme opinião do procurador, que o monarca D. João V não permitisse aos juízes da irmandade que “entrem ou conhecão a Justiças Ecclesiásticas, por que o R^{do} Arcebispo [não possui] jurisdição sobre os confrades, nem tão bem a[quelas] Recolhidas sendo todas pessoas leigas, e menos tendo o dito Prellado maes que administração [q] foy servido cometerlhe; não se presumindo fosse Real intenção dimitir a jurisdição laical a favor dele pelo que seria conveniente”⁴²¹.

É importante notar que, para o arcebispo, não havia razão para dar prosseguimento a toda aquela disputa. Quando os juízes da irmandade rogaram ao rei, por meio do Conselho Ultramarino, que intercedesse no andamento da causa parada no Tribunal da Relação, os conselheiros buscaram a opinião do prelado, cuja resposta se deu a 3 de maio de 1745. Nela, D. José Botelho de Mattos narrava que, em sua avaliação, pensou “ser quazi tudo suposto e afectado pela malevolência de alguns Irmãos orgulhosos, que por razões particulares se conjurarão para vexar e perseguir as servas de Deos”. Julgava também ser incontestável a jurisdição que detinha não apenas sobre o Recolhimento, mas também, sobre a capela de N. Sra. da Soledade:

a dita capella foi erecta e aperfeiçoada com as esmolas do povo que se tirarão com licença dos meos Antecessores por cuja faculdade tão bem se fundou, e por isso ficou sempre pertencendo a jurisdição Ordinaria desta Mitra vizitando a, tomando sempre contas os nossos visitadores sem contradição algua dos Irmãos da referida Irmandade da mesma sorte que a Capella da Senhora das Mercês que por essa razão concedeo o meo Antecessor o R^{do} Arcebispo Luis Alvares de Figueiredo as Religiosas Ursulinas para nella fundarem o seo Convento e a ficarão possuindo sem embargo de recorrerem os Irmãos da

⁴¹⁹ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 77, Doc. 6402.

⁴²⁰ *Idem*.

⁴²¹ 21 de janeiro de 1746. AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 84, Doc. 6903.

Irmandade da mesma senhora ao Tribunal dos feytos da coroa deste Estado”.⁴²²

A disputa chegou a termo em 1746, quando, depois de ordenado ao vice-rei que atuasse no provimento do agravo pendente na Relação da Bahia, fazendo-se decidir a questão sem que a mesma subisse à Casa de Suplicação da Corte, como requereram os irmãos, o Conde das Galveas informou ao monarca que os juízes da Irmandade da Soledade haviam desistido da contenda por meio de um termo lavrado na Ouvidoria Geral e que a partir de então estavam “já com pas, e boa armonia com o dito Recolhimento”⁴²³.

A Casa de Oração do Vale de Lágrimas

Outra altercação teve lugar na região das Minas. Em 14 de julho de 1754, D. José Botelho de Mattos relatou a Diogo de Mendonça Corte Real que tomara conhecimento, “por palavra e por letra”, há alguns anos, da existência de um recolhimento “na parte mais remota deste Arcebispado”, uma localidade conhecida como Vale de Lágrimas, na freguesia de São Pedro do Fanado, em Minas Novas do Arassuahy⁴²⁴. Tratava-se de uma casa de propriedade de D. Isabel Maria que, então com 40 anos, vivia com a irmã, Ricarda da Silva, uma prima, Quitéria Felicianna, uma sobrinha, Ignácia da Silva e outras moças, desde que seu pai adentrou a região situada entre o Rio Arassuahy e do Rio Fanado, encarregado de conquistas e da mineração.

De acordo com o arcebispo, o Coronel vivia “entranhado naqueles sertões, sem comercio de outras criaturas racionaes mantendo-se do que trabalha[va] e de algumas porções de ouro, que os Governadores deste Estado lhe tem mandado dar para descobrimentos que lhes representa e segura muito capazes para o que tem dom especial”⁴²⁵. A julgar pela petição enviada por D. Isabel Maria a D. José Botelho de Mattos em 2 de março de 1753, desde logo desculpando-se pelo modo como se expressava, “porque a condição mulheril tem seus

⁴²² *Idem.*

⁴²³ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 86, Doc. 7088. Uma discussão a respeito da fundação do Recolhimento da Soledade com vistas a caracterizar o arcebispado de D. José Botelho de Mattos pode ser vista em VIVAS, Rebeca. *Aspectos da ação episcopal de D. José Botelho de Mattos sob a luz das relações Igreja-Estado, Bahia (1741-1759)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2011. O Padre Gabriel Malagrida viria a receber, em 2 de março de 1751, uma ordem régia autorizando-o a criar seminários na Paraíba, Parnaíba, Luiz do Maranhão, Belém do Pará e Camutá, assim como a fundar Recolhimento do Igarassú, com estatutos das Ursulinas. A referida ordem régia outorgava, ainda, ao Pe. Malagrida o poder de estabelecer “semelhantes fundações em outra e qualquer parte da América” por toda a sua vida e tanto quanto aplicar a regra das ursulinas a outros recolhimentos que se pretendessem passar a conventos, mediante entendimentos com o ordinário e o governador. Cf. *Ordens Régias* – Vol. 47, Doc. 4.

⁴²⁴ Castro e Almeida – “Offício do Arcebispo da Bahia, para Diogo de Mendonça Corte Real, referindo-se a um Recolhimento de Mulheres, fundado no Sertão por uma filha do Mestre de Campo da Conquista João da Silva Guimarães e pedindo instruções a respeito. Bahia, 14 de julho de 1754”.

⁴²⁵ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 122, Doc. 9540.

desvarios”, o recolhimento já estava em pleno funcionamento há tempo bastante para gozar de má fama perante o arcebispo. A razão disso estaria na suposta autorização concedida pelo Vigário Geral Manuel Rodrigues da Silva, para que D. Izabel iniciasse um recolhimento em sua casa:

Não me cauza admiração ver averdade tão abatida com pes de xumbo pello arojo e ligeireza com que a mentira se antesipa pelos degraos dos palasios. A mim me não deu licença nem podria dar o Reverendo vigário Geral para Recolhimento nem Convento mas também me não podia impedir a minha casa nem pode na coal vivo com a extensão que pede o meu espirito e com a que me criaram não dovido que os susesos do mundo no estado feminino fasão pareser frivolla a dilibarasam com que alguas se achão mas hisso não he regra geral nem por tal suspeita deve quem quer servir a seu criador esfriar no caminho principiado porque as maquinas no demônio nosso inimigo antigo são como nuvens depressa se armam de repente se desfazem⁴²⁶.

Declarando-se pronta a estabelecer a verdade dos fatos, porém mantendo um discurso defensivo com vistas a fornecer justificativas às informações anteriormente divulgadas a respeito do recolhimento que fundara, D. Izabel afirmou que possuía uma casa extensa, situada longe da vila, porém com tráfego de pessoas, onde mantinha um altar portátil, paramentado adequadamente, no qual eram administrados os sacramentos e onde eram celebradas missas às quais acorriam os habitantes da distante vila. Pretendeu esclarecer que as moças recolhidas em sua casa eram filhas de pais pobres e temporariamente ausentes em virtude do trabalho na mineração e que havia recebido em doação por parte deles apenas alguns escravos, destinados a lavrar a terra para sustento da casa, e umas poucas esmolas. Replicou ao prelado que, se havia chegado aos seus ouvidos a notícia de que as mulheres trajavam-se como freiras, tratava-se tão somente de “hua tunica de estamenha con fita”, e declarou que “o ser religiosa pouco custa o estado, e pareseme que não he o habito que faz o monge. Muntas pelo que dizem andão pelas minas e sidades nos mesmos traies de freiras pedindo esmolas para o serem e não se lhe impede pelo que infiro não ser caso de crime. Sou irmã Terceira de N. Sra. do Carmo e mais bem me assenta atunica que hua preguissa”. Atribuiu os boatos àqueles que queriam “malquistar pelo onesto da túnica com a sutileza do venenoso modo os que mais se quer[em] introduzir empreras e palasios do que fazer a sua obrigação na caza de Deos por temor de lhe chamarem jacobeus”. Informou, ainda, detalhes do cotidiano religioso, as orações que praticava e as atividades domésticas executadas na casa. Rogava, por fim, ao prelado a nomeação de sacerdote para o

⁴²⁶ Castro e Almeida – “Representação de D. Isabel Maria, fundadora e diretora do referido Recolhimento, justificando a sua fundação e o estado em que se encontrava. Minas Novas, 2 de março de 1753”. Cx 8, Doc 1194.

cuidado espiritual das almas dos fiéis que frequentavam as celebrações no Recolhimento que erguera no Fanado⁴²⁷.

Para conferir credibilidade ao peditório junto ao arcebispo, acrescentou algumas atestações. Uma delas a de Pedro Leolino Mariz, mestre de Campo, comandante das Minas Novas do Arassuahy, datada de 28 de fevereiro de 1754. Segundo ele, Izabel Maria e seu pai se transferiram das Minas Gerais para Minas Novas do Arassuahy, mas tendo o Coronel se encarregado de uma conquista, encontrava-se ausente há vinte anos, deixando à filha solitária a alternativa de viver recolhida e dedicada à oração na mais austera clausura, “e fazendo daquele domicilio caza de oração não respira dela senão virtudes, e amor de Deus, com grande edificação de todos os habitadores destas Minas [...] empregando-se continuamente em santos exercícios dictados de sua própria inclinação e cultivados com direção de seus confessores”. Espalhando-se o odor de santidade entre as outras donzelas do lugar, juntaram-se a D. Isabel muitas daquelas que desejavam imitá-la⁴²⁸. Conforme outros testemunhos também inclusos, a casa era espaçosa, o altar portátil era ricamente adornado e vários sacerdotes serviam-se dele para celebrar missas, que eram frequentadas tanto pela vizinhança quanto pelas recolhidas, sem que, no entanto, fossem vistas publicamente, pois acompanhavam a tudo através da gelosia da casa⁴²⁹.

Em 9 de julho de 1753, D. José Botelho de Mattos ordenou ao Vigário da Matriz de Santo Antônio e N. Sra. do Bom Sucesso do Corvello, Pe. Nicolau Pereira de Barros, que procedesse investigação a respeito do funcionamento daquele recolhimento, requerendo fosse verificada a veracidade das informações que lhe chegaram. Relatou o prelado que soube, “por várias vias”, ter a fundação do Recolhimento corrido à custa de esmolas angariadas nas minas pelo Padre Manoel dos Santos, que, tendo saído da Ilha da Madeira, local onde nascera, estabeleceu-se na freguesia de Santo Antônio do Fanado e, sem licença episcopal, erigiu uma capela, em “sítio totalmente ermo”, “passando a tanto a sua ousadia” a ponto de ter construído um recolhimento junto à capela, onde se encontravam instaladas cerca de dez mulheres, das quais o mesmo sacerdote era confessor e diretor, tendo, inclusive, “sem mais autoridade alguma” lhes dado estatutos e “Regra de viver, recebendo delas dotes, e dando-lhes licença para comungarem três vezes em cada semana, e para usarem do habitu de Religiosas de Stº. Anna”.

⁴²⁷ Castro e Almeida – “Representação de D. Isabel Maria, fundadora e diretora do referido Recolhimento, justificando a sua fundação e o estado em que se encontrava. Minas Novas, 2 de março de 1753”. Cx 8, Doc 1194.

⁴²⁸ Castro e Almeida – “Atestado de Pedro Leolino Mariz, Mestre de Campo, Commandante das Minas Novas do Arassuahy, acerca de D. Isabel Maria e do seu Recolhimento. Villa do Bom Sucesso, 28 de fevereiro de 1754”.

⁴²⁹ Castro e Almeida – “Atestado de varias pessoas certificando o bom comportamento de D. Izabel Maria. Villa do Bom Sucesso e Minas do Arassuahy, 19 de janeiro de 1754”.

Ordenou o prelado, então, ao Vigário Nicolau Pereira, a inquirição ao Padre Manoel dos Santos, ocasião em que ele deveria apresentar a licença do arcebispo, que alegava portar, para a ereção da capela, assim como a provisão régia e episcopal para a fundação do recolhimento. Ao vigário caberia também examinar as condições físicas da capela, quais as imagens veneradas, seu asseio e sua grandeza. Observaria estes aspectos também no recolhimento, com especial atenção às vagas e entradas de mulheres, os lugares e modos com que se davam a confissão e a comunhão. Recomendava, por fim, D. José Botelho de Mattos, que “achando bem, que para a ereção da capela, e Recolhimento não tem precedido licença nossa, suspenderá a Capella, e fará notificar as Recolhidas para que dentro em quatro meses, que lhes consignamos para poderem avizar a seos Pays, e parentes as venhão buscar, despejem o sitio sob pena de excomunhão maior, e de assim se haver executado mandará passar por certidão ao seo Escrivão, que nos remetterá com o termo de perguntas para deliberarmos sobre a demolição de hua e outra obra.”⁴³⁰

O padre Manuel, por sua vez, apresentou o despacho conferido pelo vigário geral Manuel Rodrigues da Silva, que o autorizava a “celebrar, e levantar altar portátil distando de Igreja ou Capella mais de hua legoa”, como residia a quatro léguas de distância do Recolhimento de D. Izabel, “uzava o tal despacho celebrando nesta dita caza para consolo seo e das almas dos fieis”. Quanto à autorização para funcionamento do Recolhimento, respondeu que “não procurava semelhantes licenças, por não ser sua intenção fundar recolhimentos”, e que era tão somente capelão do Coronel João Guimarães e, na ausência dele, de sua filha, D. Isabel. Esta, por seu turno, quando questionada pelo vigário quanto ao tema, afirmou que “não procurava semelhantes licenças, por entender lhe não serem necessárias; poys esta caza era a da sua vivenda”, confirmando, por fim, a companhia de algumas filhas de pais que a julgavam capaz de ensiná-las a “ler, escrever, cozer e bordar, e bons costumes, e que tudo fazia pelo amor de Deus”. As recolhidas acrescentaram, apenas que o desempenho de tais atividades se dava juntamente com exercícios espirituais e louvor a Deus⁴³¹.

O vigário vistoriou a casa, conforme ordenou o prelado, mas “não passou a mandar notificar a dita D. Izabel Maria e as mulheres agregadas para o despejo por achar serem falsas as premissas do mandado”. Fundamentando o seu parecer, estava uma descrição detalhada tanto do ornato da capela quanto das instalações da casa em que viviam as recolhidas, demonstrando

⁴³⁰ Castro e Almeida – “Auto de investigação a que procedeu o Padre Nicolao Pereira de Barros, Vigario da Matriz de Santo Antonio e N. S^a. do Bom Sucesso do Corvello, por ordem do Arcebisco da Bahia, sobre o Recolhimento fundado nos limites da freguesia do Fanado. Bahia, 6 de junho de 1754”.

⁴³¹ *Idem.*

a correção dos exercícios espirituais praticados e assumindo um certo tom de defesa do vigário geral Manuel Rodrigues da Silva, autor do despacho. Ao mencionar a existência de duas gelosias de onde as mulheres recebiam o Santíssimo Sacramento, ressaltou que o faziam autorizadas pelo vigário, cujo despacho foi concedido em virtude de “nellas haverem e se acharem os requisitos necessários para isso como he a suma [...] honestidade, gravidade das pessoas, e indigência de bens temporaes”, tendo sido justamente esses os argumentos de que lançaram mão as recolhidas para obterem o referido despacho. As imagens e ornato da capela impressionaram o vigário Nicolau Pereira, que notou a presença “de uma imagem grave de Senhora Santa Anna mayor e outra da mesma santa mays pequena” assim como de um Cristo de marfim e, “admirando o dito Reverendo Vigário da Vara Juiz Comissario o acceyo da dita imagem respondeo a dita D. Izabel lhe mandara do Serro Frio Vittoriano da Rocha e achou mays que estas imagens cobriam um ló com todo acceyo”⁴³².

Apesar disso, D. José Botelho de Mattos noticiou a Diogo de Mendonça Corte Real que achava em sua consciência intolerável a existência de um Recolhimento “pelo sítio ser indigno, e abominável para aquella fundação”. Porém, considerou que talvez as suas “forças não bastem[assem] para desvanecer esta fundação, e a continuar no intento muito justamente “receava que houvesse “algu levante contra quem o intente[asse] executar”⁴³³. Em 14 de janeiro de 1755, o monarca D. José I, por meio do Conselho Ultramarino, recomendou que o prelado mantivesse vigilância sobre aquele Recolhimento e que, dentro daquilo que lhe fosse possível, “instruhice indagando particularmente os costumes e procedimento destas mulheres, e se havia couza que fosse disforme”⁴³⁴.

Ao que parece, a má vontade do prelado para com a casa estava muito além do seu enquadramento nos critérios institucionais. Considerava ele, além da distância que se localizava o recolhimento, o fato de se ter erigido uma capela e uma instituição de reclusão feminina prescindindo de sua chancela, por iniciativa de um pároco autorizado pelo vigário geral, numa demonstração daquilo que o braço episcopal não possuía condições de alcançar, a menos que houvesse uma denúncia, tal como aconteceu. Este foi o argumento de que o prelado lançou mão ao declarar ao rei que prontamente adotaria as ordens régias, com certo contragosto:

Procurarey ter nelle a vigilância, que me for possível, como S. Magestade me ordena, e pello meo caracter sou obrigado; porem nunca sera a que baste, suposta a distancia de duzentas, e tantas legoas, em que esta desta Cidade, e

⁴³² *Idem*.

⁴³³ Castro e Almeida – “Offício do Arcebispo da Bahia, para Diogo de Mendonça Corte Real, referindo-se a um Recolhimento de Mulheres... Bahia, 14 de julho de 1754”

⁴³⁴ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 122, Doc. 9540.

sítio o mais escabroso, e diserto, em que se acha e não haver naquelas serras pessoas, de quem hum Prelado se fie, nem espere que o informe com verdade, porque nellas se não cuyada mais, que na propria conveniência, e não dar occasião a que alguém se de por ofendido, por evitar a vingança, e descompostura, que na quellas partes são certas⁴³⁵.

A narrativa aqui apresentada do malogrado processo de fundação deste recolhimento, refere-se à Casa de Oração do Vale das Lágrimas, mencionada por Leila Mezan Algranti, que teria assumido, posteriormente, o nome de Recolhimento da Chapada e solicitado nova autorização régia em 1780⁴³⁶. Todavia, informações contraditórias enviadas à Coroa quanto às condições financeiras para a manutenção das recolhidas, assim como a respeito dos objetivos daquele recolhimento, foram responsáveis por terem visto denegado o pedido de transformação em convento ou, até mesmo, a autorização para continuar as atividades como recolhimento de cariz religioso. Nem mesmo depois de terem sido remetidas à Rainha D. Maria I informações que davam conta da boa reputação que possuía a casa junto às autoridades baianas⁴³⁷.

A Fundação do Recolhimento do São Raimundo Nonato e Santa Maria Magdalena

A peculiaridade que incidia sobre o Recolhimento do São Raimundo e Santa Maria Magdalena foi demarcada pelo professor Luís dos Santos Vilhena, em uma de suas cartas, quando o reputou por “cadeia política”, uma vez que estava “sujeito à disposição dos Exm^{os} Governadores Capitães-Gerais, que [...] muitas vezes mandam[avam] recolher algumas mulheres dissolutas, da ordem das que parecia escandaloso mandá-las para a cadeia pública”⁴³⁸. Até a casa receber as primeiras recolhidas, no ano de 1760, as moças cuja qualidade está subjacente ao discurso de Vilhena ingressavam, em geral, no Recolhimento do Santo Nome de Jesus, porque no Recolhimento dos Perdões não se tem notícia de que tivessem entrado senão viúvas, solteiras e umas poucas mulheres em vias de se divorciar. Cumpriu-se, portanto, a

⁴³⁵ Castro e Almeida – “Officio do Arcebispo da Bahia, para Diogo de Mendonça Corte Real, sobre o Recolhimento de que era Directora D. Izabel Maria, filha do mestre de Campo João Silva Guimarães. Bahia, 14 de maio de 1755”. Cx 9, Doc. 1612.

⁴³⁶ A trajetória deste recolhimento foi também objeto da atenção de outros historiadores. Cf. LAGE, Ana Cristina P. Vale de Lágrimas: mulheres recolhidas no sertão de Minas Gerais na segunda metade do século XVIII. *Revista de História Regional*, n. 19, Vol.2, 2014 e SOUZA, Evergton Sales. Itinéraires d'un mouvement de réforme religieuse. La jacobéia au Portugal et dans son empire (XVII^e – XVIII^e siècles). *Revue de l'Histoire des Religions*, 2025, p. 61-72.

⁴³⁷ “...casa de oração secular, sem voto algum, utilíssima aos povos deste país, porque ali mandam alguns pais de família ensinar suas filhas, e dali costumam sair não só provetas em artes liberais, mas também no santo amor, e temor de Deus”. *Carta do Comandante das Minas Novas ao ouvidor da Comarca do Serro de 23 de Junho de 1780* Apud ALGRANTI, Op. Cit. p. 100-101.

⁴³⁸ VILHENA, Luis dos Santos. A Bahia no Século XVIII. Vol. I. Salvador: Itapoã, 1969, p. 451-452.

vontade do instituidor, Raimundo Maciel Soares, de que o Recolhimento do São Raimundo e Santa Maria Madalena assumisse a função social de regenerar “mossas brancas christans velhas, que havendo errado o caminho da verdade, contritas e arrependidas de todo coração se convertão a Deus. N. S., equizerem[queirão] viver em Santos, e pios exercícios devirtude”⁴³⁹.

Outra especificidade deste recolhimento reside no modo como colocamos o seu processo de fundação em perspectiva, o que significa dizer que as questões que levantamos para entendê-lo não se constituíram, de fato, em um problema para seus contemporâneos. Trata-se, pois, de observar que, assim como o episcopado de D. José Botelho de Mattos foi longevo o suficiente para alcançar o secretariado de Sebastião José de Carvalho e Mello, de modo inverso, a ereção do Recolhimento de São Raimundo, de que se tem notícia da intenção em fundar desde 1752, carrega em si intercorrências que revelam a preocupação com legados pios nas execuções testamentárias muito antes das leis implantadas no período pombalino nos anos de 1765 e 1769. Misturaram-se, naquele contexto, por um lado, a manutenção do controle do Recolhimento por parte do Estado e, por outro, os esforços empenhados pelo vice-rei, Conde dos Arcos, como representante régio, em afastar o Frei José de São Bernardo, testamenteiro de Raimundo Maciel Soares, tanto da tutela da quantia legada, quanto da mesa administrativa da casa. Sem que estivesse finda a celeuma, a entrada das primeiras recolhidas foi realizada em 2 de fevereiro de 1760⁴⁴⁰, tendo o episódio revelado um acirramento da postura incisiva do poder régio frente às investidas dos eclesiásticos na defesa de seus interesses, em comparação àquela já vivenciada desde o reinado de D. João V, tal como temos observado até aqui.

Raimundo Maciel Soares era filho ilegítimo de Cristóvão Jordão Maciel, proprietário dos ofícios de feitor e selador da Alfândega desde 1º de maio de 1679. Em 6 de agosto de 1714, Cristóvão Maciel solicitou renúncia dos cargos ao Rei D. João V, ao tempo em que requeria mercê de que seu filho lhe sucedesse nos ofícios tanto “por não ter outros bens que lhe deixar, como por haver servido os ditos ofícios pelo descurço de tantos anos com procedimento, e zello que he notório”. As respostas dos Conselheiros argumentavam que a herdade dos ofícios não era direito concernente aos filhos naturais, mas dos legítimos, e justificavam que seria mais coerente atender ao pedido de Cristóvão Maciel considerando os serviços prestados a Vossa Magestade, concluindo, portanto,

que Cristovão Jordão Maciel não pede este ofício por sucessão que só tem lugar nos filhos legítimos se não por merce de renuncia (sic) e como tenha servido mais de trinta anos nelles [...] V. Magestade costuma fazer merce aos

⁴³⁹ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 117, Doc. 9141.

⁴⁴⁰ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 25, Doc. 4770.

proprietarios que tem servido vinte anos de faculdade para poderem renunciar ainda em estranhos; que nesta atenção lhe deve V. Magestade permitir a sucessão que pede⁴⁴¹.

Raimundo Maciel Soares tornou-se então proprietário do ofício de Selador da Alfândega em 19 de junho de 1720, em troca da quantia de cinco mil e quinhentos cruzados paga pelo seu pai. De toda a vasta biografia de serviços prestados à coroa, que tratou de exaltar por ocasião de seu pedido de exoneração do cargo em favor de um de seus filhos, incluem-se as expensas financeiras da adoção do selo de chumbo por ordem régia, dos salários dos seladores menores e os gastos com a selagem de fazendas em diversas localidades para evitar prejuízos no contrato da dízima. Além disso, foram-lhe demandados outros esforços, que, segundo argumentava, exorbitavam suas funções, como o exame da escravatura proveniente de Angola, conforme denúncia feita, de que foi ordenado a assistir, dispendendo dois dias e uma noite sem descanso; foi também encarregado pelo Provedor da Alfândega para contabilizar toda a arrecadação da alfandegária referente ao ano de 1736, além de ter doado 120\$000 para o casamento dos príncipes, o que ressaltou quando requereu mercê de renúncia à Coroa⁴⁴². Em setembro de 1744, solicitou o afastamento do ofício de selador da alfândega, deferido em 19 de Maio de 1745, alegando questões de saúde⁴⁴³.

O evento que mais aproxima seu perfil biográfico de uma casa de reclusão para mulheres é o conflito com os moradores das proximidades do Convento da Soledade, ocasião em que foi acusado de ter usurpado uma via pública e ter posto, dentro de sua propriedade, o caminho para a fonte do Queimado, interrompendo a passagem dos escravos e moradores que dela se serviam⁴⁴⁴. Também não há indícios que permitam certificar os motivos da escolha da devoção a São Raimundo Nonato, invocado à época em socorro a partos difíceis, nos quais prontamente se providenciava o seu manto, deitando-o sobre a barriga da mãe prestes a dar à luz. A hagiografia deste santo narra que seu nascimento ocorreu em um parto cesariano, logo após a

⁴⁴¹ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 9, Doc. 758.

⁴⁴² AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 80, Doc 6590.

⁴⁴³ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 87, Doc 7125.

⁴⁴⁴ Sobre o assunto, *cf.* AHU – “Abaixo-assinado do povo da cidade da Bahia ao Rei [D. João V] queixando-se da Câmara da mesma cidade e do procurador Manuel Botelho de Paiva por estes procurarem as suas conveniências e dos particulares, especialmente no que se refere ao fechamento de um caminho de gado muito cômodo para o povo na fonte do Queimado, na Soledade”. Cx 98, Doc 7750; AHU – “Carta (traslado) de José Joaquim Pereira da Silva ao rei [D. João V] dando parecer sobre a súplica dos moradores da Cidade da Bahia acerca da usurpação por parte do sargento-mor Raimundo Maciel Soares de um caminho público pelo qual se conduzia a água da fonte do queimado”. Cx. 102, Doc 8073; *Cartas do Senado para S. Magestade – 1746: a fonte pública do Queimado*. In: Annaes do Archivo Publico do Estado da Bahia – publicação auctorizada por suas Exas. Os Drs. Antonio Ferrão Moniz de Aragão, governador do Estado e Gonçalo Moniz Sodré de Aragão, Secretário do Interior, Justiça e Instrucção Pública. Bahia: Imprensa Official do Estado, 1917, p. 10-11.

morte da sua mãe⁴⁴⁵. O fato de Raimundo Maciel Soares ter sido um filho ilegítimo ou de compartilhar o mesmo nome daquele santo podem inspirar um caminho a ser seguido no que diz respeito ao tema.

Depois de obtida a licença para substituição do ofício de selador da Alfândega, Raimundo Maciel Soares, que era natural da Vila de Vianna, registrou seu testamento em 17 de outubro de 1752, deixando descrito o desejo de, por ocasião da sua morte, ser amortalhado com o hábito de São Francisco e coberto com o manto da Ordem de Cristo, da qual era cavaleiro professo. Pediu também a presença dos irmãos da Irmandade da Misericórdia, de um clérigo e da comunidade do Carmo, irmandade em que servia, numa demonstração de que a relevância do cargo que ocupou por décadas se refletia também no seu trânsito entre as principais organizações religiosas da cidade. Detalhou os procedimentos a serem seguidos caso viesse a falecer em Lisboa, para onde embarcaria na Nau de Guerra Nossa Senhora das Necessidades a fim de viver seus últimos dias, durante a viagem e na cidade de Salvador, onde realmente veio a falecer em 20 de julho de 1759.

Além de deixar para o seu primo, o reverendo Pe. Manoel Maciel Aguiar, escravos, moradas de casas, créditos e dívidas para serem administrados, Raimundo Maciel designou uma quantia em dinheiro e várias peças de ouro e prata aos cuidados do Prior do Convento de Santa Teresa, a quem instituiu como seu principal testamenteiro e responsável por edificar um recolhimento feminino na localidade das Mercês, na cidade de Salvador. Para o acompanhamento da construção da capela assim como para a determinação da verba necessária ao sustento das recolhidas, indicou o prelado diocesano. Como de costume nos legados pios, Raimundo Maciel detalhou as obrigações religiosas das recolhidas da seguinte maneira:

Declaro que as obras pias por minha Alma em que se ha de gastar o dinheiro [...] que ficar (sic) liquido depois de pagas e satisfeitas as mais disposições de este testamento se comprehendam todas na fundaçam e estabelecimento de hum recolhimento de mulheres mossas brancas e christans velhas que havendo declinado do caminho da honestidade a poucos passos se convertam verdadeiramente sem fingimento a Deos e Nossa Senhor e quiserem viver nelle em Santos exercícios de penitencia, oraçam e mais autos do serviço do mesmo Senhor, e bem de suas Almas com a obrigação de hua Missa quotidiana por minha Alma, e duas vezes a Salve Rainha rezada em voz alta no Coro de manhã e pela Alma dos sobreditos meos Pays e de tarde pela minha cujas obrigações principiaram no oitavo dia depois de entrarem as primeiras recolhidas”⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ MOTT, Luiz. *Op. Cit.*, 2007, p. 185.

⁴⁴⁶ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 25, Doc. 4772-4778.

À época do registro desse testamento, Raimundo Maciel já havia escrito para a Coroa em 23 de janeiro de 1752, requerendo mercê para fundar o recolhimento. Não poderia supor que a escolha do Prior do Convento de Santa Teresa, que viria a recair sobre o carmelita Frei José de São Bernardo, para ser testamenteiro de seus bens, inclusive “das terras, caças, foros e rendimentos [...] para poder conseguir esta acção tanto do agrado de Deos.”, adiasse em quase uma década o seu pio intento⁴⁴⁷. Os pareceres da Câmara Municipal, do vice-rei e do arcebispo D. José Botelho de Mattos convergiam quanto à necessidade de mais um recolhimento para mulheres, exceto pela condição imposta pelo Conde de Atouguia (1749-1754) “de em nenhum tempo serem professas as recolhidas, por haver nesta Cidade quatro Conventos de Religiosas, e serem ainda mais precisos que os mesmos Conventos as caças pias, de que há hua só⁴⁴⁸”, que poderia se tratar do Recolhimento dos Perdões. Uma ressalva também foi feita por Botelho de Mattos em parecer de 28 de junho de 1754:

So se me oferece expor a V. Magestade o mesmo, que já fiz nesta Cidade ao Suplicante, e he que doctasse (sic) o numero das recolhidas somente a molheres brancas, christãs velhas, convertidas, mas que deyxasse a porta aberta para alguas donzelas pobres, e orfaes; por quanto o numero da quellas com qualidades apontadas seria sempre tão diminuto, que nunca constituiria comunidade, e porque seria o Recolhimento melhor disciplinado, sendo regido tambem por molheres que forem, e sempre tivessem sido honestas⁴⁴⁹.

Quanto à Mesa da Consciência e Ordens, os pareceres do Procurador Geral das Ordens e de três desembargadores, datados de 23 de Dezembro de 1754, sopesaram os inconvenientes que haviam na convivência entre mulheres arrependidas e honestas quanto ao arrefecimento das vocações, mas, como esta fora uma ideia do arcebispo, que “tem mais razão para saber o melhor que convem ao serviço de deos, e bem das suas ovelhas”, advertiu que nada seria mais justo que “se as convertidas prevaricarem hão[houvessem] de ser expulsas do Recolhimento. cessando assim todo o perigo, que poderá considerar-se”. Sugeriram, ainda, que a licença concedida para a ereção do recolhimento somente tivesse efeito quando o vice-rei e o arcebispo confirmassem que havia rendimentos bastantes à sustentação das recolhidas⁴⁵⁰.

O problema tem origem na Carta Régia em que D. José I autorizou a fundação do recolhimento, seguindo o parecer do Procurador da Coroa de que, como a casa seria de jurisdição secular, poderia “servir sempre na [...] Meza o mesmo fundador, ou outra pessoa a

⁴⁴⁷ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 117, Doc. 9141.

⁴⁴⁸ *Idem.* 23 de janeiro de 1752.

⁴⁴⁹ *Idem.*

⁴⁵⁰ *Idem.*

quem ele por sua morte deixar esta faculdade”. Por este documento definiu-se que o instituidor ou alguém indicado por ele compusesse a mesa administrativa da casa:

Seja servido conceder ao suplicante a licença que pede sem condições porque algumas que se apontão não são necessárias para hum Recolhimento que fica sujeito a jurisdição secular, e outras poderá haver cazo em que seja preciso alteralas, e somente em quanto ao modo de governarsse este Recolhimento se conforma com o parecer do procurador da fazenda na sua primeira resposta para efeito de ser governada pelo V. rey e hum Ministro ou pello Fundador e por quem elle nomear⁴⁵¹.

No Conselho Ultramarino, o parecer do procurador da Fazenda sugeriu fosse concedida a licença para a ereção do recolhimento através de seu Conselho “por pertencer esta faculdade a Vossa Magestade como Rey, e não na qualidade de Grão Mestre da Ordem de Cristo”, significando, talvez, que o monarca não o tomasse sob régia proteção, não submetendo-o à Mesa da Consciência e Ordens, mas definindo uma administração local. Seguindo essa linha, julgou melhor que se evitasse receber órfãs, de boa procedência, tal como entendiam os pareceres da Mesa da Consciência, especialmente no Brasil, “onde he mais perigoso o mau exemplo, e mais (sic) a frequencia dos vícios e a reincidência nelles”, ponderando ser mais adequado que o Recolhimento do São Raimundo observasse os mesmos estatutos da Casa Pia de Santa Maria Magdalena da cidade de Lisboa. Para compor a mesa administrativa, o parecer do Conselho Ultramarino indicou que nela sempre houvesse um ministro da Relação e tivesse o vice-rei como provedor, sem que isso embaraçasse algum encargo pio que o instituidor desejasse impor, que a mesa faria observar como parte integrante do estatuto do recolhimento. A licença é finalmente concedida por provisão régia de 25 de fevereiro de 1755⁴⁵².

Durante o andamento das obras do recolhimento, iniciadas com o testador ainda em vida, principiou-se uma celeuma que, muito embora não tivesse impedido a conclusão das obras de edificação das instalações do recolhimento e de sua capela, retardou a entrada das primeiras recolhidas, ao tempo em que mediam forças, de um lado, o religioso carmelita, Frei José de São Bernardo, e, de outro, o vice-rei D. Marcos de Noronha, Conde dos Arcos, e um procurador por ele nomeado.

Restavam inacabados o ornato da capela e a aquisição dos paramentos quando o vice-rei nomeou para adjunto ao governo daquele recolhimento o Ouvidor do Cível, desembargador Bernardino Falcão de Gouvêa, conferindo-lhe plenos poderes para administrar a instituição, dar o acabamento necessário à finalização das obras, estabelecer o patrimônio devido ao sustento

⁴⁵¹ *Idem.*

⁴⁵² *Idem.* AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 25, Doc. 4772-4778.

das recolhidas e dar continuidade às demais disposições do testamento de Raimundo Maciel. Para procurador das recolhidas, que àquela altura ainda sequer existiam, o vice-rei nomeou o padre Marcelino Lopes⁴⁵³.

A 13 de dezembro de 1759, D. Marcos de Noronha escreveu para o prior de Santa Tereza, frei José de São Bernardo, solicitando que acorresse com as verbas necessárias ao provimento das primeiras recolhidas, cuja entrada estava prevista para o dia 2 de fevereiro do ano seguinte. Frei José de São Bernardo respondeu que por ora estava privado da administração e posse do recolhimento porque o Pe. Marcelino Lopes

com pretexto de procurador geral dele se foi apossar dessas obras, e edifício e de tudo o mais que deixou o Sargento Mor, terras, caças, e athe demandas sem que eu fosse ouvido, nem convencido sobre a posse mansa, e pacifica em que de tudo estava desde o falecimento do dito Sargento Mor, como seu testamenteiro universal nomeado por elle no seu testamento, disto tenho dado hua força para que a justiça faça restituirme a minha posse e administração; e enquanto esta se me não julgar não posso obrar cousa algua a respeito do dito recolhimento, nem dos bens do dito testador, por não cometer algú atentado em desobedecer ás justiças de Sua Magestade⁴⁵⁴.

A troca de correspondências prossegue e, em nova missiva, o vice-rei acusa o religioso de recusar-se a cumprir a vontade do testador na assistência de todo o necessário para a abertura do recolhimento, sem que houvesse para tanto razão legítima, exceto por uma demanda contra o procurador “porque nela só pertende o seu direito, nada interessa o Recolhimento, e sua heransa, nenhua dependência tem do dito litígio a efectiva habitação do Recolhimento, para que espere o seu êxito que só pode ser profícuo a Vosso Padre, quando nele tenha justiça, e se defira a seu favor”. Por fim, convoca o prior de Santa Teresa a cumprir com as despesas referentes à compra de todo o necessário à habitação do recolhimento fazendo uso da quantia que estava em seu poder, justificando ordená-lo em nome do rei. Tomando o religioso José de São Bernardo por renitente, o vice-rei o alerta quanto aos prejuízos que poderiam se seguir e que lhe fariam tomar as medidas que entendesse necessárias⁴⁵⁵.

“Nem a minha obediência ao alto poder de Vossa Excelência nem a minha religião permitem disputar por modo algum sobre ordens e determinações de Vossa Excelência” foi a sentença de abertura da carta dirigida ao vice-rei Conde dos Arcos pelo frei José de São Bernardo para, em seguida, reafirmar que não atenderia ao seu requerimento. Julgava o

⁴⁵³ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 28, Doc. 5235-5241.

⁴⁵⁴ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 25, Doc. 4770-4771.

⁴⁵⁵ *Idem.*

religioso que, uma vez já tramitando na justiça o libelo de força que havia instaurado contra o procurador, não lhe parecia compatível estar em juízo pedindo restituição de posse e, ao mesmo tempo, acorrendo com as despesas de obras que o manda fazer “o intruso possuidor”⁴⁵⁶.

A sentença foi proferida na Ouvidoria do Cível da Relação da Bahia em 19 de dezembro de 1760, depois de nova contestação, enriquecida com documentação e testemunhas acrescentadas ao libelo pelo Prior do Convento de Santa Teresa. Tendo-se indeferido, pois, a intenção do reclamante, restou definitivamente estabelecida a jurisdição civil do Recolhimento de São Raimundo, deslegitimando Frei José de São Bernardo como administrador, sob o argumento de que sua função de testamenteiro não se aplicava sobre a propriedade de bens de raiz, deixados em legado para compor o patrimônio das recolhidas, mas apenas incidia sobre quantias deixadas em dinheiro a serem aplicadas na execução das disposições elencadas pelo testador Raimundo Maciel Soares. Havendo a provisão régia submetido o Recolhimento de São Raimundo à governação do vice-rei, o tribunal ratificou que caberia a ele definir e nomear o procurador das convertidas. Diz a sentença, que o autor da referida ação judicial, pretendendo que a ele pertença o domínio sobre os bens,

não só os que consistem em dinheyro, e que a elle se devem reduzir, para as despesas mandadas fazer no testamento, mas também os que são de Raiz, e que se devem conservar estáveis, por assim deixados, e já em vida do testador doados ao Recolhimento das convertidas então futuro, e logo depois principiado, e quasi concluído ao tempo do seu falecimento; como porem em quanto a estes, sobre que tão somente procede a força, seja inattendível a dita razão, e direito de testamenteyro, pois a este nada cométe ao testador a respeito dos bens de raiz que já tinha, doou e deixou por sua morte [...]⁴⁵⁷.

Encerrada a disputa, o Recolhimento de São Raimundo Nonato e Santa Maria Madalena teve seu primeiro regimento interno conferido em 1760, redigido muito provavelmente pelo procurador Pe. Marcelino Lopes, a quem a Coroa garantiu que se mantivesse na administração e governo da instituição sem que antes tivesse conferido estatutos. O documento registra que três primeiras recolhidas já haviam sido escolhidas para assumir as funções de regente, mestra e porteira. As demais convertidas deveriam ser brancas, limpas de sangue e dependeriam de prévia inquirição para serem admitidas. Toda mulher, moça na idade, que, tendo “declinado do caminho da honestidade procure verdadeiramente convertida afastar-se da torpêza da culpa, e entregar-se toda ao serviço de Deos nos sanctos e louváveis exercícios de penitência, e mais actos de virtude”. E, conforme sugeriu o arcebispo D. José Botelho de Mattos em seu parecer,

⁴⁵⁶ *Idem.*

⁴⁵⁷ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 28, Doc. 5235-5241.

atendendo a uma vontade do testador, aceitar-se-ia recolher também “mossa donzélla honesta, a qual antevendo na sua pobreza e desamparo o emnente perigo de sua perdição, procure acautelar sua ruína no asylo do Recolhimento”.⁴⁵⁸

Estatuto e Jurisdição do Recolhimento dos Perdões

Transversal às análises feitas até este ponto, encontra-se a jurisdição diocesana a que foram submetidos não apenas os recolhimentos, mas também os conventos fundados na primeira metade do século XVIII dentro dos limites da arquidiocese da Bahia. Nesse sentido, convém ressaltar que *jurisdição diocesana* não era sinônimo de *jurisdição eclesiástica*.

“*Jurisdição eclesiástica*” encontra seu significado no Dicionário de História Religiosa de Portugal marcadamente pela ideia da complexidade com que interagia com a jurisdição secular durante o Antigo Regime. A relação entre os dois foros oscilava entre estratégias de cooperação e episódios de conflito, de acordo com as épocas e os casos particulares, sendo objeto de regulamentação variada com vistas a estabelecer a fronteira entre ambos. Em sua caracterização estrita, *jurisdição eclesiástica* refere-se à faculdade reservada à Igreja Católica de “aplicar as suas leis pelos seus próprios tribunais, nas áreas de sua competência”, independentemente das leis e dos tribunais seculares⁴⁵⁹. Os pressupostos desse foro assentavam-se na ideia de que a Igreja, como instituição, possui normas próprias de acordo com as quais deveriam agir os seus membros, assim como na consideração de que se deveriam punir todas as ações que pusessem em risco o seu fundamento ontológico: a salvação das almas.

Na Bahia, o funcionamento da Justiça Eclesiástica estava regulamentado pelo *Regimento do Auditório Eclesiástico*, cuja publicação no tempo de D. Sebastião Monteiro da Vide fez parte do conjunto das ações que desenvolveu para adaptar o corpo jurídico eclesiástico à realidade e aos tempos coloniais, em conformidade com as diretrizes do Concílio de Trento. Na breve apresentação que fez ao documento, Monteiro Da Vide notou o funcionamento precário do Juízo Eclesiástico até então, justificando a necessidade de normatizar as atribuições dos oficiais e ministros, assim como as questões sobre as quais poderiam atuar, nem todas exclusivamente de cunho religioso. Na esteira das disposições tridentinas, os estatutos e compromissos das confrarias seculares, por exemplo, deveriam ser examinados pelo provisor que, mediante parecer escrito, recomendaria ou não pela aprovação, assim como lhe era também

⁴⁵⁸ Directorio em forma de Regra, e de Estatutos porque se hão de governar as Convertidas, e mais Recolhidas do Recolhimento de S. Raymundo Nonnato, e de S. Maria Magdalena fundado em o Bairro das Mercez extramuros da Cidade da Bahia. AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 28, Doc. 5235-5241.

⁴⁵⁹ CARVALHO, Joaquim Ramos de. “*Jurisdição Eclesiástica*”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 41- 43.

atribuído dar vistas aos livros de patrimônio, de obrigações perpétuas e de tombos das igrejas. Em algumas situações, previa-se, inclusive, que o vigário-geral procedesse em conformidade com as Leis e Ordenações do Reino, a exemplo daquelas situações em que ficasse constatada a culpabilidade de leigos em causas envolvendo religiosos. Mosteiros, Comunidades e Colégios igualmente poderiam ser citados em causas sobre bens de raiz, ocasião em que deveriam eleger três membros para depor na Justiça Eclesiástica⁴⁶⁰.

O enquadramento das representações culturais, tanto quanto as regulamentações do padroado do monarca português sobre os territórios ultramarinos, que assinalaram o período, é evidenciado no estreitamento dos laços entre Igreja e Estado, numa mescla que se refletia na estrutura dos mecanismos jurídicos sob os quais eram regidas as relações políticas, jurídicas e sociais. A fronteira, expressão máxima dessa intersecção, residia nos casos de *mixti-fori*, isto é, situações em que a legislação civil considerava como pertencendo, simultaneamente, à jurisdição secular e à jurisdição eclesiástica.

Incorriam no dispositivo *mixti-fori* das Ordenações Filipinas⁴⁶¹ casos em que, não havendo jurisdição prevista, os prelados e seus oficiais poderiam atuar em causas contra leigos, não prevalecendo a justiça secular. Em geral, aplicava-se a questões de cunho moral, o que significava que tanto à justiça eclesiástica quanto à secular competiria atuar no provimento. Eram os episódios de adultério, de suspeita de feitiçaria, blasfêmia, incesto, concubinato, simonia, usura, perjúrio, prostituição e outros delitos considerados públicos, mas pejados de conotação moral. Nos casos em que a Justiça Eclesiástica conhecesse a questão antes dos oficiais seculares, a ela estaria guardada inteiramente, pelas Ordenações, a execução das sentenças que julgasse, tanto nos casos *mixti-fori* mencionados como em outros casos cíveis que eram de Direito da Igreja, quer por terem sido concedidos por monarcas antecessores, quer por direito consuetudinário⁴⁶².

Quanto à jurisdição diocesana, pelo padroado, com a faculdade de governação dos assuntos da administração da Igreja Católica nas dioceses instituídas pelo monarca nos domínios ultramarinos, aplicava-se a legislação civil que continha dispositivos previstos para algumas matérias de cariz eclesiástico⁴⁶³.

⁴⁶⁰ Regimento... Tít I, § *Do provisor e do que a seu ofício pertence*, Art. 21, 25; Tít II, § I - *Do vigário-geral e do que a seu ofício pertence*, Art. 62, 63 e § XIII *Dos Depoimentos*, Art. 184.

⁴⁶¹ ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Código Philippino ou Ordenações e leis do Reino de Portugal* recopiladas por mandado d'El Rey D. Philippe I. 14.Ed, Rio de Janeiro: Tipografia do Instituto Filomático, 1870, Livro II, Título IX – Dos casos *mixti-fori*, p. 428.

⁴⁶² ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Código Philippino ou Ordenações...* Livro II, Título IX – Dos casos *mixti-fori*.

⁴⁶³ ABREU, JOSÉ PAULO LEITE DE. “Diocese”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

Antes de concluir pela caracterização do Recolhimento dos Perdões como instituição incorrente na condição de *mixti-fori* unicamente porque sua origem teve lugar no enquadramento geral da sociedade do Antigo Regime, marcado pelo sentimento religioso inerente às ações dos indivíduos e das instituições, é preciso demarcar quais atribuições representavam, formalmente, a jurisdição do arcebispo sobre ele.

Estabelecido sob a jurisdição diocesana, o Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões era uma organização secular de mulheres e, como tal, era regido, nas causas temporais, pela legislação civil do reino; fórmula compartilhada pelas outras instituições de reclusão para mulheres coetâneas, incluindo os conventos, aspecto de que se ocupou este capítulo e no qual o exame dos processos de fundação procurou demonstrar. E é a partir desse exercício que passaremos a tentar caracterizá-lo juridicamente.

O primeiro estatuto do Recolhimento dos Perdões foi conferido por D. Luiz Álvares em 6 de agosto de 1732, mas passou por algumas reformas e acréscimos em 1741, quando D. José Botelho de Mattos instituiu novas práticas. Este mesmo Estatuto vigorou até 1814, quando D. Frei Francisco de S. Dâmaso, ainda Vigário Capitular e Governador do Arcebispado, o revogou e criou nova regra. Por esse motivo, as recolhidas jamais voltariam a ter acesso ao documento original. Em 1817 obtiveram do então Vigário Capitular Antônio Borges Leal a permissão para viverem na observância dos antigos estatutos, ainda que sem acesso à regra escrita. O documento utilizado para as análises aqui empreendidas data de 18 de abril de 1845, redigido por D. Romualdo Antônio de Seixas (1827-1860) com base nos primeiros estatutos “segundo o espírito da grande notícia, que d’elles existem, e conforme a prática atual do regulamento de vida que está em observância no Recolhimento com pequena alteração, ou antes com algumas explicações, a fim de obstar [...] a imoralidade, e devassidão”. O Cap. 1, § 1º, Art. 2 do Estatuto ordena a fiel observância “das Ordenações dos Ex.^{mos} e R.^{mos} Prelados desta Diocese a quem está este Recolhimento imediatamente sujeito desde a sua fundação”⁴⁶⁴.

No que dizia respeito ao Recolhimento dos Perdões, a jurisdição diocesana significava a faculdade atribuída aos prelados pelo monarca de regulamentar o cotidiano da comunidade quanto à vivência espiritual e à expressão comportamental disso por parte das recolhidas. Nesse sentido, a instituição era marcada por um expressivo caráter religioso, cuja marca mais visível era, principalmente, o uso que faziam do hábito de burel, uma espécie de lã grosseira que, mais tarde, em 1792, por ordem de D. Frei Antônio Correa, mudou para sarja ou lila, sempre na cor preta.

⁴⁶⁴ APEB - CAMPOS, João Carneiro de. *Estatutos do Recolhimento dos Perdões da Cidade da Bahia*. Bahia: Typographia de José da Costa Villaça, 1845. p. 7.

Para além disso, refere-se o prefácio dos Estatutos que a versão deste documento datada de 1814 e conferida à casa por D. Frei Francisco de S. Dâmaso, aliviava sobremaneira os rigorosos exercícios espirituais a que estavam habituadas as recolhidas desde 1732, quando da primeira regra conferida por D. Luiz Álvares de Figueiredo; Em 1741, D. José Botelho de Mattos instituiu o Ofício Parvo de Nossa Senhora em latim, rezado regularmente pelas recolhidas até, pelo menos, 1844, data da mais recente publicação dos Estatutos da casa⁴⁶⁵. Duas outras reformas episcopais foram feitas, em começos do século XIX: em 1808 o então arcebispo D. Frei José de Santa Escolástica conferiu ao Recolhimento a regulamentação do ceremonial de tomada de hábito, a ser seguido por aquelas que ingressassem no número fixo da comunidade e, em 1817, o então vigário capitular, Antônio Borges Leal, atendendo a um pedido das recolhidas, permitiu que os primeiros estatutos voltassem a ser observados⁴⁶⁶.

O objetivo religioso que caracterizava formalmente o Recolhimento dos Perdões estava declarado na primeira secção do capítulo inicial daquela regra, em sua publicação de 1844, cujo teor não nos leva a duvidar que estivesse também presente na norma escrita por D. Luiz Álvares de Figueiredo pouco mais de um século antes. Na secção *Do fim da Instituição do Recolhimento, do numero das Recolhidas da Communidade, dos empregos destas, e da Eleição das suas Empregadas*, importa notar a equivalência entre conventos e recolhimentos, a que se refere o texto, no que diz respeito à vida comum de cariz religioso, sendo este último um exemplo de associação de comunidade religiosa secular:

Artigo 1º. Sendo o fim do estabelecimento da vida commum segundo os ditames do Evangelho, ou seja em associação de Communidade Religiosa em Conventos, e Mosteiros, ou Secular em Recolhimentos, o procurar nestes azilos de virtude e santidade sobre a terra, os meios de mais segura e facilmente conseguir a eterna felicidade no Reino dos Céos: não foi certamente outro o fim do estabelecimento deste Recolhimento da Senhora da Piedade e Senhor Bom Jesus dos Perdões [...].

Art. 2º. Por tanto, o primeiro cuidado, e principal disvelo de todas as pessoas recolhidas neste Recolhimento, deve ser a fiel observância: 1º. dos preceitos da Santa Lei de Deos, expressos no Decalogo, e nos Santos Evangelhos, 2º. dos preceitos da Santa Madre Igreja Catholica Apostolica Romana, 3º. destes Estatutos, e das Ordenações dos Ex^{mos} e R^{mos} Prelados desta Diocese a quem está este Recolhimento imediatamente sujeito desde a sua fundação, aspirando assim as Recolhidas a perfeição Evangelica como fiel, para que voluntariamente se recolhão vivendo em observância racionável, em pobreza

⁴⁶⁵ Prefação. *Estatutos do Recolhimento dos Perdões..* p. 4-6.

⁴⁶⁶ *Ceremonial para se lançar o habito as Recolhidas do Snōr. Bom Jesus dos Perdoens Aprovado e Confirmado pelo Exmº e Revmº Snōr D. Frei José de Santa Escolástica, da Ordem de S. Bento, Arcebispo metropolitano desta Diocese do Conselho do Príncipe Nossa Senhor, composto pelo P. Vicente Thomaz de Aquino, Comissário do Santo Ofício, Notário Apostolico de S. Santidade, Pregador em todo o Arcebispado por S. Excelencia Revm^a, e Subchanter no Coro da Santa Igreja Cathedral. Bahia, 12 de setembro de 1808.*

voluntaria, e em pureza espiritual e corporal, sem que ao desempenho de tão sublimes virtudes se obriguem por força de algum voto⁴⁶⁷.

De acordo com os mesmos Estatutos, estavam submetidas, ainda, ao crivo do prelado diocesano a assunção de pessoas eleitas pela comunidade para o desempenho das funções internas, hierarquicamente estabelecidas. Dessa maneira, ao arcebispo caberia presidir a eleição da regente, confirmar a indicação feita por ela feita para a função de Escrivã, aprovar a eleição das consultoras, avaliar os pedidos de entrada de recolhidas para o número da comunidade, assim como as solicitações de saídas temporárias ou em caráter definitivo, avaliar a escolha do sacerdote secular para ser o Capelão Diretor das Recolhidas e assentar o sacristão em suas atribuições⁴⁶⁸. Seguindo as orientações tridentinas também presentes nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, caberia ao ordinário dar vistas anualmente às contas da administração *dos Perdões*, assim como deveria fazer junto aos administradores das fábricas das Igrejas, confrarias ou qualquer outro lugar pio, quer fossem os administradores eclesiásticos ou seculares⁴⁶⁹.

Como comunidade secular, não havia restrições a que o Recolhimento dos Perdões herdasse bens de raiz, os recebesse em doação perpétua, nem para que os negociasse na praça da Bahia, o que lhe isentava tanto da necessidade de obtenção de licença régia para a aquisição de bens daquela natureza, quanto da obrigatoriedade de vendê-los no prazo de um ano, tal como previa a Ordenação régia já mencionada. Sendo assim, não havia incompatibilidades entre a legislação civil e a eclesiástica no que tange a este aspecto. Esta seria, portanto, uma atribuição do procurador que, no entanto, não gozava de autonomia para comprar, vender, hipotecar, aforar por tempo determinado e/ou arrendar os bens de raiz do Recolhimento, devendo sempre se apresentar por meio de procuração do Conselho das Recolhidas, que era presidido pela Regente⁴⁷⁰. Caberia a ele, também, zelar pelo patrimônio amealhado pela instituição, desde que procedendo ao detalhamento dos gastos despendidos com reparos aplicados às propriedades pertencentes ao Recolhimento.

É importante destacar o caráter secular da primeira doação recebida pelos Perdões, cuja escritura, datada de 6 de maio de 1729, não expressa contrapartida de qualquer obrigação

⁴⁶⁷ *Estatutos do Recolhimento dos Perdões...* Cap 1º, § 1º, *Do Fim da Instituição do Recolhimento*, p.07.

⁴⁶⁸ *Idem*. Cf. Cap. 1º - §2º *Do numero das Recolhidas da Communidade, e dos Empregos destas; §3º Da eleição da Regente, e Escrivã; § 4º Da eleição da Vice-Regente, e Consultoras; § 5º Da Eleição das mais Empregadas; Cap. 3º §3º Da entrada para o Recolhimento; §5º Da clausura; Cap. 5º §1º Do Padre Diretor, e Reverendos Confessores.*

⁴⁶⁹ *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em latim, e Portuguez*. 2 Tomos. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Ameno, 1781, Tomo I, Secção XXII, Cap. IX – “Os administradores de quaisquer lugares pios devem dar conta ao Ordinario”, p. 135; 137. ALMEIDA, Cândido M. *Ordenações...* p. 506.

⁴⁷⁰ *Estatutos do Recolhimento dos Perdões...* Cap 5º, § 3º, Art. 117, *Do Procurador Geral*. (p. 32).

religiosa por parte das recolhidas⁴⁷¹. Aliás, a documentação compulsada não nos permite afirmar com segurança a quantidade de doações obrigadas ao encargo de missas para os Perdões ao longo do século XVIII. As dotações de que tomamos conhecimento estiveram vinculadas ao ingresso de mulheres e a enterramentos na Igreja ou nas carneiras do Recolhimento, tendo sido feitas “em dinheiro de contado”, tal como se diria à época, sendo raras delas feitas em bens de raiz.

A maneira mais convencional de realizar esmolas era inserindo uma cláusula de doação perpétua, transmitindo a propriedade do bem móvel ou de raiz ou quantia ao Recolhimento de maneira definitiva, ainda que em caso de saída por casamento ou morte. Em 30 de agosto de 1747, José Soares de Carvalho fazia a doação da quantia de quatrocentos mil réis e de uma escrava por nome Maria, “do gentio de Angola”, para que a sua sobrinha Maria Angélica fosse aceita como recolhida nos Perdões. Temendo o desamparo da sobrinha, declarava José Soares que a moça era pobre de “esmollas e depeçoas que a servissem” e impunha algumas condições à doação: na possibilidade de Maria Angélica sair do Recolhimento, “ou fosse por este a despedir, ou por querer ella sahir, ou por ele Duador a não querer conservar(sic) no dito Recolhimento será este obrigado a restituir-lhe dusentos mil reis só mente e a escrava se for viva, pois os outros duzentos mil reis ordena ele duador lego por hua vez de esmola ao dito Recolhimento pelo amor de Deus”. Porém, se ela viesse a falecer no Recolhimento, seriam legados tanto a escrava quanto o valor total da doação em dinheiro às recolhidas “podendo dispor de tudo como seu desde essa hora”⁴⁷².

Assim procederia também Romaria do Sacramento em 30 de outubro de 1747 que, ao recolher a filha Antônia Ribeiro, doou quatrocentos mil réis segundo as mesmas condições⁴⁷³. Por seu turno, Simião da Costa, em 9 de março de 1748, ao recolher duas filhas, Maria da Conceição e Ignes do Espírito Santo, doou novecentos e cinquenta mil réis, sendo 550\$000 réis de esmola ao Recolhimento “para nunca mais os repetir nem as ditas suas filhas nem outra alguma peçoia ahinda que seja erdeira ou sucessor” e os 400\$000 réis restantes como dote para sustento das moças até a morte, a partir de quando a quantia total seria legada às recolhidas. A escritura referia-se também à doação de uma escrava por nome Caetana, que por esse documento passara

⁴⁷¹ *Copia da Escriptura da Aduação e Dote que fazem José Rois' Pereira e sua molher Catharina dos Santos (06.05.1729) - Livro de Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883.*

⁴⁷² APEB – “Escriptura de duação direito e obrigação que faz Jose Soares de Carvalho ao Recolhimento do Bom Jesus dos Perdois desta cidade de quatro centos mil Reis e hua escrava por nome Maria de gentio da Angola para lhe recolher no dito Recolhimento huma sua sobrinha por nome Maria Angelica com as condiçoinas abaixas declaradas”.

⁴⁷³ APEB – “Escriptura de Duação q faz Romaria Alves do Sacram^{to} ao recolhimento do Bom Jesus dos Perdoins desta cidade da q^{ua} de 400\$000 p recolher no dito Recolhimento sua filha Antonia Ribr^o com a condição abaixas declarada”.

a pertencer ao Recolhimento dos Perdões⁴⁷⁴. As negociações mencionadas contaram com a assistência do Pe. João José Nogueira de Souza, confirmado como capelão e diretor do Recolhimento dos Perdões pelo Vigário Colado na Matriz de Santo Antônio Além do Carmo, Balthezar Rodrigues dos Reis, pelo Arcebispo D. José Botelho de Mattos e pelo Rei D. João V na função que exercia havia, pelo menos, seis anos⁴⁷⁵.

Decisões provenientes do Juízo Eclesiástico tinham lugar no Recolhimento dos Perdões apenas quando se tratava de causas *mixti-fori*, isto é, nos episódios em que, no provimento de libelos, a reclusão de uma mulher figurasse em sentença, tal como noutros recolhimentos exemplificados anteriormente.

Assim aconteceu com Clara Maria do Sacramento, mandada recolher nos Perdões por ordem régia enquanto aguardava o resultado da causa de divórcio que impetrou contra seu marido, o negociante José Joaquim da Costa de Mello. D. Clara Maria era viúva do Alferes José Francisco Moreira, de quem havia herdado o Engenho do Meio na localidade de Iguape, nos limites da Vila de Cachoeira.

O casal vivia em harmonia, até que, conforme relatado por José de Mello, a esposa se deixou induzir pelo irmão, Francisco Coelho de Souza, que desejava permanecer à frente da administração daquele Engenho, mesmo “não tendo para isso a indústria, e fidelidade necessária” para aquela atividade, conforme avaliava. Buscando estabelecer a paz em seu matrimônio, assim como conservar a sua fortuna, José de Mello assumiu a administração do Engenho, onde passou a residir junto com sua esposa. Seus esforços malograram com a continuidade das injúrias e insultos de que continuou a ser alvo, segundo dizia em missiva enviada ao Conselho Ultramarino. Ocorreu que, precisando ir à Corte em virtude de negócios que desenvolvia na Real Junta do Comercio na Bahia, solicitou a permissão régia para que D. Clara Maria fosse recolhida aos Perdões, para que não ficasse “exposta a cahir nas levezas, a que he propença, e [para] corrigir na ausência do Supplicante o desacerto das suas accoens, e comportamento”. Enquanto isso, a esposa, por seu turno, impetrava um libelo de divórcio no Juízo Eclesiástico do arcebispado, requerendo fosse transferida para a casa de algum familiar. Prevendo que a mandariam recolher em algum Recolhimento da cidade, D. Clara Maria fugiu junto com o familiar que lhe dava guarida. Estava o tutor de D. Clara Maria a ser preso em

⁴⁷⁴ APEB – “*Escritura de duação que faz Simião da Costa a M^o Regente emais Recolhidas do Recolhimento do Bom Jesus dos Perdões destacidade da q^{ta} de nove centos e sincoenta mil reis p^a lhe recolherem no d^o Recolhimento duas filhas suas chamadas Maria da Conceição e Ignes do Espírito Santo com as condiçõins abaixo declaradas*”.

⁴⁷⁵ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 115, Doc. 9032.

cumprimento de Carta Rogatória expedida pela Ouvidoria, quando chegou a Ordem Régia determinando a reclusão dela *nos Perdões*.

Na missiva enviada ao Conselho Ultramarino, José de Mello quereria que fosse mantido o aviso régio por meio do qual sua esposa fora recolhida, pois a mesma já manifestava vontade de abandonar o Recolhimento, “por não confiar do bom êxito da referida Causa de Divórcio” e por temer que, depois de proferida a sentença, fosse obrigada a conservar-se na clausura. Rogava o suplicante que fosse atendido em virtude de ter sido a sua honra afrontada e que, portanto, D. Clara Maria fosse mantida no Recolhimento dos Perdões mesmo depois de concluída a questão do divórcio na Justiça Eclesiástica. Para conferir credibilidade ao que pedia, incluiu um documento assinado por pouco mais de dez *homens bons* de suas relações, atestando a virtude, probidade e inteligência que demonstrava à frente da atividade de negociante, da qual só havia se afastado em decorrência das desordens da esposa⁴⁷⁶.

Ressalte-se que, subjacente à prática régia de enquadrar as recém-fundadas instituições de reclusão para mulheres na jurisdição diocesana estava a condição de que, quanto às questões temporais, a casa estivesse submetida às Ordenações do reino, isentas do foro da Justiça Eclesiástica. Por conseguinte, na ausência de impedimento legal às associações religiosas, regidas pela legislação civil quanto à possibilidade de tornarem-se legatárias, era imprescindível, por parte da Coroa, que as autorizações concedidas evidenciassem a proibição de que tais instituições herdassem bens de raiz. Este tipo de resolução destinava-se, especialmente como requisito à fundação dos conventos. Portanto, se cabe considerar o Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, tanto quanto seus congêneres, uma instituição *mixti-fori*, é preciso igualmente notar que tal condição fora fundamentada sobre limites claramente definidos entre a jurisdição diocesana e civil por ocasião dos diálogos que culminaram na permissão régia que autorizou a sua fundação, assim como pelo enquadramento do padroado régio que fundamentava a presença das instituições eclesiásticas em territórios ultramarinos.

A ideia impressa na epígrafe que abre este capítulo é reveladora de que vozes já se levantavam, ao tempo em que fora escrita, em favor de os assuntos da religião tornarem-se matéria de Estado. Relativizando o desacordo que ela apresenta quanto ao tema, podemos concluir que a interferência do Estado na criação de conventos e recolhimentos na Bahia, durante a primeira metade do Setecentos, não fora, de todo, nociva. Muito embora a Coroa não admitisse a plena Jurisdição Eclesiástica ou o protagonismo das Ordens Religiosas sobre a

⁴⁷⁶ 25 de fevereiro de 1807. AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 246, Doc. 16974.

criação de tais instituições, levou a termo o comprometimento com a implantação das disposições conciliares de Trento, ainda que preservando interesses de Estado. E foi nesse enquadramento político pré-definido que, em grande medida, o episcopado transitou, buscando o alargamento de sua ação.

CAPÍTULO IV

De bonum et bene: transformações no Recolhimento dos Perdões

Charitas enim, de quâ scriptum est quod “non quaerat quae sua sunt”, sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communib[us] anteponit.⁴⁷⁷

...cortesanás, ou galantarias não fazem mal, he conclusão erradíssima, cuja pratica introduzio a industria, não a razão. Para que se pregue hum prêgo, costumamos fazerlhe primeiro lugar com húa futil verrum. Nenhum vicio entra tamanho como he. Aquelle bicho que no Brazil se padece por achaque, sem falta que com providencia no lo deu a natureza a todo o mundo por exemplo; entra invisível, começa entretenimento, passa a ser moléstia, chega a ser doença, & acontece que pode ser perigo. A hora da mulher comparo eu á conta do algarismo; tanto erra quem errou em hum, como quem errou em mil. Façao as honradas boas contas, acharão esta conta certa.⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ *Regula Beati Augustini Episcopi et Ecclesiae Doctoris*. Paris: Tipographia Blaizot, 1676; “De fato, o amor, conforme está escrito, ‘não busca seu interesse’ (1Cor 13; 5). Isso significa que o bem comum deve se antepor ao bem particular e não o bem particular ao comum” *Cl. BOFF*, Clodovis. *A Regra de Santo Agostinho*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 38.

⁴⁷⁸ MELLO, D. Francisco Manoel de. *Carta de Gvia de Casados: paraque pelo caminho da prudênciac se acerte com a casa do descanso*. Londres: Officina de T.C. Hansard, 1820, p. 28.

No decorrer dos séculos, as mulheres do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões buscaram, algumas vezes, alterar a condição de recolhidas sem votos para a de religiosas professas. A primeira delas ocorreu por missiva endereçada à Coroa no ano de 1744. Na ocasião, argumentaram que viviam em estrito recolhimento desde a fundação, em 1729, sob a autoridade do ordinário e guardando rigorosamente os estatutos aprovados pelo arcebispo D. Luiz Álvares de Figueiredo, em 1733. Revelaram o desejo de recorrer à Santa Sé para elevar o Recolhimento dos Perdões a convento de religiosas de véu preto, debaixo da Regra de Santa Clara. Para tanto, discriminaram as rendas já consignadas para o sustento das futuras freiras:

[...] vivem no Recolhimento trinta e quatro recolhidas, e algumas delas tem beins e outras seus Pays, e Parentes, que querem dotar com seus beins, para Patrimonio do Convento, e sustento das Religiosas, que hão de ser porcionista e com congrua asignada pelo ordinario, ateh o numero de sincoenta profeças sem criada, ou escrava dentro do Convento sirvindoce huas as outras na mesma forma que guardão e observão ateh o prezente⁴⁷⁹.

O documento aponta para a consonância entre a regra que solicitavam professar e a organização do cotidiano dentro do Recolhimento dos Perdões, já àquela época vivenciado em fraternidade, como propusera Santa Clara. Assim sendo, as recolhidas solicitavam licença do rei D. João V para impetrar um breve pontifício requerido à Santa Sé. Dando vistas, o Procurador da Coroa sinaliza desacordo em 16 de dezembro de 1744, e o monarca ordena que o vice-rei seja consultado, informando se convinha haver mais este convento de freiras na cidade. Não restaram vestígios dessa resposta, mas tratou-se do primeiro pedido frustrado de conversão do Recolhimento dos Perdões em casa conventual⁴⁸⁰.

As razões que podem ser aventadas vão desde a falta de patrocínio do prelado, em encabeçar a demanda das recolhidas junto à Coroa, a escolha da regra de Santa Clara, até o fato de já se encontrar em tramitação, no Conselho Ultramarino, um requerimento da parte de outras recolhidas, do Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus e Nossa Senhora da Soledade, com a pretensão de se converter em religiosas professas.

Não havia chegado ao fim a contenda em que estava envolvido o Recolhimento da Soledade na Ouvidoria do Cível quando, em 20 de setembro de 1743, a regente Arcângela dos Anjos fez registrar na Justiça Eclesiástica, junto ao notário apostólico Manoel Rodrigues, o

⁴⁷⁹ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 80, Doc. 6665.

⁴⁸⁰ Uma menção ao Breve em questão viria a aparecer somente em 1755, quando, em correspondência endereçada ao arcebispo D. José Botelho de Mattos, tratando de diversos assuntos, o secretário do Conselho Ultramarino solicita informações a respeito do conteúdo de um Breve obtido pela Regente e mais recolhidas dos Perdões, assim como requer o parecer do prelado. AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 122, Doc. 9540.

Breve que havia obtido da Santa Sé autorizando a transformação em convento⁴⁸¹. Desde outubro do ano anterior, ainda em meio à já referida contenda judicial com os irmãos da Soledade, e que só teria fim em 1746, a mesma regente já se movimentava, junto ao arcebispo D. José Botelho de Mattos, buscando tornar aquele recolhimento uma instituição conventual.

Recorde-se que constava na autorização régia que permitiu a fundação do Recolhimento da Soledade a condição de que nunca viesse a se tornar casa de religiosas profissas. No entanto, em 31 de outubro de 1742, o arcebispo D. José Botelho, em missiva dirigida ao monarca, intercedia em favor das recolhidas. Atestava, junto à Coroa, a necessidade de mais um convento em que se pudesse melhor acomodar as muitas donzelas que por falta de “competentes dotes” não conseguiam casar dignamente. Ressaltava o fato de “serem mais meritórias as obras executadas no Estado Religioso do que no secular, além da perpituida[de] que necessariamente há no referido Estado o qual não [pode] igualmente militar no de Recolhidas seculares”, facilmente suscetíveis de voltar ao século. A criação de mais um convento evitaria a procura de mulheres pelos conventos do reino, ainda mais considerando a vivência no Recolhimento da Soledade, nas palavras do prelado, “destinado para um santuário de rara virtude, e santidade, pela singular observância em que foy fundado, e pela direcção, que tem dos Religiosos da Companhia de Jesus, cujo intuito exactamente observão das regras das Ursulinas”. Quanto ao sustento das recolhidas, D. José Botelho argumentava que um dote de dois mil cruzados, aplicados em empréstimo a juros, configuraria a única despesa que as moças fariam ao ingressar, favorecendo àquelas que não pudessem se acomodar em outros conventos, por serem “menos opulentas”. De modo que a instituição já contava com patrimônio suficiente, que considerava bem administrado. Pedia, por fim, licença para transformar o Recolhimento da Soledade em convento, como já havia notícia de se proceder no reino⁴⁸².

Consultado a respeito, o Procurador da Coroa forneceu um parecer que facilmente se poderia aplicar aos pedidos posteriores das recolhidas *dos Perdões* com a intenção de tornarem-se profissas. A resposta representa as linhas gerais da opinião da Coroa Portuguesa quanto ao tema, justificando a recusa em se converter recolhimentos em conventos, e que perduraria por todo o século XVIII. Nas palavras do procurador, dever-se-ia negar provimento à solicitação das recolhidas de Nossa Senhora da Soledade e do prelado porque, ao contrário da fundação de Recolhimentos, na de conventos se seguia

⁴⁸¹ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 78, Doc. 6466.

⁴⁸² AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 78, Doc. 6466.

não pequeno prejuízo do público principalmente nas conquistas, em que nas entradas, e profissões se costumão fazer despesas excessivas, e aonde se necessita de habitadores. Tão bem passando este Recolhimento a ser convento de Religiosas, fica fechada a porta para se recolherem mulheres pecadoras, e raparigas pobres, e humildes, e cessando o fim para que se erigio⁴⁸³.

No entanto, a autorização veio por alvará de 2 de março de 1751, no qual, o monarca D. José I, concedendo permissão para que o Pe. Gabriel Malagrida fundasse seminários e recolhimentos com o estatuto das Ursulinas em quaisquer partes da América, ordenava que “se execute[asse] o Breve de S. Santidade para ser Convento de Religiosas Profeças o Recolhimento das Ursulinas do Coração de Jesus da Cidade da Bahia, mas na execução do Breve examinará primeiro o Ordinario”. Caberia ao arcebispo verificar se todas as condições permaneciam em consonância com o mesmo Breve e avaliar os demais requisitos em direito. Em seguida, o prelado era instado a prestar contas ao vice-rei⁴⁸⁴. O mesmo documento assinala, ainda, que recolhimentos e conventos doravante criados deveriam seguir a regra das religiosas ursulinas, uma vez que esta já se encontrava aprovada pelo pontífice, o que, para o caso do Recolhimento da Soledade aplicava-se desde a sua fundação, quando a regra de Santa Úrsula havia sido instituída por D. Fr. José Fialho (1738-1741).

A definição da regra ursulina, presente na ordenação régia, foi posta em questão pelo arcebispo D. José Botelho de Mattos em missiva dirigida ao rei D. José, em 20 de julho do mesmo ano⁴⁸⁵. O prelado, que parecia satisfeito em aceitar que as moças, na condição de recolhidas, seguissem o instituto ursulino, indicava estar disposto a instituir uma regra com características predominantemente religiosas ao invés daquela que consentisse o recebimento de educandas junto às professas, visto que se trataria de convertê-las em conventuais. Discorre as razões que o levaram a negar a profissão solene quando as recolhidas de Nossa Senhora da Soledade e o Pe. Gabriel Malagrida lhe rogaram que iniciasse o noviciado, depois de obtidas as licenças necessárias:

He o Instituto deste Convento, ou Collegio em tudo o mesmo, que o dos Padres da Companhia, sem mais diferença, que o ensinarem, e doutrinarem estes o Sexo Masculino, e aquellas o Feminino, tanto assim que na notícia preliminar da sua regra se está lendo, que na confirmação da Regra dos Padres da Companhia se achava a das Ursulinas confirmada. Isto mesmo se lê em alguns dos Capítulos da Regra destas Religiosas mostrandose em muitos, dos quais he um o undecimo do Offício Divino, que depois de lhes intimar a obrigação de rezarem somente o Offício de Nossa S^{ra}., passa dizendo = sem prejudicar

⁴⁸³ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 78, Doc. 6466.

⁴⁸⁴ Ordens Régias – Vol. 47, Doc. 4.

⁴⁸⁵ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 2, Doc. 128-129.

este ao tempo determinado para a instrucçao das Meninas, que é o essencial do seo Instituto⁴⁸⁶.

Esclarecendo à Coroa que expunha suas dúvidas quanto à adequação da referida regra à realidade local depois de ter consultado diversos lentes, teólogos morais jesuítas e carmelitas da cidade, envolvidos com a instrução de meninos, informa que resolveu requerer a faculdade de professar sob outro instituto recoleto, que a ele e às recolhidas parecesse melhor. Sinalizou que o fazia tanto por mérito das suas grandes virtudes quanto pela necessidade que avaliava ter a fundação de um novo convento, por serem quase inumeráveis as mulheres que se achavam sem estado⁴⁸⁷.

E sendo, como he, a obrigação de classes, e o ensino no Collegio das Ursulinas o principal, e essencial, não cabe, nem tem lugar nesta terra por se conservar as mulheres dela, sem embargo dos contínuos clamores dos Prelados, Missionarios, Confessores, e Pregadores, com tal reclusão que parece impossível o conseguir, que os Pays, e Parentes consintão que suas filhas, e mais obrigações sahião de caza a Missa, nem a outra alqua função, a que geralmente se pratica não só para com as Donzelas brancas, mas ainda com as Pardas, e Pretas chamadas crioulas, e quaesquer outras, que se confessão de porta adentro. A vista de que não se pode esperar que concorrão a este Collegio Meninas para se aproveitarem do ensino que estas Religiosas são obrigadas a dar, e para que unicamente foy aprovado o seo Instituto, o que claramente se está vendo, com bastante escrupulo meo, no Convento das Ursulinas das Mercês, pois achando-se erecto há dez anos, e com bastantes Religiosas, ainda se não deo principio a este ensino por não haver quem o procure, e se a este Convento nenhua Menina Concorre achandose contigo a Cidade, mal se pode o esperar vão ao da Soledade, mediando entre este e esta hum bom quarto de legoa de caminho ermo, e despovoado, e ainda que junto a elle hajão alguns moradores, são tão poucos, que ainda que quizessem, não tem famílias que mandar às classes⁴⁸⁸.

Em setembro de 1751, a regente do Recolhimento da Soledade, Beatriz Maria de Jesus, queixou-se ao monarca D. José I, mencionando a pródiga atuação do Pe. Gabriel Malagrida na fundação de institutos sob a Regra de Santa Úrsula. Invocou a proteção e a intercessão régias diante da recusa do arcebispo em professar as recolhidas e creditou a inexistência de classes de ensino feminino no Convento das Mercês ao atraso na conclusão das obras da edificação. Para a regente, a atitude do prelado estaria obstando o Convento da Soledade de suprir essa lacuna, e informa já terem principiado o ensino em classes femininas, uma vez que possuíam

⁴⁸⁶ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 2, Doc. 128-129.

⁴⁸⁷ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 2, Doc. 128-129.

⁴⁸⁸ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 2, Doc. 128-129.

acomodações apropriadas e muitos pais interessados em recolher suas filhas como educandas⁴⁸⁹.

Uma resolução em torno da regra a ser adotada só viria em meados do ano seguinte, em 4 de agosto de 1752, quando o vice-rei, Luis Pedro Peregrino de Carvalho de Menezes e Ataíde, Conde de Atouguia, replicou ao arcebispo D. José Botelho, em atendimento a uma decisão da Coroa, que somente se concederia a licença pretendida caso o novo convento professasse o instituto das Ursulinas, pois o monarca “não da nem dara faculdade para que em outras circunstancias professem as ditas recolhidas”. Explicou que a referida autorização, quando concedida “para se fazer convento o Dito Recolhimento foi em atenção do instituto de Religiosas Ursulinas que nelle se [queria] professar e da utilidade publica que resulta do seu exercício e que a dita licensa se não pode verificar em outro algum”. Advertiu, ainda, ao prelado que, caso permanecesse considerando “algum embargo legítimo e justo”, poderia conservar o Recolhimento da Soledade em seu estado original, “sem fazer a mudança de instituto por qualquer motivo ou pretexto que seja”⁴⁹⁰. Ao que o prelado prontamente aquiesceu, conforme se verá adiante.

A problemática em torno da regra ursulina residia no destino educacional que conferia às mulheres. E, na percepção do arcebispo D. José Botelho, essa seria uma característica que se sobreponha ao desenvolvimento espiritual das donzelas. Instaurado no século XVI, com a criação da Ordem de Santa Úrsula, na Itália, no mesmo contexto de renovação das Ordens Religiosas que deu origem à Companhia de Jesus, o instituto das ursulinas investia na educação feminina como instrumento de regeneração moral e crescimento espiritual⁴⁹¹. Inspirava-se na

⁴⁸⁹ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 2, Doc. 130. Com efeito, desde 1742 o vice-rei, Conde de Atouguia, era pressionado a garantir a conclusão das obras do Convento das Mercês pela rainha D. Maria da Áustria, que o havia colocado debaixo de sua real proteção. As professas haviam sido transferidas para outro local, onde aguardariam a finalização das obras, porém ingressaram no convento em 1744, com a construção ainda inacabada. Cf. PASSOS, Elizete S. *A Educação das Virgens: um estudo do cotidiano do Colégio de Nossa Senhora das Mercês*. Rio de Janeiro: Editora Universitária Santa Úrsula, 1995, p. 159-160.

⁴⁹⁰ AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 110, Doc. 8611.

⁴⁹¹ A Ordem de Santa Úrsula foi criada por Ângela Merici, uma camponesa italiana natural de Desenzano del Garda, região da Lombardia, onde nasceu em 1474. Suas práticas de penitência e severos jejuns estavam associadas às visões que lhe orientavam a persistir no caminho de santidade, caridade e de piedade. Cabe mencionar que em uma dessas visões apareceu uma alegoria cara aos jacobeus séculos mais tarde: em 1506, Ângela Merici avistou uma escada de Jacó, ou escada celeste, por onde uma procissão de virgens transitava entre o céu e a terra. Uma delas teria sido a sua falecida irmã, transmitindo o chamado de Deus para que criasse uma sociedade de virgens, tal como aquela que estava vendo, fundamentada na contemplação e no apostolado. Essa visão foi fundamental para que Ângela Merici criasse a sua própria Companhia. Tornou-se terceira franciscana, mas deixou a Ordem e se pôs a ajudar pobres e desvalidos, arregimentando moças, viúvas e senhoras abastadas que desejavam contribuir com a caridade que exercia. Em 1535, fundou, então, a Companhia de Santa Úrsula, no dia dedicado a Santa Catarina, e escolheu, como padroeira, Santa Úrsula, virgem protetora da educação. A Regra Primitiva, aprovada em agosto de 1536, foi ditada por Ângela Merici ao padre da Cúria Episcopal, Gabriel Cozzano, contendo doze capítulos detalhando os princípios pedagógicos, morais e espirituais que deveriam reger as irmãs ursulinas. Cf. PASSOS, Elizete S. *A Educação das Virgens: um estudo do cotidiano do Colégio de Nossa Senhora das Mercês*.

vivência mística da fundadora, Ângela Merici, cuja experiência como terceira franciscana, tanto quanto as visões divinas que lhe acometiam, levaram-na a fundar a Companhia de Santa Úrsula, idealizada como um apostolado de evangelização, através da educação, destinado às mulheres. Criada numa Itália movimentada pela Reforma, a Companhia de Santa Úrsula não foi pensada inicialmente para ser uma ordem de virgens enclausuradas, mas, assim como atestava sua Regra Primitiva, destinava-se a donzelas de vida ativa, que viveriam com suas famílias, em recolhimento doméstico, a partir de onde praticariam a caridade, acorrendo a pobres, enfermos e desamparados, irradiando virtude e honestidade, constituindo exemplos a serem seguidos. Eram, pois, religiosas sem claustro, vivendo no mundo sem fazer parte dele.

No entanto, duas importantes reformas ocorridas ao longo dos séculos conceberam o formato da regra ursulina que alcançou Portugal no século XVIII e a Bahia Colonial⁴⁹². A primeira delas se deu a partir do Concílio de Trento, quando a clausura foi estabelecida em decorrência de determinação conciliar e foi posta em norma por iniciativa do arcebispo de Milão, Carlos Borromeu, em 1568. Alterou-se significativamente a regra original, que passou a obrigar as ursulinas a viver em congregações, submetidas à autoridade diocesana, vestir o hábito, professar três votos simples, porém admitindo a faculdade de professarem votos solenes. Em respeito ao princípio da catequese nas paróquias, pilar fundamental da regra, as ursulinas estavam aptas a deixar o mosteiro para exercerem sua missão. A outra reforma teve importantes marcos entre 1612 e 1614, e teve início nas ursulinas francesas, quando a Companhia de Santa Úrsula foi transformada em Ordem Religiosa, passou a adotar a regra agostiniana de vivência em comunidade e a reza do ofício divino no coro. Além disso, instituiu-se um quarto voto a ser professado, o do apostolado da educação das mulheres⁴⁹³.

A partir da reforma na França, as ursulinas se disseminaram por meio da atividade missionária, tendo a regra francesa sido adotada em diferentes instituições religiosas femininas na Europa e no ultramar. O estatuto introduzido em Portugal descende do mosteiro ursulino fundado em Toulouse, reformado em 1616. Na primeira metade do século XVIII, o bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, estabeleceu a Regra Ursulina no já mencionado Recolhimento da Vila do Pereira, criado em 1748, por sugestão da rainha D. Maria de Áustria. Em 1778, um colégio ursulino foi aberto em Viana do Castelo. Em 1785, outra instituição de

Rio de Janeiro: Editora Universitária Santa Úrsula, 1995, p. 59-66 e NUNES, Ruy. Ângela Merici, o Renascimento e a educação. *Revista da Faculdade de Educação*, vol.2, n.1, 1976.

⁴⁹² A expansão da Ordem de Santa Úrsula alcançou o interior da Itália, a França e chegou aos Estados Unidos na primeira metade do século XVIII, mesma época em que foi introduzida em Portugal. PASSOS, *Ibidem*, p. 70-71

⁴⁹³ VIEIRA, Maria do Pilar S. A., “Ursulinas”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 324-325.

orientação ursulina foi fundada em Braga e, em 1788, ursulinas do recolhimento de Coimbra transferiram-se para Lisboa a fim de reformar um colégio administrado pela irmandade da Misericórdia⁴⁹⁴.

Na Bahia Colonial, o arcebispo D. José Botelho professou as noviças do Convento de Nossa Senhora das Mercês pelas Regras e Constituições da Ordem de Santa Úrsula oriundas da comunidade ursulina de Bordeaux.⁴⁹⁵

Segundo José Pedro Paiva, novas congregações, entre as quais incluíam-se as Ursulinas, alcançavam um espectro social mais amplo, em virtude da natureza da evangelização que exerciam, apesar de acolher entusiastas interessados em uma preparação intelectual mais rigorista e intensa⁴⁹⁶. O esforço em preservar o trabalho instrucional feminino resultou na abertura de escolas internas nos conventos, atendendo a mulheres de famílias abastadas, e classes externas, voltadas para moças pobres⁴⁹⁷. Na Bahia Setecentista não se constituiu uma divisão tão clara, ocorrendo, via de regra, a reclusão periódica de meninas, porcionistas ou desamparadas, até que completassem seus estudos. Uma reforma educacional articulada dentro da Igreja Católica e que resultou na instalação de um externato no Convento Ursulino das Mercês só viria a acontecer em finais do século XIX, com a fundação do Colégio Nossa Senhora das Mercês, em Salvador, no ano de 1895.

⁴⁹⁴ QUEIROS, Helena. La construction des programmes d'éducation féminine au Portugal: le cas de l'adaptation des Règlements des Ursulines de Paris (XVIII^e siècle), *Quaina*, 2021, p. 2-3. Em linhas gerais, a hierarquia das ursulinas, adotada em diferentes instituições, diferia da conventual e estava disposta de acordo com graus de autoridade educacional e não religiosa. Estavam distribuídas em três documentos de autoria de Ângela Merici, preservada ao longo do tempo: além da Regra Primitiva, havia as Recomendações e o Testamento. As matronas-governantas, auxiliadas pelas coronelas ou exortadoras, os protetores-governantes, quatro homens vinculados à comunidade, protegendo-a e socorrendo-a materialmente. Toda a estrutura era controlada pela madre-principal, coordenadora dos trabalhos de divulgação e prática da doutrina. Exercícios espirituais, recitações de ofícios religiosos, jejuns e penitências também faziam parte do conjunto das orientações prescritas. Cf. PASSOS, *Op. Cit.*, p. 66-69.

⁴⁹⁵ A construção do edifício do Convento das Mercês ainda não havia terminado quando o prelado fez a profissão solene no ano de 1744. Cf. PASSOS, *Op. Cit.*, p. 159-160.

⁴⁹⁶ PAIVA, José Pedro. Os Mentores: frades e freiras. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 207-208.

⁴⁹⁷ Importante destacar que não se tratava de uma instrução laica, incidindo sobre ela o conjunto das expressões da espiritualidade Moderna. Na esteira da disseminação da devoção à Paixão de Cristo, é possível, a título ilustrativo, citar a tela Sagrada Família com Santa Isabel e São João Baptista, datada de 1650-1700 de Bento Coelho da Silveira, de propriedade do convento das Ursulinas de Coimbra. A pintura associa a infância de Cristo à sua Paixão, estando retratados Jesus ainda criança com uma cruz de madeira nos braços e São João Baptista, da mesma idade, portando outra feita de cana. Ambos aparecem entre as mães, a Virgem Maria e Santa Isabel, compondo uma atmosfera claramente pedagógica. AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 577. Visitandinas e Ursulinas ditaram os modelos da instrução feminina realizada entre os conventos e o espaço doméstico. A retórica da contenção dos gestos e da perfeição dos comportamentos nos espaços de sociabilidade da corte era a tônica da educação das mulheres praticada pelas visitandinas, cujo público era a nobreza e a inspiração era francesa e humanista. Já as Ursulinas, com programa clássico de inspiração jesuíta e instrução para o lar, organizava-se por classes e atendia a segmentos mais diversos. Uma importante discussão desses programas educacionais que dominaram o século XVIII português pode ser visto em: SANTOS, Zulmira C. e QUEIRÓS, Helena. *Letras E Gestos: programas de educação feminina em Portugal nos séculos XVIII-XIX*. *Via Spiritus*, 19, 2012.

A predileção da Coroa portuguesa pela disseminação da regra ursulina nas instituições de reclusão para mulheres estava relacionada à instrução de donzelas que, desobrigadas dos votos solenes, estariam livres para contrair matrimônio e, para além disso, não reteriam suas fortunas ingressando em conventos, no caso das mais abastadas, ou não onerariam as comunidades religiosas, no caso daquelas que precisassem de assistência material. Ao autorizar a recepção de educandas junto às professas, a regra ursulina atendia aos anseios das famílias quanto à instrução de suas filhas, não sendo necessário que, para isto, se tornassem religiosas enclausuradas ou que fossem recolhidas junto a mulheres de variegada condição moral, social e financeira. Do mesmo modo, não eram criados obstáculos à expansão das instituições da Igreja, antes promovendo-a dentro do enquadramento do padroado régio, em conformidade com os interesses da colonização.

A celeuma relativa à adoção da regra ursulina por parte de D. José Botelho de Mattos no recém-criado convento do Sagrado Coração de Jesus e Senhora da Soledade chegou a termo quando, em 27 de março de 1753, o arcebispo aquiesceu e informou ao monarca haver antecipado a profissão das recolhidas do recém-criado convento, dentro do instituto das ursulinas, dando por findo o noviciado. Julgava-o concluído, na medida em que se tratou de converter em professas aquelas que lá residiam desde a fundação. Professou as trinta e cinco irmãs existentes e deixou outras cinco como noviças, por se tratar de recém-ingressas e de moças que ainda não haviam entregado o dote⁴⁹⁸. D. José Botelho as considerava merecedoras dessa graça “pello rigoroso noviciado, que todas tinhão feito nos primeiros dous annos de recolhidas, e pella estreita, penitente, louvável, e exemplar vida em que nos mais annos se havião exercitado”. Realizaram-se as ceremonias de costume entre os dias de São José e de N. Sr^a. da Encarnação, admitindo por professas até mesmo algumas recolhidas que entraram protegendo-se da pobreza, não podendo devolvê-las às respectivas famílias por se encontrarem sem meios de provê-las⁴⁹⁹.

⁴⁹⁸ O evento é também narrado na obra *Recompilação Memorável da Fundação do Convento Ursulino do Santíssimo Coração de Jesus da Soledade*, publicado pela própria instituição em 1981. Diverge, no entanto, em alguns aspectos, do relato do arcebispo, por acrescentar-lhe a existência de um curto noviciado ocorrido entre outubro de 1752 e março do ano seguinte, quando se deu a profissão no dia de São José. Cf. p. 8-11.

⁴⁹⁹ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 4, Doc. 499. Este documento apresenta em anexo uma lista de todas as recolhidas, educandas, servas e escravas do Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus e N. Sra. da Soledade enviada por D. José Botelho à Coroa, na qual dá conta de que a instituição recebia educandas desde 1743, algo já previsto na regra ursulina desde a sua fundação. Àquela época havia três educandas: Isabel do Coração de Jesus, 21 anos, ingressou como educanda em 1743, sendo a recolhida mais velha nessa condição. Antonia de Jesus, 16 anos, entrou em 1745 como porcionista, pagando uma quantia anual e já possuía recursos reservados para o dote ao professor os votos. Luzia da Paixão, 20 anos, ingressou em 1747, era sobrinha do coronel João Velho, que custeava sua porção anual. Todas desejando se tornar professas. Sobre a conscienciosidade do prelado em aceder à decisão régia na questão da transformação do Recolhimento da Soledade em convento, ver: VIVAS, Rebeca.

Não é demais inferir que, depois de ter-se visto envolvido numa complexa negociação, que incluiu uma contenda judicial, por ocasião da fundação do Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus e Senhora da Soledade – da qual conscientemente se eximiu do enfrentamento da questão por saber tratar-se de jurisdição secular, impetrada por uma irmandade, especialmente depois da forte oposição dos juízes da Relação da Bahia – e, posteriormente, nos debates em torno da transformação dessa instituição em convento, D. José Botelho tenha recuado antes de empenhar esforços na mesma direção no que diz respeito ao pedido das recolhidas *dos Perdões*. Considerando que a solicitação das recolhidas revelava o desejo de seguirem a Regra de Santa Clara, restava evidente que dificilmente o pedido seria deferido, ainda que viesse com autorização pontifícia mediante Breve. Nesse caso, impedir-se-ia a sua execução, haja vista o insucesso de toda a sorte de diálogos e alegações do prelado contra a adoção da regra ursulina no pretendido convento de Nossa Senhora da Soledade e Sagrado Coração de Jesus.

A súplica das recolhidas *dos Perdões* emergiu em um contexto de forte rechaço à criação de conventos. O pedido foi especialmente mencionado em meio a uma discussão sobre a instalação dos oratorianos em Salvador, mais de uma década depois de ter sido enviado para apreciação da Coroa. Não havendo unanimidade acerca da proliferação de conventos na Bahia, as opiniões divergiam quanto à utilidade e a materialidade da instalação de religiosos e religiosas na cidade⁵⁰⁰. Caso contrário, não teria lugar, por exemplo, um protesto dos vereadores Rodrigo da Costa de Almeida e Antônio Gomes Ferrão Castelbranco, junto ao monarca, contra a decisão majoritária dos camarários de apoiar o estabelecimento da Congregação de São Felipe Neri em Salvador, em 5 de março de 1755. Os dois vereadores lançaram mão do argumento de que, caso os oratorianos obtivessem a chancela régia, fosse-lhes imposta “a cláusula de não adquirirem de novo bens alguns de raiz ou se os adquirirem, sejam obrigados a vendellos dentro de hum anno na forma da ley, porque de outro modo em lugar de serem uteis, virão acrescentar os graves prejuízos, que aqui se experimentão com tantas comunidades”. Referiam-se os camarários à existência de sete comunidades de religiosos e quatro de religiosas, assim como ao fato de o Recolhimento dos Perdões já estar, àquela altura, solicitando a conversão de seu

Aspectos da ação episcopal de D. José Botelho de Matos sob a luz das relações Igreja-Estado, Bahia (1741-1759). Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2011, p. 77.

⁵⁰⁰ Enquanto viam-se os esforços dos colonos e prelados em persuadir a Coroa quanto à necessidade de incremento do número de religiosas nos conventos existentes e nas rendas destinadas ao seu sustento, as estruturas régias e de governança rechaçavam as investidas das Ordens Religiosas em promover novas fundações, lançando mão de argumentos, àquela altura, mais de natureza econômica do que relativa ao povoamento. A centralidade desse debate durante o episcopado de D. José Botelho de Mattos é analisada em: VIVAS, Rebeca. *Aspectos da ação episcopal de D. José Botelho de Matos sob a luz das relações Igreja-Estado, Bahia (1741-1759).* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2011, p. 94-102.

estatuto para casa professa: para eles, uma “multidão de gente conventual [que] he não so inutil á Cidade, mas onerosa”, sendo as religiosas aquelas que mais temiam pela durabilidade das rendas com que haveriam de prover a própria subsistência e, por isso, buscavam

todas quantas propriedades de caças haver podem para cada Convento ir empregando algum dinheiro do muito que se dispende em tomarem as Religiosas o habito, professarem e fazerem as festas dos seos institutos alem das heranças o que tudo inclue em si huma ruina próxima e inevitável desta Cidade⁵⁰¹.

Se por um lado havia o receio da retenção de fortunas em poder dos conventos, vicejava, por seu turno, a rejeição, em algumas famílias, de admitirem suas filhas no *estado* de simples recolhida, ainda que tidas por educandas. Em 1756, irmã D. Maritana Francisca das Chagas, religiosa do Convento de Nossa Senhora das Mercês, pediu autorização régia para fundar um recolhimento na Capela de Nossa Senhora da Saúde. Instado a fornecer maiores informações, o então arcebispo D. José Botelho de Mattos afirmou que a requerente estava recolhida como “irmã domestica” no Convento das Mercês. Por se encontrar indisposto, “com achaques”, solicitou que o desembargador eclesiástico Pe. Antonio Correa Maciel averiguasse as circunstâncias da solicitação, de que resultou parecer ao arcebispo mais adequado que a recolhida Maritana das Chagas se conservasse no lugar em que se achava, “com tanto que pelo tempo e diante sirva aquella comunidade melhor do que o tem feito athe aqui”.

Ao apurar a existência de dotes para a fundação, o desembargador Antonio Correa Maciel obteve informações com o vizinho, Braz Lourenço, de que este nada havia oferecido e que menos notícia tinha do assunto. Confidenciou-lhe que um mulato que ensinava suas filhas a ler perguntou em certa ocasião que *estado* havia as meninas de tomar, e ele respondeu que tomariam o *estado* que Deus determinasse. O mulato então lhe contou da religiosa das Mercês que pretendia fundar um recolhimento na Igreja da Saúde e que, para tanto, havia feito requerimento à V. Majestade. Braz Lourenço finalmente respondeu ao Pe. Antonio Maciel “que não queria as suas filhas em Recolhimento de Beatas sem profissão”⁵⁰². O relato, ao tempo em que sugere que entre os colonos já havia o desejo de que se fundasse outra casa de religiosas profissas, especialmente se entre elas se pudesse colocar suas filhas como educandas para receberem as instruções nas primeiras letras e retornar à vida social, carrega em si certo preconceito em relação aos recolhimentos.

⁵⁰¹ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 9, Doc. 1519. O voto vencido dos vereadores está registrado em: Documentos Históricos do Arquivo Municipal - Atas da Câmara, vol. 10, p. 98. A instalação dos oratorianos em Salvador ocorreu no ano seguinte.

⁵⁰² AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 16, Doc. 2920-2928.

Tal desprestígio não era compartilhado, por exemplo, pelas moças recolhidas ao Convento de Santa Clara do Desterro na condição de educandas. Segundo Anna Amélia Vieira Nascimento, o Convento do Desterro aceitava educandas desde a sua fundação, na segunda metade do século XVII, todavia não excediam, em número, o da metade das freiras. Importante ressaltar que, naquele período, os primeiros recolhimentos femininos ainda não haviam sido criados.

Condição primordial para o ingresso de educandas no mosteiro era mostrarem-se vocacionadas para a vida religiosa. Moças brancas e donzelas, deveriam contar com idades entre 7 anos e 25, sendo aceitas somente depois de um rigoroso processo de avaliação, incluindo as etapas de votação interna da comunidade e, ao final, alcançar as licenças da abadessa e do arcebispo. Com estadia temporária, as educandas eram sustentadas pela família, comprometiam-se a observar as leis da clausura e a abrir mão das vestimentas e ornatos do século, possuindo dormitórios separados das demais religiosas.

Muito embora a reclusão por educandas devesse culminar na assunção do *estado* de religiosa professa, quer fosse de véu branco ou de véu preto, Anna Amélia Nascimento menciona algumas ocasiões em que educandas saíram do Convento do Desterro, para onde não poderiam mais retornar. Situações específicas demandavam a avaliação e a posterior licença do prelado diocesano, autoridade à qual o convento estava sujeito. As motivações poderiam transitar entre casos de enfermidades crônicas, imperativos de matrimônios arranjados pelos pais ou, ainda, por ter a educanda alcançado a idade limite de 25 anos e não apresentar vocação ou condições financeiras para dotar-se como professa. Entreveros e estratégias nada ortodoxas de retirada de educandas do convento, com a intenção de contraírem matrimônios previamente acordados por suas famílias, também foram anotados pela autora, resultando em intervenções de oficiais da Relação Eclesiástica e sentenças de reclusão em outros recolhimentos da cidade. Especialmente no século XVIII, quando outros recolhimentos haviam sido fundados e a estrutura jurídica eclesiástica encontrava-se regulamentada⁵⁰³.

A Segunda Regra de Santa Clara que elas seguiam dferia daquela solicitada pelas recolhidas *dos Perdões* quando peticionaram a Santa Sé e à Coroa a mudança para a condição de religiosas professas. Antes mesmo do texto redigido por Clara de Assis, havia a regra conferida pelo cardeal Hugolino, em 1219, aplicada às comunidades de mulheres que se reuniam sob inspiração de Santa Clara e de São Damião. Porém, temas como a assistência espiritual das religiosas e o desrespeito ao privilégio da pobreza, isto é, ao primado da vida em

⁵⁰³ NASCIMENTO, *Op. Cit.*, 1994, p. 121-122.

estrita pobreza e a renúncia a toda propriedade, mesmo quando em comunidade, divergiam do princípio clariano. Santa Clara pede a correção desses desvios ao papa Inocêncio IV, que promulgou nova regra em 1247. Nela, o pontífice confirma o rigor de práticas como o jejum, mantém a clausura inviolável e define a vinculação original das clarissas a Ordem dos Frades Menores, incumbindo-a de assistir espiritualmente as religiosas. O voto de pobreza, inspirado na espiritualidade franciscana, foi confirmado, porém, a regra continuava a permitir a propriedade de bens em comum, aspecto que não seria corrigido em nenhuma das regras posteriores. Tratava-se, possivelmente, de ter em conta as diferenças que havia no exercício prático desse voto em comunidades mendicantes, de vida ativa, e em conventos de enclausuradas, de vida contemplativa, principalmente de mulheres. Na tentativa de unificar todos os mosteiros debaixo de uma mesma regra, Santa Clara redige aquela que ficará conhecida como Primeira Regra, fundamentada nos ensinamentos de Francisco de Assis e seguindo o modelo daquela seguida pelos Frades Menores⁵⁰⁴. E era esta a norma que as mulheres do Recolhimento dos Perdões desejavam adotar.

Primordiais e comuns às regras dos Frades Menores e à de Santa Clara constavam o compromisso com a evangelização, a exigência da pobreza e a vida em fraternidade. Entendendo a comunidade conventual como espaço fraterno, de correção mútua e diálogo, a regra inaugura uma forma distinta de religiosidade, sem hierarquias nem privilégios, calcada em rigorosos exercícios espirituais e na renúncia aos bens materiais e a auxílios externos, tais como a adoção de criadas, escravas ou serviçais de qualquer tipo. Recomenda às irmãs “jejuar em todo o tempo”, exceto no Natal do Senhor, excluindo-se as mais jovens, as enfermas e aquelas que prestavam serviços fora da clausura. A confissão deveria ocorrer doze vezes ao ano e a comunhão, sete, em ocasiões de importantes celebrações do calendário religioso. Era permitido às religiosas o uso do breviário, para auxiliar no Ofício Divino segundo a prática dos frades menores, porém lendo-o sem música. Previa-se também determinada quantidade de orações para cada hora canônica, diariamente. As irmãs deveriam se ocupar de trabalhos de utilidade comum, distribuídos pela abadessa, evitando a ociosidade, mas sem abrandar o espírito da oração e da devoção, “ao qual todas as demais coisas temporais devem servir”⁵⁰⁵. A regra não menciona a aceitação de educandas, mas antes adverte que aquelas que não sabem as

⁵⁰⁴ Regra de Santa Clara. In: *Escritos de Santa Clara de Assis*. Disponível em: <https://www.capuchinhos.org/images/franciscanismo/santa_clara_assis/fontes/escritos_1_regra.pdf>. Acesso em: 16 Dez. 2024.

⁵⁰⁵ *Ibidem. Cap. VII – Do trabalho e da esmola.*

letras, não cuidem de as aprender. Exorta a desejarem ter o espírito do senhor e a sua obra sobre todas as coisas, ter humildade e paciência diante das perseguições e enfermidades⁵⁰⁶.

A vinculação à Ordem dos Frades Menores se daria não somente na espiritualidade franciscana, mas também na administração, visitação e jurisdição. Pelo texto de Santa Clara, o visitador deveria pertencer à Ordem, investido em uma função morigerante, na qual admoesta, corrige, dialoga e zela pelo bom exercício da profissão. Um capelão e dois irmãos leigos, também da mesma ordem, garantiriam a assistência espiritual e material, respectivamente, às religiosas, quando necessário. Por fim, a jurisdição pertenceria ao mesmo cardeal designado pelo sumo pontífice para os Frades Menores, como governador, protetor e corretor de todas⁵⁰⁷.

O sentido geral da regra clariana divergia em muitos aspectos do instituto ursulino que se desejava implantar nos conventos a serem fundados na América Portuguesa. Mostrava-se inadequado, quando, sob o padroado régio impunha-se uma autoridade cardinalícia sobre as professas, diretamente vinculada ao pontífice, além de uma regra que se pretendia uniforme a todas aquelas comunidades derivadas de uma Ordem Religiosa canonicamente estabelecida, a Ordem dos Frades Mendicantes. No que diz respeito à espiritualidade e à natureza da vida em comunhão, esperava-se das clarissas uma experiência evangélica de clausura, penitência e renúncia à posse de quaisquer bens materiais.

Esse conjunto de questões havia sido resolvido no âmbito do padroado régio quando se estabeleceu, por exemplo, a jurisdição diocesana ao Convento de Santa Clara, desde a sua fundação, assim como a adoção da Segunda Regra, promulgada pelo papa Urbano IV, conforme se demonstrou anteriormente. Essa regra teve o mérito de uniformizar a nomenclatura de todas as comunidades que a adotavam sob a designação de Ordem de Santa Clara. Confirmou a clausura perpétua, na qual as irmãs deveriam viver “sem próprio”, em castidade e obediência. Ocupar-se-iam de trabalhos úteis e honestos, em que “todas as coisas devem ser postas em comum”. Não se gratificariam, “para que a recompensa recebida por estes trabalhos não dê oportunidade à cobiça, à apropriação ou à notoriedade pública”. A jurisdição espiritual dos frades menores foi reafirmada e se manteve como visitador um religioso indicado pelo Cardeal Protetor nomeado pela Sé Apostólica. Para a administração geral das religiosas, a regra urbana conservou o Governador, Protetor e Corretor da Ordem dos Frades Menores assim como na regra de Inocêncio IV, normas redefinidas na Bahia em razão de determinações da Coroa. A

⁵⁰⁶ *Ibidem*. Cap X – Da admoestação e correcção das irmãs.

⁵⁰⁷ *Ibidem*. Cap XII – Do Visitador, do Capelão e do Cardeal-protector.

regra urbana admitia, ainda, o recebimento de serviços e de irmãs externas, que poderiam sair da clausura com licença da abadessa⁵⁰⁸.

Quanto ao recém-instaurado convento ursulino de Nossa Senhora da Soledade, em 1755, há notícia, através do Provincial da Companhia de Jesus, Pe. João Honorato, de um breve pontifício permitindo às religiosas herdarem bens de raiz, que a ele ou às religiosas em particular fossem deixados. No entanto, a execução aguardava autorização real⁵⁰⁹.

O desejo de tornarem-se religiosas já era evidente quando de uma reforma nos estatutos primitivos *dos Perdões* no ano de 1741. À época, julgando manter a estreita vocação do recolhimento, o arcebispo D. José Botelho conservou rigorosas práticas espirituais prescritas no estatuto original, que aproximavam o cotidiano das recolhidas ainda mais daquele usualmente conventual, e instituiu a reza do Ofício Parvo de N. Sr^a. em latim “segundo a ordem prescrita pela Igreja”. No entanto, não impôs nenhuma regra religiosa em particular⁵¹⁰. Antevendo a recusa da Coroa, que vislumbrava possibilidades diversas para as mulheres na sociedade colonial, o prelado teria adotado uma atitude refratária e decidido não enfrentar, concomitantemente, mais um pedido de criação de um novo convento junto ao monarca⁵¹¹.

Posteriormente, uma doação registrada no livro do tombo do Recolhimento dos Perdões reportava o anseio acalentado pelas recolhidas da comunidade em se tornarem religiosas professas. Em 1753, Ignês Pacheco da Silva, viúva do capitão Manoel da Rocha Pimentel e doadora da mais valiosa propriedade à instituição, a Quinta das Beatas, revelava que alcançou do “Arcebispo d’esta Metrópole, licença para entrar no dito Recolhimento, agora por Recolhida, e ao depoer para ser Religiosa professa como as mais, quando soalcançasse para isso as licenças que estavão supplicando”⁵¹². Esse desejo ganhou novos contornos na segunda metade do século XVIII, ainda que sem sucesso.

Formação patrimonial dos Perdões

À medida que o Recolhimento dos Perdões se consolidava, o ingresso de novas recolhidas se refletia no acréscimo de dotes ao seu patrimônio, que poderiam ser feitos por meio

⁵⁰⁸ Regra de Urbano IV. Prólogo e Capítulos I, II, VIII, XXIV e XXV.

⁵⁰⁹ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 9, Doc. 1609-1610.

⁵¹⁰ CAMPOS, João Carneiro de. *Estatutos do Recolhimento dos Perdões da Cidade da Bahia*. Bahia: Typographia de José da Costa Villaça, 1845, p.4.

⁵¹¹ Uma crítica da memória histórica construída a respeito do arcebispo D. José Botelho de Mattos como defensor dos jesuítas, que acaba por demonstrar semelhantes posturas do prelado, é feita em SOUZA, Evergton Sales. D. José Botelho de Mattos, arcebispo da Bahia, e a expulsão dos jesuítas (1758-1760). *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 40, jul/dez 2008.

⁵¹² *Copia da aduaçao da escriptura da fazenda denominada Quinta das Biatas*. Livro do Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883.

da doação de terras, casas térreas e sobrados, escravos, quantias, objetos, religiosos ou não, produzidos em ouro, prata e pedrarias. Uma variedade de tipos de bens móveis e de raiz totalizava o conjunto eclético das doações feitas *aos Perdões*: apólices da dívida pública, transferência de dívidas ou doação de dívida ativa – o que autorizava o procurador *dos Perdões* a cobrar e a receber por elas – além de uns poucos legados em capelas de missas dedicadas às almas do testador e de seus ascendentes, acompanhados do pedido de enterramento nas carneiras do recolhimento.

Refletindo um paulatino incremento patrimonial, as ações dos benfeiteiros não somente asseguraram o sustento das mulheres que lá viviam, assim como garantiram a manutenção da fábrica da sacristia, mas também possibilitaram a restruturação da edificação original que havia dado início ao recolhimento e à igreja, seguindo aquele antigo anseio de que, mais tarde, o Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões se transformaria num convento. Um estudo comparativo em torno do acúmulo de rendas e bens poderia esclarecer como o Recolhimento dos Perdões se inseria economicamente no conjunto das instituições de reclusão feminina na Salvador colonial. No entanto, para esta investigação, importa destacar duas vultosas doações realizadas durante o século XVIII, cujo impacto ajudaria a selar os destinos daquela instituição, ainda que se pretendesse, incansavelmente, torná-la de votos professos⁵¹³. Elas demonstram que, mesmo não se tratando de um convento, ainda que reconhecidamente as recolhidas seguissem obstinadamente nesse intento, o Recolhimento dos Perdões, incluindo o seu patrimônio, transitava nos meandros das leis civis de acordo com a inspiração religiosa que o fundou.

Como primeiro exemplo é possível citar a doação da Quinta no Caminho de Nossa Senhora das Brotas, realizada em 1753. Uma fazenda extramuros da cidade, posteriormente apelidada de Quinta das Beatas, e que afiançaria uma renda permanente às recolhidas por pouco mais de dois séculos, entre um prejuízo e outro. A outra doação que merece ser citada ocorreu em 1789, e consistiu na dotação de oito lugares no recolhimento, realizada pelo proeminente casal de benfeiteiros, D. Theodozio Gonçalves da Silva e D. Anna de Souza de Queiroz e Silva. Essa aquisição de vagas no recolhimento foi acompanhada de uma reforma substancial que alterou as feições da edificação original, preparando-a para abrigar o pretendido noviciado. No

⁵¹³ Jozé Antonio Caldas, escrevendo em 1759, ao mencionar a fundação do Recolhimento dos Perdões no ano de 1729, anotou que as trinta e cinco recolhidas existentes “andão na diligencia de serem professas”. CALDAS, Jozé Antonio. *Notícia Geral de Toda Esta Capitania da Bahia Desde o Seu Descobrimento Até o Presente Ano de 1759*. Bahia: Tipografia Beneditina, Edição *Fac-similar*, 1951, p. 22.

prefácio do Livro do Tombo da instituição pode-se ler que, a partir da ampliação promovida por D. Theodozio Gonçalves

continuou a prosperar a pia instituição sob a proteção da Divina Providência recebendo constantemente auxilios de todos aquelles, que sabem apreciar tão uteis associações: o seu patrimonio tem augmentado concideravelmente, permitindo assim attingir-se o fim que tiverão em mira seus Santos Fundadores⁵¹⁴.

A escritura de doação da Quinta no Caminho das Brotas, registrada em 23 de novembro de 1753, atesta que D. Ignes Pacheco da Silva, ao se tornar viúva do capitão Manoel da Rocha Pimentel, doou, junto com a fazenda onde residia, todos os seus bens, a fim de se recolher *nos Perdões* para “empregar-se toda em servir, e louvar a Deus athe o fim da sua vida”. Na relação dos bens móveis constam, como donativos, uma imagem do Santo Cristo em ouro no valor de 22\$200 réis, uma verônica de São Bento com quatro voltas de cordão de ouro, um par de brincos de esmeraldas no valor de 21\$750 réis, uma cruz de diamantes no valor de 46\$600 réis, talheres em prata, um leito com cortinado de seda da Índia, assim como todos os móveis domésticos descritos em inventário já de posse do procurador do Recolhimento dos Perdões, Doutor Henrique de Lemos Lobo. As dimensões da fazenda comportavam uma vasta propriedade, com oratório, casa de moenda e senzala, tendo sido doada

com todas as suas terras, mattos, brejos, pastos, arvores de espinhos e coqueiros, e todas as mais pertenças com cazas de vivenda, senzalas e huma Engenhoca de fazer melado, e todas as mais benfeitorias, servidores e logradoros, que lhe pertencerem, assim como Oratorio, Imagens e ornato d'elle, alampada cálix e coroas, cruzes de prata e tudo o mais que se achar na forma que ella doadora estava possuindo, como também os escravos [...]⁵¹⁵.

Mais de quinze escravos foram doados, entre crioulos, mina, jejes e angola, homens e mulheres nomeadamente citados, dentre os quais dois permaneceriam aos seus serviços: Miguel e Ritta Maria, um para que a doadora auferisse os lucros de seu trabalho e outra para servir e

⁵¹⁴ As doações citadas assim como todas aquelas que compuseram o patrimônio do Recolhimento dos Perdões desde a sua fundação até o final do século XIX estão registradas no seu Livro do Tombo, aberto em 3 de Julho de 1883: “Para conservar a lembrança e memória de todos os Benfeiteiros deste pio estabelecimento a constar de todo o tempo a notícia de seus donativos, e benefícios, a actual Regente deste Recolhimento, D. Maria Derlinda Esteves, sob cuja zelosa direção tem elles prosperado, mandou que neste livro se registrassem os nomes de seus pios Bemfeiteiros, com a menção de suas doações ou quasquer outros benefícios em favor da Santa Instituição do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões”. Prefação. *Livro do Tombo*, 1883, p. 01. Trata-se de um livro de cópias de escrituras e registros de doações de benfeiteiros ao Recolhimento. Umas armazenadas, à época, no arquivo da instituição, outras obtidas a partir de incursões das recolhidas aos cartórios.

⁵¹⁵ *Copia da aduaçao da escriptura da fazenda denominada Quinta das Biatas*. Livro do Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883.

ela e à comunidade. Em contrapartida, o Recolhimento dos Perdões assumia as dívidas do casal, obrigava-se a concluir as disposições testamentárias já em andamento e a proceder à execução de todas as demais, definidas pelo então recém-falecido capitão Manoel da Rocha Pimentel. Quanto à recolhida, caberia ao recolhimento sustentar e vestir a doadora enquanto viva fosse “e proffessala quando as mais Recolhidas proffessarem”⁵¹⁶.

De maior impacto foi a ação dos benfeiteiros Theodozio Gonçalves da Silva, Marechal de Campo dos Exércitos da Coroa, e sua esposa Anna de Souza de Queiroz e Silva. Ele nasceu em 1723, no Minho, ao norte de Portugal e, por ordem dos pais, Manoel Gonçalves e Jozefa Luiza do Sacramento Couto, que eram lavradores e proprietários de terras, foi enviado ao Brasil a fim de se inserir na atividade mercantil, estabelecendo-se como negociante em Salvador. Segundo Marieta Alves, data de 1753 a notícia mais antiga a respeito de Theodozio Gonçalves, encontrada no Arquivo da Marinha e Ultramar de Lisboa, como proprietário do Trapiche Barnabé, cujo nome referia-se ao seu antigo dono, Barnabé Cardoso. Theodozio Gonçalves aparece também relacionado entre mercadores, traficantes e homens de negócio da Bahia listados por Jozé Antonio Caldas, em 1759. De acordo com essa lista, àquela época Theodozio Gonçalves transitava entre Bahia, reino e a Costa da Mina⁵¹⁷. Em 1760, já era administrador de um trapiche pertencente ao traficante de escravos Simão Pinto de Queiroz, pai da sua futura esposa, Anna de Souza de Queiroz, e de quem se tornaria sócio⁵¹⁸.

Transformou-se em um prestigioso negociante, vivendo entre a Salvador e Lisboa, amealhou fortuna e influência que se refletiram no seu trânsito social, integrando irmandades nas quais atuou com reconhecida generosidade, o que marcaria sua reputação⁵¹⁹. Professo na Ordem de Cristo, recebeu a patente de confirmação, em 1769, no posto de Capitão da Companhia dos Familiares do Santo Ofício da Capitania da Bahia, foi designado Marechal de Campo dos Exércitos Auxiliares da Coroa e tornou-se irmão da Santa Casa de Misericórdia da

⁵¹⁶ “Manoel Mina, Joam Congo, Miguel Angola, Joam Crioulo Tanoeyro, Francisco Crioulo, Antonio Mina, Ignacio, Clemente Angola, José, Bastião Angola, Thomaz crioulo, Luzia Gêge com sua filha Agueda, Roza Gêge, e Anna Gêge [...] ficando o negro Miguel que he um dos doados trabalhando para ella doadora se aproveitar e utilizar do seu lucro em quanto viva for, cujo lucro ella Doadora poderá aplicar ao que lhe parecer, assim como também entrará com a Doadora no Recolhimento a sua crioula Ritta Maria, para a servir e a comunidade pelo tempo de sua vida, depois da qual he liberta [...].” *Ibidem*, p. 3.

⁵¹⁷ CALDAS, Jozé Antonio. Relasam dos homes de negocio Mercadores Traficantes, e todas as mais pesoas que na Cidade da Bahia vivem de algum genero de negocio com declarasam das partes para onde o frequentão. *Notícia Geral de Toda Esta Capitania da Bahia Desde o Seu Descobrimento Até o Presente Ano de 1759*. Bahia: Tipografia Beneditina, Edição Fac-similar, 1951, p. 528-529.

⁵¹⁸ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Bahia, a Corte da América*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2010, p. 448.

⁵¹⁹ Uma correspondência, datada de 14 de dezembro de 1784, enviada por Antonio Alves do Rio a D. Theodozio Gonçalves, que então encontrava-se em Lisboa, relatando pormenores da difícil vida econômica na Bahia, atesta a dinâmica do trânsito desse negociante à época em que começava a se desfazer de seu patrimônio na Bahia. Cf. AHU – CU, Bahia Avulsos, Cx. 186, Doc. 13.748.

Bahia em 25 de maio de 1771, tendo sido mais de uma vez eleito provedor da irmandade. Armador, possuía seis naus, que trafegavam entre o reino, América, Ásia e Costa da África. Denota sua relevância nesse setor a notícia de que, em 1777, vendeu a nau Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora do Pilar para o governador Manoel da Cunha e Meneses, destinada a integrar uma esquadra no Rio de Janeiro. Era proprietário de diversos imóveis urbanos, além de uma destilaria na cidade de Salvador, e do Engenho São Bernardo, no termo da Vila de N. Senhora da Ajuda de Jaguaripe, vendido à mesma época que ele e sua esposa realizaram as benfeitorias no Recolhimento dos Perdões⁵²⁰.

Anna de Souza de Queiroz e Silva e Theodozio Gonçalves da Silva fizeram vultosas doações ao Recolhimento dos Perdões, mas não sem antes solicitar à rainha D. Maria I dispensa das leis de 9 de setembro de 1769 e de 1º de agosto de 1774 “a fim de que livremente podessem dispor dos seus bens como bem lhes parecesse, tendo obtido parecer favorável por decreto especial de 17 de junho de 1778”⁵²¹. Precavendo-se, de certo, por julgar necessária a licença da coroa para doar bens de raiz a instituições pias, entre elas, o Recolhimento dos Perdões, uma instituição de evidente cariz religioso, Theodozio Gonçalves representou a petição declarando-se sem filhos ou ascendentes para quem deixar a sua fortuna. A monarca, por sua vez, assentiu, sem indicar inadequação alguma ao requerimento, permitindo-lhe doar ou, ainda, testamentar em benefício de qualquer pia instituição, sem prejuízo das leis mencionadas:

Dona Maria por Graça de Deos Rainha de Portugal [...] faço saber que Theodozio Gonçalves da Silva homem de negocio da praça da Cidade da Bahia me reprezentou a sua petição que sendo o suplicante caçado sem filhos, e achando-se sem assendentes ou dessendentes a quem por sua morte devião de deixar seus bens que forão adqueridos pelo seu trabalho, e industria e querendo d'elles dispor em sua vida, ou por sua morte com disposiçõens testamentarias a favor da Santa Caza da Mizericordia, e outros legados pios que parecesse mais util para as suas almas, e serviço de Deos, se achavão embaraçados com a determinação das Leis novíssimas de nove de Setembro de mil e setecentos e sessenta e nove, e do primeiro de Agosto de mil e setecentos e setenta e quatro; por cujo motivo me pedia lhe fizesse mercê dispensal-os nas ditas Leis a fim de que livremente podessem dispor dos seus bens como bem lhes parecesse. E atendendo ao que o supplicante representa Hey por bem dispensar nas Leis de nove de Setembro de mil e setecentos e sessenta e nove, e primeiro de Agosto de mil e setecentos e setenta e quatro

⁵²⁰ As notícias biográficas apresentadas foram colhidas em: *Cf. AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 66, Doc. 12.747-12.748; Justificação de Nobreza de Theodozio Gonçalves da Silva e D. Ana de Souza de Queiroz e Silva*, 1773, Lisboa. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=4679010>>. APEB – Acervo Marieta Alves – Notas Sobre Theodozio Gonçalves da Silva. Pasta nº26, Doc. nº 59. Os aspectos mais relevantes da trajetória de Theodozio Gonçalves da Silva como negociante transatlântico e benfeitor podem ser vistos em: ALVES, Marieta. O comércio marítimo e alguns armadores do século XVIII na Bahia. *Revista de História de São Paulo*, n.º 70, São Paulo, 1967.

⁵²¹ *Copia da escriptura de doação que fazem o Marechal de Campos Theodozio Gonçalves da Silva e sua Mulher D^a. Anna de Souza de Queiroz*. Livro do Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883.

para que ou em sua vida, ou por ultima vontade possa dispor de seus bens a beneficio da Santa Caza da Mizericordia, e nos mais legados pios que bem lhes parecer. E mando as justicas a que pertencer cumprão e guardem esta provisão como nela se contem⁵²².

De posse da autorização régia, o casal Theodozio Gonçalves e Anna de Souza de Queiroz se pôs a distribuir parte significativa de seu patrimônio em legados pios, inclusive como instituidores de obras caritativas, uma vez que estavam precavidos contra a ação da legislação testamentária decorrente da *Lei Acerca de Testamentos, e Últimas Vontades*, decretada em 25 de junho de 1766.

Esse dispositivo elencava as condições para a execução de legados testamentários, priorizando os vínculos familiares. Advertia quanto à capacidade plena dos testadores ao disporem de seu patrimônio, e limitava, quando não extinguia, a transmissão de legados a familiares religiosos e a entidades pias, especialmente se estivessem convertidos em capelas de missas pela alma do testador e de seus ascendentes. Em retrospecto, a lei anulava todas as nomeações de pessoas religiosas, membros de ordens mendicantes ou não, para executores testamentários e todos os atos de última vontade registrados após a contração de enfermidades por parte do testador. Nesse caso, transferia-se os bens aos legítimos herdeiros com a obrigação de encomendarem os sufrágios pelas almas segundo o costume de cada diocese. Nas exceções dispostas na lei, a quantidade de sufrágios pelas almas a que se obrigavam os herdeiros foi restringida e, por conseguinte, as quantias legadas para tal fim:

Exceptuo em segundo lugar o caso de sêrem os legados, que contra a disposição desta Lei se deixarem ás Communidades Ecclesiasticas, Seculares, ou Regulares, reduzidos aos racionaveis termos de não excederem o numero de tres até cinco Missas de esmola ordinaria para cada hum dos Sacerdotes das mesmas Communidades; ou o valor das moderadas, e côngruas ofertas, ou dos suffragios a que pelos sobreditos racionaveis, e jurídicos costumes das respectivas Dioceses, são os herdeiros dos defuntos obrigados conforme a Direito⁵²³.

Da incomprensão dessa lei e das altercações dela decorrentes, fez-se necessária a promulgação de nova legislação, esclarecendo aspectos que haviam suscitado debates jurídicos e, por conseguinte, postergavam a resolução de litígios em torno da definição de legados implicados diretamente em seus termos. Dessa maneira, em 9 de setembro de 1769, o monarca

⁵²² *Copia da escriptura de doação que fazem o Marechal de Campos Theodozio Gonçalves da Silva e sua Mulher D^a. Anna de Souza de Queiroz*. Livro do Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883.

⁵²³ SILVA, António Delgado da. *Collecção da Legislação Portugueza Desde a Última Compilação das Ordenações (1763-1774)*. V. 2. Lisboa: Typografia de L. C. da Cunha, 1858, p. 259.

D. José I tornou pública a *Lei Declarando a de 25 Junho de 1766 Acerca de Testamentos*, ratificando a vigência daquele dispositivo jurídico e aprofundando o debate acerca dos legados, especialmente quanto aos bens e quantias eretos em capelas de missas. No que dizia respeito à solicitação de Theodozio Gonçalves e Anna de Souza de Queiroz, a dispensa requerida parecia se referir especificamente à quantia de que poderia dispor para as suas doações:

Exceptuo porém desta geral restricção os Legados deixados ou ás Casas de Misericordia, ou aos Hospitais para dotes de Orfãs, cura de Enfermos, a sustentação de Meninos expostos; ou a Escolas, e Seminários de criação, e educação da mocidade; porque estes Legados poderão valer, cabendo na *Terça*, até a quantia de oitocentos mil réis. E sendo de maior quantia recorrerão os Testadores, ou Legatários á Minha Real, e immediata Providencia, para lhes deferir, confirmando o excesso do Legado, de que se tratar, em todo, ou em parte, conforme as circunstâncias de cada hum dos casos ocorrentes, se Me parecer que para isso concorre justa causa⁵²⁴.

O conjunto dessas leis promulgadas na segunda metade do século XVIII constituem parte substancial da política de intervenção do ministro Sebastião José de Carvalho e Melo sobre o patrimônio da Igreja em Portugal e espaços ultramarinos. O objetivo era combater a vinculação de propriedades a instituições eclesiásticas, ordens regulares e fundações pias por meio da instauração de capelas de missas perpétuas e atingir diretamente as finanças da Igreja. A crença na doutrina do Purgatório, oficializada em 1439, foi responsável pela instituição de um sem número de capelas de missas em igrejas e conventos, que assumiam a realização de sufrágios pelas almas de testadores, benfeiteiros e instituidores, como via de lhes garantir a salvação e purificação de suas almas. Para a execução plena desses legados, eram vinculados quantias, rendimentos, bens de raiz ou o produto da administração de imóveis, com vistas a equacionar a capacidade de cumprimento dos sufrágios pelas almas e as necessidades daqueles que assumiram o encargo em doação. No entanto, a doutrina do Purgatório e seus efeitos devem ser analisados em aspectos econômicos, nas escalações da economia familiar e do Império português como um todo, uma vez que vários indivíduos encapelavam seus bens deliberadamente para dar início a novas casas ou instituições, sustentadas na imobilização do patrimônio⁵²⁵.

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 423.

⁵²⁵ Uma análise do controle exercido pela Igreja sobre as atitudes diante da morte, assim como acerca da criação de uma liturgia do “bem morrer” que se operou na passagem do medievo para a Modernidade, ver: RODRIGUES, Claudia. A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 39, jan/jun 2008.

No marco de um longo processo de redução de capelas de missas perpétuas que alcançou o século XVIII⁵²⁶, as medidas pombalinas, tomadas em contexto amplo de secularização, sustentando a soberania do Estado perante a Igreja, visavam submeter a Igreja ao controle do Estado, enfraquecendo as estruturas sobre as quais se assentava sua influência política e social. Medidas nessa direção foram a expulsão dos Jesuítas, em 1759, e a do Núncio Apostólico, em 1760, e o consequente rompimento de relações diplomáticas com a Santa Sé.

Na linha daquilo que genericamente é designado por despotismo esclarecido pretendia-se a criação de um Estado secular, apesar de católico, totalmente liberto da pressão ultramontana em questões de jurisdição, inequivocamente soberano face ao poder pontifício, a Igreja e o clero subordinados ao poder da Coroa e não interferindo no governo temporal do rei. No espírito de Pombal a intervenção do Estado era um imperativo para pôr cobro às situações de exceção dos eclesiásticos, cujas imunidades e privilégios colocavam as suas pessoas e bens fora da jurisdição do Estado, o que não fazia qualquer sentido para um poder que se pretendia absoluto e independente⁵²⁷.

As leis limitando as prerrogativas da Igreja e do episcopado incidiram sobre o patrimônio de igrejas, confrarias, ordens religiosas, instituições pias em que capelas de missas foram fundadas à maneira de morgados, isto é, seguindo o critério da indivisibilidade. Apesar de muitas vezes o bem de raiz ou o rendimento dele proveniente não ter grande expressão econômica, constituía-se a vinculação, imobilizando todo o bem, assim retirado da praça comercial. Mesmo um vínculo pequeno acabava por empatar, por exemplo, proprietários de terras de ampliarem ou alterarem a natureza de todo o bem para fins de utilidade entendida como pública. No caso de legado testamentário, os administradores deveriam cumprir as determinações do instituidor da capela, sob pena de perdê-la. Além de prejudicial ao desenvolvimento econômico por meio de dispositivos da Igreja, o governo tinha conhecimento de que as designações dos testadores eram desrespeitadas e não cumpridas⁵²⁸.

Pombal fiscalizou de perto o desregramento no cumprimento das capelas e das vontades pias dos testadores. Quanto à legislação regulamentadora, o primeiro dispositivo, já

⁵²⁶ Apesar de tentativas de centralizar na Santa Sé as reduções de missas no século XVII, papas posteriores voltaram a delegar aos prelados e conventos a prerrogativa de reduzir as missas perpétuas. Essas tentativas anteriores de redução de capelas de missas são analisadas por Laurinda Abreu em: A difícil gestão do purgatório: os breves de redução de missas perpétuas do Arquivo da Nunciatura de Lisboa (Séculos XVII – XIX). *Penélope*, n. 30-31, 2004.

⁵²⁷ PAIVA, José Pedro. A Igreja e o Poder. AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 171.

⁵²⁸ Um discussão acerca da questão dos morgados no contexto das medidas pombalinas, quer seja considerando sua relevância para a conservação de linhagens da nobreza, quer seja quanto ao prejuízo ao bem comum e à utilidade pública na medida da imobilidade dos bens e do impedimento de arrecadação das sisas, é feito em: FALCON, Francisco José Calazans. *A Época Pombalina*. São Paulo: Ática, 1982, p. 405-408.

mencionado, foi promulgado em 25 de junho de 1766 que, juntamente com a limitação do direito de legar em testamento, “que agora dava maior proteção à sucessão legítima e legitimaria, eram recordadas as situações consideradas lesivas dos direitos da família dos testadores e que, segundo as leis do reino, levavam à anulação dos ditos testamentos”. À esta legislação, seguiram-se a Lei das Consolidações, de 9 de julho de 1768, que reeditava a lei de 1611, na qual os institutos eclesiásticos deveriam vender suas propriedades no prazo de um ano, caso fossem adquiridos sem licença régia, e a lei de 9 de Setembro de 1769, ancorada na Lei da Boa Razão, datada e 18 de agosto do mesmo ano. Esta última proibia, finalmente, a constituição bens de raiz em capelas, retirando a instituição da alma por herdeira⁵²⁹. O alvará de 1º de agosto e 1774 selava o conjunto da legislação testamentária, permitindo a contestação de legados à Igreja por parte de herdeiros legítimos⁵³⁰. E foi também contra a ação desse dispositivo, que D. Theodozio Gonçalves da Silva se acautelou.

Quanto à dispensa do *Alvará para a Exacta Observância das Leis de 25 de Junho de 1766, e 9 de Setembro de 1769 acerca de Heranças*, publicado em 1º de agosto de 1774, tratava-se da clausula que proibia aos maiores de sessenta anos a venda de bens de raiz. Temia o monarca que, em prejuízo de herdeiros legítimos, proprietários de idade provecta fossem suscetíveis a negociações desiguais, tanto mais que, uma vez realizadas, essas transações eram encaradas como de difícil dissolução:

Considerando, que depois de serem por effeito daquelas clandestinas, e simuladas convenções huma vez reduzidos, os bens de raiz a moeda corrente, he a distracção desta de prova difficilima: Mando, que nenhuma pessoa, de qualquer estado, e condição que seja depois de haver cumprido a idade de sessenta annos, possa vender, ou de qualquer modo alheiar bens estaveis, e permanentes, que excedão o valor de quatrocentos mil réis, em prejuízo dos herdeiros legítimos até o quarto gráo, sem causa justa, e aprovada pela Meza do Desembargo do Paço, ouvidos os herdeiros legítimos: Debaixo da pena de nullidade das vendas, e alheiações feitas de outra fórmā⁵³¹.

⁵²⁹ ABREU, Laurinda. As relações entre o Estado e a Igreja em Portugal, na segunda metade do século XVIII: o impacto da legislação pombalina sobre as estruturas eclesiásticas. In: Problematizar a História – Estudos de História Moderna em homenagem a Maria do Rozario Temudo Barata. Caleidoscópio Editora, 2005, p 658-659.

⁵³⁰ Ana Cristina Araújo conclui que, se à primeira vista o conjunto das leis pombalinas assegurava a expressão da última vontade do testador, de fato introduziu sérias limitações ao direito de testar. Processava-se uma transformação na finalidade do ato de legar, então marcado por preocupações religiosas, na medida em que, ao cercear a instituição de bens à alma, permite legados a instituições pias com objetivos sociais e de utilidade pública, evidenciando um movimento de secularização dessa prática. ARAÚJO, Ana Cristina. A Morte em Lisboa: atitudes e representações 1700-1830. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p. 273-277.

⁵³¹ SILVA, António Delgado da. *Collecção da Legislação Portugueza...* 1858, p. 795. Essa lei foi tema de uma obra literária, em formato epistolar, cujo autor, desconhecido, responde a um amigo que lhe questiona se investir em bens imóveis seria uma boa estratégia para atingir segurança financeira na velhice. O livreto intitula-se *Carta, em que hum Amigo sendo consultado por outro sobre a inteligência da Lei do Primeiro de Agosto de 1774, lhe declara qual he o fim, e a mente da Lei na proibição, que faz a pessoas sexagenárias a respeito da venda dos bens estáveis*. Lisboa: Regia Officina Typographica, 1774.

A dispensa obtida permitiu que D. Theodozio Gonçalves da Silva negociasse o Engenho São Bernardo, finalmente vendido em 1787 a Antonio José de Araújo Mendes⁵³². A partir de então, dezenas de doações e benfeitorias foram praticadas pelo casal, algumas delas para o Recolhimento dos Perdões.

A primeira de que se tem notícia aconteceu em 1789, quando o casal

por serviço, honra e gloria de Deos Nosso Senhor, tinhão a custa da sua fazenda, mandado reedificar e acrescentar o dito Recolhimento com perto de quarenta selas novas, sua portaria, torre, sachristia, cozinha, refeitório, santuário, e toda a mais obra que foi preciso para a sua [...] conservação, na qual tinhão gasto para sima de quatorze mil e tantos cruzados, além de duzentos e oitenta e tantos mil reis que pagarão de dívidas que se achava devendo de carnes e mantimentos para sustento das Recolhidas [...]⁵³³.

A reforma tinha a intenção de possibilitar o ingresso de Joanna Jacintha, Angelica Thereza, Elena da Cruz, Clara Maria, Joanna Roza, Anna Cardim, Antônia Caitana e D. Luiza Sodré: oito mulheres “brancas e donzelas”, sete delas provenientes do Recolhimento de São Raimundo e uma órfã de pai e mãe, que o casal desejava recolher nos Perdões. Tais vagas ficariam sob a custódia dos benfeiteiros para que, em caso de saída ou falecimento de alguma delas, pudessem nomear nova ocupante para compor o número. Note-se que esse acordo somente foi possível depois que Theodozio Gonçalves obteve a autorização do então arcebispo D. Frei Antônio Correa (1779-1802), por despacho de 17 de dezembro de 1790.

Para o sustento das moças, em 1791 Theodozio Gonçalves e Anna de Queiroz doaram doze casas situadas na Rua da Praia, Rua Direita do Santo Antônio, na Rua do Carvão e na região do Carmo, em terras foreiras aos religiosos do Convento do Carmo, todas nas imediações

⁵³² APEB – Acervo Marieta Alves – Notas Sobre Theodozio Gonçalves da Silva. Pasta nº26, Doc. nº 59. AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 66, Doc. 12.747-12.748. Anteriormente, Theodózio havia tentado doar o Engenho São Bernardo, juntamente com o Trapiche do Pilar, com grande capacidade de armazenamento, com vistas a instituir um colégio para a educação de meninos órfãos sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição e Santíssimo Coração de Jesus, sem êxito. Cf. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Ministério do Reino, mç. 966, proc. 21. Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/documentDetails/70f721b05f124d7ebe100d843260ae3a>>. Acesso em: 20 abr. 2025.

⁵³³ Livro do Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883. As modificações realizadas no conjunto arquitetônico do Recolhimento dos Perdões, desde a sua constituição original até uma restauração na pintura feita em 1974 estão inventariadas no *Registro do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados, Bahia. Cap. 158-Recolhimento do Bom Jesus dos Perdões (Capela da Piedade)*. O arquiteto e historiador Adolfo De Los Rios, que esteve na Bahia e acompanhou obras de urbanização de Salvador, onde desenvolveu projetos de saneamento e transporte nos anos 1890, descreveu as condições do prédio que abrigava o Recolhimento e a Igreja dos Perdões no ano de 1899: “Este edifício que tem sido diversas vezes reformado acha-se sobre uma antiga e immunda vala sem nenhuma preocupação da higiene”. DE LOS RIOS, Adolfo Morales. Ephemerides e anedoctas. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. Ano VI, n. 19, mar/ 1899, p. 133.

do Recolhimento dos Perdões. Importante apontar que um dos imóveis, localizado em terras foreiras à Igreja do Santo Antônio Além do Carmo, era um sobrado na Rua Direita do Santo Antônio, defronte ao mar, que servia de morada aos vigários daquela freguesia e havia sido arrematado por Theodozio Gonçalves do senhorio, Coronel Francisco Telles de Oliveira. A partir de então, o Recolhimento dos Perdões tornava-se proprietário da residência permanente do pároco da Matriz do Santo Antônio Além do Carmo.

O Marechal de Campos Theodozio Gonsalves da Silva, e sua mulher D. Anna de Souza Queiroz e Silva, uniformemente, que por este publico instrumento [...] davão e doavão pura e irrevogavelmente ao dito Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões as sobreditas doze moradas de Cazas com todas as suas possessões e logradoros assim e da mesma forma que possuem, e possuirão seus antecessores, pois de tudo eles doadores fazem pura e irrevogavelmente doação entre vivos, para dos seus rendimentos se poderem sustentar as mencionadas oito recolhidas que já se achão no mesmo Recolhimento, com a condição porem de que quando alguma delas não queira persistir no mesmo Recolhimento, e se determinar a sahir d'elle por qualquer fim que seja, menos no caso de sahirem por cauza de infermidades, e dela morrerem ou finalmente alguma d'ellas ou todas que agora se recolherão a vida dentro do mesmo Recolhimento [...] poderem elles doadores nomiar outras, se muito forem as egressas, procedendo sempre a aprovação do Ex^{mo} e Reverendíssimo Senhor Arcebispo [...]]⁵³⁴.

Outras doações *aos Perdões* estavam relacionadas às atividades exercidas pelo Marechal de Campos Theodozio Gonçalves da Silva em Salvador. Ele havia prosperado na atividade mercantil atuando nos mais diversificados ramos, tais como venda de escravos, tecidos, insumos para grandes propriedades e empréstimo de dinheiro. Em 1782, uma avaliação dos bens que possuía constatou um patrimônio de mais de duzentos contos de réis (200:000\$000)⁵³⁵ e chegou a utilizar o mecanismo das doações para o Recolhimento dos Perdões como instrumento de captação de créditos daqueles que lhe deviam na praça. Em 1797, transferiu para a administração da instituição a dívida no valor de 8:000\$000 (oito contos de réis) contraída por Felippe Thomaz de Almeida Calmon proveniente de suprimentos, dinheiro e escravos que adquiriu “para promoção e laboração de seu Engenho que ele devedor possue

⁵³⁴ *Copia da escriptura de doação que fazem o Marechal de Campos Theodozio Gonçalves da Silva e sua Mulher D^a. Anna de Souza de Queiroz.* Livro do Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883.

⁵³⁵ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Bahia, a Corte da América*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2010, p. 449.

na villa da Cachoeira denominado de Santo Antônio do Iguape": o Procurador do Recolhimento dos Perdões passaria a ser o novo credor de tal dívida⁵³⁶.

Essa não teria sido a única transmissão de poder creditício feita pelo negociante ao Recolhimento dos Perdões. No ano anterior, a quantia de 2:400\$000 réis (dois contos e quatrocentos mil réis) foi fixada em escritura pelo doador Francisco d'Araújo Bacellar e Castro como esmola à instituição. Tal quantia seria paga quando Francisco d'Araújo recebesse uma herança devida à esposa, D. Anna Joaquina de Menezes, quitando, dessa maneira, o débito contraído junto ao Marechal Theodozio, decorrente do fornecimento dos insumos necessários para a construção do Engenho da Pojuca de Sam Francisco de Pragas⁵³⁷.

No final do século XVIII, a competência de Theodozio Gonçalves como administrador de seus próprios bens foi contestada pelo seu sócio e sobrinho, Antônio Dias de Castro Mascarenhas. Em correspondência ao Conselho Ultramarino, datada de 1798, solicitava ao regente D. João que fossem nomeados dois administradores para uma casa comercial, que partilhavam sociedade, pois a intromissão de Anna de Souza nos negócios poderia dilapidar o patrimônio a ser herdado por ele, já que o casal não tinha filhos. Antônio Dias de Castro também protestou judicialmente contra a venda o Engenho São Bernardo, negociada por D. Theodozio anos antes. Anna de Souza de Queiroz, por sua vez, peticionou à Coroa, em 1802, requerendo manter-se à frente dos negócios do marido, visto que já o vinha fazendo desde o impedimento de seu marido. Argumentava achar-se seu esposo "em estado de não poder continuar a administração da sua Caza, em razão da sua avançada idade, moléstias, e debilidade de espírito", mas não obteve o êxito esperado⁵³⁸. Dois administradores foram designados, para desespero de D. Anna de Souza de Queiroz, e Antônio Dias de Castro recebeu em herdade parte dos bens do tio depois de sua morte em 9 de maio de 1803⁵³⁹.

Anna de Sousa de Queiroz e Silva seguiu como benfeitora do Recolhimento dos Perdões, tendo assento privilegiado na capela, de onde acompanhava as cerimônias de tomada de hábito das recolhidas e outras solenidades. Faleceu em 3 de abril de 1812 e foi enterrada em frente ao altar-mor dedicado à N. Sra. da Piedade na Igreja do Recolhimento dos Perdões, cuja sepultura "pertence mais aos seus parentes que nella quiserem descansar". Selava-se com a

⁵³⁶ *Copia da Escreptura de aduaçao que fazem Marechal de Campos Theodozio Gonçalves da Silva e sua Mulher D^a. Anna de Souza de Queiroz e Silva, da quantia de R^s.8:000\$000*. Livro do Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883.

⁵³⁷ *Ibidem*. Obrigassão do Coronel Francisco d'Araujo Bacellar e Castro de R^s. 2:400\$000 que prometeu de esmola para as Recolhidas do Recolhimento do Senhor dos Perdões.

⁵³⁸ AHU – CU – Bahia Avulsos, Cx. 128, Doc. 25.351.

⁵³⁹ SILVA, M. B. Nizza da. *Bahia, a Corte da América...* Op. Cit., 2010, p. 449.

concessão de jazigo perpétuo uma relação de devoção e benfeitorias feitas em vida, como de costume na Bahia Colonial⁵⁴⁰.

A Quinta das Beatas e a ampliação custeada pelo casal Anna de Souza de Queiroz e Theodozio Gonçalves representam um marco na identidade do Recolhimento dos Perdões. No entanto, donativos de menor monta foram realizados e de maneiras bem distintas. É certo que poucos são os registros notariais remanescentes e diversas são as características das doações, de modo que não é possível traçar um percurso único da forma como bens móveis e de raiz, assim como quantias em dinheiro, alcançaram o Recolhimento dos Perdões. Todavia, as escrituras mencionadas a seguir, muito embora representem a multiplicidade das situações, são bastantes para cobrir as linhas gerais do modo como esse patrimônio foi se formando ao longo do tempo, atentando, especialmente, para a quase inexistência de legados instituídos em capela, mesmo antes das Leis Testamentárias do Período Pombalino⁵⁴¹.

A maneira mais convencional de realizar esmolas era inserindo uma cláusula de doação perpétua, transmitindo a propriedade do bem móvel ou de raiz ou determinada quantia ao Recolhimento de maneira definitiva, ainda que ocorresse saída por casamento ou morte. Entretanto, nem todas tinham caráter irrevogável, já que a medida da abnegação era variável e, sobretudo, nem todas as ingressas partilhavam da mesma condição social e financeira. Em

⁵⁴⁰ Cf. REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 1999, p. 183.

⁵⁴¹ Quando seguimos o percurso de três imóveis do legado testamentário de Pedro de Souza Paraizo, temos uma ideia dos enviesamentos que, ao final, levavam o Recolhimento dos Perdões à posse de alguns bens de raiz. Falecido no ano de 1780, Pedro de Souza Paraizo fez doação testamentária de três casas a “três crias suas”, Maria crioulinha, Anna crioula e Anninha Angola, “forras na Pia de Baptismo”, pretendendo recolhê-las no Recolhimento das Beatas dos Perdões. Tratava-se, na verdade, de suas três filhas. Deixou uma escrava de nome Luiza para servir de criada às demais e outra escrava chamada Joanna para servi-las fora do Recolhimento. Deixou três casas, uma situada no Caminho Novo do Taboão e duas na Ladeira da Soledade, em terras foreiras ao Recolhimento dos Perdões, legadas para que as três moças administrassem os rendimentos, “sem que o Recolhimento se não intrometa com as ditas caças e seos alugueis”. Em caso de expulsão do Recolhimento, os imóveis pertenceriam inteiramente *aos Perdões*. No caso de falecimento, a administração das casas passaria para Thereza, que, na verdade, era a mãe das três meninas. Thereza de Souza Paraizo, preta Gêge, forra, faleceu em 13 de julho de 1784, com mais de trinta anos de idade. Em seguida, Anna crioulinha faleceu em 11 de novembro de 1784, aos três anos. Maria faleceu em 15 de julho de 1788 aos nove anos. Já a última delas, registrada como Anna de Souza Paraizo, natural de Angola, faleceu em 27 de novembro de 1865, com idade presumível de noventa anos. Era viúva de Alexandre do Espírito Santo e residia no São José, freguesia de Santo Antônio Além do Carmo. Tendo todas falecido, a regente Maria Derlinda Esteves requereu a posse dos imóveis para o Recolhimento em conformidade com o testamento registrado quase um século antes, alegando que “tem agora que passar as ditas caças para o Recolhimento, conforme determinou o dito testador, a fim de fazer parte do patrimônio[...]”. O imóvel localizado no Taboão era uma loja, que pelo estado de ruína havia sido vendida em hasta pública em 1859 e o valor da transação foi convertido em apólice da dívida pública, de acordo com despacho da Provedoria de Capelas e Resíduos. Em fevereiro de 1866, as casas situadas na Soledade, contíguas e em terras foreiras ao Recolhimento dos Perdões, foram avaliadas em 500\$000 réis cada. Finalmente, em março de 1866, a Regente Maria Derlinda Esteves recebeu o parecer final e confirmou a posse das duas casas restantes em favor do Recolhimento dos Perdões. *Aduação que fez Pedro de Souza Paraizo de duas caças a Solidade e uma no Caminho Novo e mais R\$ 1:200\$000 para ditatício de três crias exclusivel Anna de Souza, que ouve questão com o Recolhimento, como abaixo se declara*. Livro do Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883.

setembro de 1751, Caetana Maria da Assunção deu cem mil réis (100\$000) de esmola ao Recolhimento dos Perdões em gratificação por ter sido aceita como recolhida, porém, ressaltou: “se por algum contingente sahir d’elle ou me lançarem fora [...] os averei porque não é dote, é dada Pia e duação”. Declarou ainda que o Recolhimento lhe devia quarenta mil réis (40\$000), “os quais se eu sahir será obrigado a restituir-me, e morrendo eu n’elle ficarão para o dito Recolhimento”⁵⁴².

Dois legados testamentários que mais se aproximam de uma doação encapelada foram, possivelmente, invalidados por terem sido registrados na plena vigência das leis pombalinas ou efetuados mediante desconhecimento da legislação. Em 12 de maio de 1774, Joanna do Sacramento, gravemente enferma, num relato de suas últimas vontades, começa apresentando alternativas para o destino de uma escrava que possuía, de nome Marianna. Parte da quantia obtida com a venda dela ou sua alforria era destinada à confecção de um resplendor para o Santo Cristo, que ornamentava um dos dois coros do Recolhimento dos Perdões. Em seguida, Joanna do Sacramento declarou que possuía uma casa e a deixava para São José:

[...] sou senhora e possuidora de uma escrava da Costa da Mina por nome Marianna a qual querendo esta forrar se, dará pella sua Liberdade Quarenta mil reis, e no cazo que os não tenha, e a senhora Ursula Maria das Virgens a queira comprar pela dita quantia de quarenta mil reis, os entregará a Madre Regente dos quais dará dez mil reis, a minha tia Angela do Nascimento, e trinta mil reis os deixo para se fazer um resplendor para o Santo Cristo do couro deste Recolhimento. Delaro que tenho uma morada de casa que se acha nesta rua defronte do Recolhimento as quais dou a S. Jozé da mesma Capella, reservando das ditas caças, trinta e seis mil reis, para as minhas dispozições, a qual quantia o administrador da dita Capella dará logo que eu falecer para os meus sufrágios;⁵⁴³

José Francisco Magarão, que viveu entre 1779 e 1850, instituiu legado em capelas de missas, deixando ao encargo de seu filho e testamenteiro, Raimundo Francisco de Macedo Magarão, os pagamentos anuais à Regente do Recolhimento dos Perdões, “tirados do rendimento que der a propriedade da Praça do Comércio”, para custear a celebração de cinco missas pela sua alma e “uma festa com igual aplicação ao Senhor Bom Jesus padroeiro da Caza”. Suas verbas testamentárias com principais legados *aos Perdões* foram 50\$000 réis deixados à Nossa Senhora das Dores, colocada no centro do Recolhimento, e 200\$000 réis a serem distribuídos conscientiosamente pela regente entre as recolhidas extranumerárias mais

⁵⁴² *Obrigação que passou a Irman Caetana Maria da Assunção de exigir R\$ 100\$000 que deu de esmola ao Recolhimento.* Livro do Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883.

⁵⁴³ *Legado que fez Joanna do Sacramento.* Livro do Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883.

necessitadas, além de esmola de 300\$000 réis à Igreja dos Perdões em troca de lá ser sepultado⁵⁴⁴. De fato, José Francisco Magarão foi sepultado em 28 de agosto de 1850 na Igreja dos Perdões, conforme atesta a lápide demarcando onde descansam seus restos mortais na nave central da capela.

No registro de suas últimas vontades, Antônio de Barros Siqueira definiu verbas para o Colégio dos Órfãos, onde se ia erigir um noviciado, para as moças mais pobres do Recolhimento do São Raimundo, à sobrinha de um amigo em São Miguel, “para ajuda do seu estado”, e para as filhas de Bento José Pacheco, na Soledade “sendo que se conservem com o mesmo recato e honestidade com que sempre as conheci”. Para as mulheres *dos Perdões*, registrou em testamento cem mil reis “que serão repartidos pelas mais pobres” e a mesma quantia para Maria Elena da Conceição e sua irmã Ana Joaquina de Castro, sobrinhas do padre Antônio Tavares que se achavam recolhidas *nos Perdões*⁵⁴⁵.

Elena Maria de Jesus, já recolhida *nos Perdões*, contribuiu com a metade do valor de uma casa situada na Rua Direita do Santo Antônio “da parte do mar” comprando-a em parceria com o Recolhimento dos Perdões. Por escritura registrada em novembro de 1815, obrigava-se “esta ameação de toda a penção, tributo, prejuizo ou despeza que se ouver de fazer para conserto ou melhoramento [...] da mesma caza”, cabendo ao Recolhimento pagar à recolhida a metade do valor do arrendamento do imóvel⁵⁴⁶.

Nem o acréscimo do patrimônio e nem mesmo as obras de ampliação no Recolhimento dos Perdões, promovidas pelo casal Souza de Queiroz, tornando sua arquitetura mais próxima de uma edificação conventual, foram bastantes para atestar a conformidade quantos aos critérios necessários à criação de uma casa de religiosas profissas junto à Coroa Portuguesa, aos Governadores da Bahia e, principalmente, aos arcebispos que se sucederam à frente da diocese. Ainda que os esforços das recolhidas e dos benfeiteiros *dos Perdões* fossem evidentes ou reconhecidos pelas autoridades governativas, o apelo ao bem público, nas esferas espiritual e social, se sobrepujaram nos pareceres, consolidando, dessa maneira, os objetivos iniciais que fundamentaram a criação do recolhimento.

⁵⁴⁴ *Legado que Fez Joze Francisco Magarão*. Livro do Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883. Apesar da fortuna que deixou em herdade, seu filho, o coronel Raimundo Francisco de Macedo Magarão, tirou a própria vida, forjando uma morte natural, em março de 1871, num controverso episódio explicado como resultado de seu endividamento e falência financeira. Ver: FERREIRA, Jackson André da S. *Loucos e pecadores: suicídio na Bahia do século XIX*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2004, p. 95-97.

⁵⁴⁵ *Legado que faz Antonio de Barros Siqueira*. Livro do Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883.

⁵⁴⁶ *Aduação que faz a recolhida D^a Elena Maria de Jesus de R\$ 244\$000 para metade da compra de uma caza*. Livro do Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883.

Os Perdões, um recolhimento religioso?

O pedido de conversão das recolhidas *dos Perdões* em religiosas professas permaneceu em discussão e emergiu novamente em correspondência endereçada à Coroa em 1799, contando, dessa vez, com a avaliação do Conselho Ultramarino acompanhada do parecer final do arcebispo D. Frei Antônio Correa (1779-1802)⁵⁴⁷. Em correspondência de 3 de novembro de 1799, o prelado ratifica um parecer dado anteriormente em que se mostrou contrário à transformação do Recolhimento dos Perdões em um convento para mulheres. Não por considerar o *estado* religioso menos valoroso que o matrimônio ou o celibato, *estados* possíveis às recolhidas. Mas porque a finalidade e o papel social do recolhimento seriam alterados:

Quem pode duvidar ser muito mais perfeito o estado religioso que o celibato e o matrimonio. A maior perfeição só não he bastante. Não basta, dizia o meu Agostinho – todos o devem dizer – ser bom o que se quer obrar, he necessário ainda mais o obrarse bem. Não posso omitir os termos com que o S^{to}. Pe. se explica. He, diz, necessário além do nome *bonum* concorra o adverbio *bene*. He bom absolutamente fallando pela mudança do estado o passar hum Recolhimento a Convento; mas não he assim, quando concorrem circunstancias que persuadem não he bem o fazerse a mudança. Não he quando a utilidade particular prepondera a publica, o maior bem da Igreja e do Estado. A prudencia, esta grande virtude, que attende as circunstancias, he so a que deve prezidir a tudo, e decidir⁵⁴⁸.

Em dezembro daquele ano, D. Fernando José de Portugal, governador da Bahia, confirmava ao então primeiro-ministro português, D. Rodrigo de Sousa Coutinho, que não executaria “o Breve que se solicitou da Sé Apostólica, ao fim de se converter o Recolhimento do Senhor dos Perdões [...] em Convento de Religiosas Professas, ainda que venha autorizado com Beneplacito Régio”⁵⁴⁹. E D. Antônio Correa se tornaria um forte defensor da conservação do fim para o qual se erigiu o Recolhimento dos Perdões, tanto quanto da utilidade pública que ele representava. O zelo para com a reputação das recolhidas fez do prelado, tanto quanto pôde, um feroz opositor à entrada de mulheres casadas, em processo de divórcio ou tidas por adúlteras no Recolhimento dos Perdões, o que se tornaria um traço marcante de seu episcopado. Assentaria, no entanto, apenas por decisão régia.

⁵⁴⁷ D. Frei Antônio Correa pertencia à Ordem de Santo Agostinho. Foi nomeado arcebispo da Bahia em 16 de agosto de 1779 e assumiu a diocese em 9 de abril de 1780, chegando a Salvador em dezembro de 1781. Durante o seu episcopado, D. Frei Antônio Correa assumiu o governo interino da Bahia, entre 10 de outubro de 1801 e 5 de abril de 1802, integrando uma junta governativa com o desembargador da Relação, Firmino de Magalhães Cerqueira Fonseca, e Florêncio José Correia de Mello, depois que D. Fernando José de Portugal foi nomeado vice-rei do Rio de Janeiro. VIANNA, Francisco Vicente. *Memória sobre o Estado da Bahia*. Bahia: Typographia do Diario da Bahia, 1893, p. 637.

⁵⁴⁸ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 100, Doc. 19. 534.

⁵⁴⁹ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 100, Doc. 19.632.

D. Frei Antônio Correa, doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra, sagrou-se arcebispo da Bahia em abril de 1780, chegando à Salvador em 24 de dezembro de 1781⁵⁵⁰. Atuou na defesa da vocação espiritual do Recolhimento dos Perdões, assim como forneceu o parecer fundamental para a conservação do seu estado de instituição religiosa feminina sem votos. Entre as disputas judiciais que encontrou em curso no Juízo Eclesiástico, estava o libelo de divórcio que Jacintho Tomas de Faria moveu contra sua esposa, Anna Maria Joaquina da Purificação, e o cônego Jozé da Silva Freire, acusando-os de manter um relacionamento extraconjugal. E a atuação do prelado na resolução dessa querela evitou que uma mulher casada, incorrente em adultério, fosse transferida para o Recolhimento dos Perdões, apesar dos esforços do marido.

Jacintho de Faria era casado há dezesseis anos quando iniciou o libelo nas justiças secular e eclesiástica em novembro de 1780, depois de descobrir o adultério no ano anterior. O relacionamento extraconjugal de sua esposa havia resultado no nascimento de uma criança, quando, em ausências prolongadas para o engenho que possuía em Pojuca, ela se hospedou na casa da mãe, a pretexto de medicar-se contra uma enfermidade. Num enredo que incluía a construção de alçapões e passagens escusas no sobrado em que vivia com o marido e o aluguel de uma casa por ela para se encontrar com o cônego, tentativa de envenenamento do marido e a delação de um escravo, cujo testemunho não fora descredibilizado em virtude de sua condição, ainda que tivesse sido posto em questão, Jacintho de Faria conseguiu recolher Anna Joaquina no Recolhimento de São Raimundo, através de portaria expedida pelo governador da Bahia, Estevão Ribeiro de Resende, Marquês de Valença, a quem pertencia a jurisdição daquela instituição.

Porém, a família dela, em consórcio com dois amigos influentes, conseguiu retirá-la do recolhimento, sem o consentimento do marido. Os indícios apontam para uma audiência do cunhado de Anna Joaquina, Joaquim Vieyra da Silva, com o Marquês de Valença, em que conseguiu persuadi-lo a liberar a esposa adúltera do recolhimento. Recusando-se a recebê-la de volta, Jacintho de Faria recebeu ordem de prisão e foi posto na enxovia por dois dias. Sua esposa, Anna Joaquina foi transferida para a casa do seu cunhado Joaquim Vieyra, e continuou os encontros com o cônego Jozé da Silva Freire. Solto por protesto de amigos seus, Jacintho de Faria requereu a transferência da esposa para Recolhimento dos Perdões em 1º de agosto de 1780. Obteve autorização do Desembargador Vigário Geral José Correia da Costa, porém, quando os oficiais eclesiásticos executavam o ofício, Anna Joaquina foi interceptada pelo seu

⁵⁵⁰ RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700- 1822)*, Vol. III. Santa Maria: Editora Pallotti, 1988.

irmão ainda na cadeira de arruar, ao sair de casa em direção . Ele trazia nas mãos um despacho, obtido sob a influencia do cônego, suspendendo a diligência:

[...] hindo a caza do capitão Joaquim Vieyra para da sua caza levar a sua mulher do suplicante para o Recolhimento [...] dos Perdões em virtude de hum despacho do Illustríssimo Reverendíssimo Senhor Governador estando já na cadeira a mulher do suplicante para hir para o dito Recolhimento apareceo hum cunhado do suplicante com outro despacho do mesmo Senhor em que mandou suspender a dita diligencia e a mulher do suplicante tornou para a dita caza do seo cunhado dito Joaquim Vieyra [...]⁵⁵¹.

Vendo-se afrontado pela ação da esposa e tendo seus recursos judiciais invalidados pela interferência do cônego, Jacintho de Faria dirigiu-se à Coroa, mais de uma vez, rogando-lhe intercessão na questão. Acusava o cônego de conseguir protelar uma resolução definitiva no Juízo Eclesiástico, por meio de dispositivos jurídicos e das relações com seus pares e, por isso, pleiteava a intervenção régia. Conforme relata o autor da ação, em tom ressentido, o cônego Jozé da Silva Freire era um afortunado que, nascido de pais pobres, agraciou-se com o afeto do arcebispo D. Frei Manoel de Santa Inês (1762-1771), tornando-se seu “valido”, depois, cônego, herdando todos os seus bens “e conciliando respeito, deu a solicitar mulheres cazadas”⁵⁵². O cônego, por sua vez, alegava que, sendo o autor da ação um leigo, estaria inapto a demandá-lo na Justiça Eclesiástica. Além disso, recorreu em ação de exceção, em dezembro de 1780, argumentando incompatibilidade jurisdicional no conhecimento da causa dentro do próprio tribunal:

só teria lugar a sua acusação no Juízo da vara e perante o Reverendo Doutor Vigario Geral e não perante os Reverendos Senhores Juízes nomeados pelo Illustríssimo Cabido por ser o Autor Excepto Cônego do mesmo Cabido porque provará que suposto pelo Consilio Tridentino foi determinado que os Reverendos Conegos pelos crimes que cometessem fossem accuzados e sentenciados pelos Reverendos Juízes nomeados pelos mesmos Cabidos, procede a sua disposição a respeito dos cabidos isentos e sendo isto certo, tambem he certo que o Illustríssimo Cabido desta Sé Catedral não he izento nem tem previllegio, ou indulto de isenção concedido pela Sé Apostolica sem o que não pode nomear Juízes, e nem os por elle nomeados podem ter e nem tem jurisdição para conhecerem dos crimes dos seos Reverendos Conegos, e delles deve conhecer o Reverendo Vigario Geral⁵⁵³.

⁵⁵¹ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 58, Doc. 11.129.

⁵⁵² A documentação relativa a esse caso pode ser vista em: AHU – CU, Bahia avulsos, Cx. 183, Doc. 13.550, AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 58, Doc. 11.124-11.130, AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 74, Doc. 14.330, AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 77, Doc. 14.922-14.924 e Castro e Almeida, Cx. 77, Doc. 14.925-14.926.

⁵⁵³ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 58, Doc. 11.130.

Depois de negado o provimento desse recurso em julho de 1781, a ação de adultério seguiu o curso no mesmo Juízo Eclesiástico, estendendo-se até a chegada de D. Frei Antônio Correa em dezembro daquele ano. Na oportunidade, Jacintho de Faria participou ao arcebispo os detalhes da sua questão e, ao final, ambos foram condenados e sentenciados em conformidade com as Constituições do Arcebispado. Ao cônego da Sé Catedral, Jozé da Silva Freire, imputou-se o adultério incestuoso, visto que também era padrinho da filha do casal. Arbitrou-se a pena de degredo, por um ano, para uma das vilas da comarca dos Ilhéus, nos limites do arcebispado da Bahia, e indenização de trezentos mil réis ao autor da ação. Ao contrário do que se poderia deduzir, Anna Maria Joaquina da Purificação não foi mandada recolher em alguma instituição de reclusão para mulheres, nem mesmo para um dos dois recolhimentos já aventados pelo marido traído. No Tribunal da Relação secular, ela foi condenada pelo crime de adultério, com pagamento de igual quantia a Jacintho Tomas de Faria e pena de degredo para o Ciará Grande, o que não se executou “por esta não se poder achar por andar oculta”. Ainda em janeiro de 1792, o caso seguia para o Tribunal da Legacia, no reino, com apelações de ambas as partes. Contava Jacintho de Faria já com idade de setenta anos e rogava à coroa que lhe permitisse transferir um ofício da arrecadação do tabaco para a filha do casal, então com mais de vinte anos, e assim garantir-lhe o sustento⁵⁵⁴.

A partir de então, caminhando na fronteira dos domínios eclesiástico e secular, o Recolhimento do Bom Jesus dos Perdões consolidaria a vocação espiritual que o originou, permanecendo como o único recolhimento feminino de natureza religiosa na Bahia. Isso se tornaria evidente na ação dos arcebispos, que zelavam firmemente pela conservação da honra e recato das mulheres dali. Tentativas de recolher educandas, mulheres adúlteras ou em processo de divórcio foram veementemente rechaçadas por contrariarem os estatutos. Do governo episcopal de D. Frei Antônio Correa vêm os mais relevantes exemplos.

Em 23 de outubro de 1799, D. Antônio Correa dizia que “he incrível a multidão de empenhos para ir estar nos Conventos, e ter ahi cada hua a sua comodidade”, razão pela qual se antecipou a um provável recurso à Coroa por parte de João Pinto Coelho. O comerciante havia tentado recolher uma menina *nos Perdões* que, segundo o arcebispo, era “hua sua filha espúria que chama sua afilhada”. Tendo visto o pedido denegado, pretendia não mais mantê-la em casa, depois de ter conseguido o ingresso de sua esposa no Recolhimento da Misericórdia. Recomendava o prelado que João Pinto Coelho encontrasse outro destino para a donzela, podendo casá-la ou “buscar outro lugar que lhe pareça conveniente”⁵⁵⁵.

⁵⁵⁴ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 77, Doc. 14.922-14.926.

⁵⁵⁵ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 100, Doc. 19.528.

No limiar do oitocentos, o arcebispo da Bahia mostrava-se zeloso da reputação do Recolhimento dos Perdões e honestidade das recolhidas. Em 26 de agosto de 1800, D. Frei Antônio Correa escreve ao ministro D. Rodrigo de Souza Coutinho sobre o seu parecer explicando a razão pela qual indeferiu o pedido de João Pinto Coelho de “metter sua mulher de que estava queixoso” no Recolhimento dos Perdões. Temia o prelado que mulheres casadas ou de comportamento heterodoxo contaminassem as recolhidas dos Perdões:

[...] porque similhantes mulheres vão corromper as donzelas, que nelle estão, e sobre quais eu tenho a maior vigilancia como tambem sobre as recolhidas do numero, zelando quanto posso se conserve a sua reputação muito superior a dos dous Recolhimentos da jurisdição Secular. Não lhe permitti tambem ir para o Convento das Merces a filha, que no estado do matrimonio prezente tivera aqui de outra mulher, concorrendo tambem outras circunstancias. Nada lhe valerão os patronos, importando-me pouco o seu desagrado. Ouve dizer que recorrera a S. Alteza Real⁵⁵⁶.

No mesmo ofício recusa o pedido de Manuel Francisco Oliveira, reputado por adúltero, de recolher sua esposa, também julgada manifestamente por todos como adúltera, no Convento da Lapa ou qualquer outro. “Hua mulher assim adultera entre virgens consagradas a Deus por voto solemne! Huas inocentes hão de sentir o damno tão prejudicial sendo a culpa na adultera e no marido a omissão! Cada hum cuida só na sua comodidade, nada lhe importando o bem ou o mal dos Conventos. Elles zelam a sua utilidade particular, e eu a do comum”. Denuncia seu desagrado em recolher mulheres casadas junto a religiosas conventuais ou das Recolhidas dos Perdões, uma vez que os adultérios são motivos de queixas recorrentes de maridos tanto judicialmente quanto extrajudicialmente⁵⁵⁷.

Manuel Antônio de Freitas, negociante na praça da Bahia, havia escrito em junho de 1799 solicitando que sua filha, Maria Joanna do Sacramento, dez anos de idade, fosse recolhida ao Convento da Lapa como educanda, repetindo-o novamente em junho de 1800. Não entendia o prelado, em resposta à consulta de D. Rodrigo de Souza Coutinho, por qual motivo desejava tanto recolhê-la, visto que era filha única e vivia na companhia de pai e mãe, não sendo órfã. Revela, inclusive, que mantinha uma boa relação de amizade com o requerente, reconhecendo que se tratava de um homem cristão e honrado, mas que, apesar disso, devia pautar seus pareceres na imparcialidade. D. Anna de Amorim Castro faz solicitação semelhante, ao que o arcebispo replica que ambas são “igualmente inatendíveis”, pois “a Lapa deixaria de ser a Lapa”, onde o recebimento de educandas é contrário ao seu instituto. Diferentemente dos

⁵⁵⁶ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. s/n, Doc. 20.829.

⁵⁵⁷ *Ibidem*.

Conventos das Mercês e da Soledade, onde dos sete aos vinte e cinco anos as donzelas ficavam no educandário, separadas do resto do convento, recebendo instrução concernente ao seu sexo, podendo vir a ser religiosas ou tomar outro estado fora do Convento. O prelado informa também que ofereceu a Manuel Antônio de Freitas uma vaga num destes conventos, o que ele recusou, “o que outros pedem com suma instância”⁵⁵⁸.

Não é possível precisar quando foi regulamentada a entrada de educandas para o Recolhimento dos Perdões. Segundo Francisco Vicente Vianna, em 1792, depois de muito recusar a admissão de educandas e de impedir a entrada de novas recolhidas para o número, D. Fr. Antônio Correa permitiu a entrada de extranumerárias e educandas para o Recolhimento dos Perdões, que contava então com vinte e cinco recolhidas.⁵⁵⁹ Muito embora não seja possível comprovar essa informação cotejando outras fontes, os estatutos confirmam que muito se pensou antes de liberar a admissão de educandas, ainda que não indique com exatidão quando se convencionou permitir o seu ingresso. As ponderações consideravam a ausência de acomodações planejadas para esse fim, em virtude da finalidade original para a qual se erigiu o Recolhimento dos Perdões, e a cautela em se misturar mulheres adultas e meninas na mesma reclusão. Os estatutos também confirmam a entrada eventual de meninas como educandas:

Ainda que a primitiva Instituição deste Recolhimento, não foi dirigida a educação da mocidade feminina, mas sim para aquellas pessoas, que movidas pelas moções do Espírito Santo, se quisessem recolher a um lugar, em que mais desembaraçadas dos estorvos do Século cuidassem na sua Santificação; e tanto assim seja, que em todo o Recolhimento, não há um lugar accommodado, que se possa destinar, para as diferentes aulas de ensino; com tudo a instancia de muitos Pais em todo tempo, se tem recebido meninas para serem Educandas: pelo que se continuará á receber, uma vez que na ocasião haja comodo para seu agasalho⁵⁶⁰.

As educandas deveriam ter a idade mínima de seis anos e, no máximo, catorze anos. A regente encarregaria a recolhida mais capacitada para ministrar a instrução religiosa e civil, a fim de que aprendessem a doutrina cristã, a ler, escrever e contar, “e todas as mais habilidades da sua condição”, que seriam prendas domésticas.

O percurso das educandas dentro do Recolhimento dos Perdões daria das outras instituições que as admitiam em suas comunidades. Ao contrário do Convento de Santa Clara do Desterro, onde esperava-se que meninas ingressas como educandas assumissem o estado de

⁵⁵⁸ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. s/n, Doc. 20.831-20.832.

⁵⁵⁹ VIANNA, Francisco Vicente. *Memória sobre o Estado da Bahia*. Bahia: Typographia do Diário da Bahia, 1893, p. 316.

⁵⁶⁰ CAMPOS, João Carneiro de. *Estatutos do Recolhimento dos Perdões da Cidade da Bahia*. Bahia: Typographia de José da Costa Villaça, 1845, p. 19.

religiosas, como progressão natural do caminho a ser percorrido, no Convento de Nossa Senhora das Mercês a estadia das educandas era inicialmente definida como temporária. Eram enclausuradas, seguiam o cotidiano idêntico ao das religiosas, com o uso do hábito, oração no coro e assistência ao ofício divino atrás das grades. Todavia, aquelas que almejassem seguir a vida de religiosa deveriam solicitar a chancela do arcebispo. Elizete Passos menciona o caso de Izabel Maria do Nascimento, em 1790, que obteve a autorização de D. Fr. Antônio Correa para ingressar no noviciado, e o exemplo de Anna Josefa de Jesus, em 1796⁵⁶¹.

D. Fr. Antônio Correia se negava a admitir novas recolhidas *nos Perdões*, numerárias ou extranumerárias, para que não se misturassem com donzelas mulheres incorridas em adultério, em prostituição ou casadas. Mas houve casos em que o prelado assentiu, por ordem da Coroa. Em 28 de novembro de 1800, o governador da Bahia, D. Fernando José de Portugal, queixou-se ao ministro D. Rodrigo de Souza Coutinho:

O Arcebispo desta Capitania há dois annos a esta parte tem repugnado a que se receba no recolhimento dos Perdoens recolhidas do numero, ou extraordinarias; porem mostrando-lhe o officio que V. Ex^a me dirigio [...] em data de 19 de Agosto passado, em que me remete uma petição de Lino Pereira de Almeida Pires, ordenando-me que de comum acordo com o mesmo Arcebispo faça recolher neste Recolhimento a mulher do suplicante, na forma, e modo que requeria prontamente assim o executou a vista de huma ordem tão positiva⁵⁶².

Já o episódio da entrada da esposa de Lino Pereira da Silva ganhou contornos controversos quando, depois de permitir a entrada dela no Recolhimento dos Perdões, o prelado D. Antônio Correa descobriu que estava grávida. Tomando por honrosa a benignidade de D. Rodrigo de Souza Coutinho em ouvi-lo, quando poderia ordená-lo, “em total independência e superioridade, principalmente não havendo inconveniente com prejuizo algum na consciência e na honra”, o arcebispo explicou a decisão de impedir a entrada de novas recolhidas para a comunidade, que “se ia augmentando e relaxando”. Revelou que fechou a porta do recolhimento dos Perdões à entrada de moças, tanto para o número como extranumerárias, pouco depois de receber o requerimento acerca da entrada da mulher de Lino Pereira, o que já àquele tempo não faria. Escreve o arcebispo em 28 de novembro de 1800 a D. Rodrigo de Sousa Coutinho:

Já então não condescenderia se me não movesse hua espécie de agradecimento ao pay da mulher. Morreu este as mãos de hum escravo. Tinha feito antes o seu testamento em que entre outros legados pios deixava quatrocentos mil reis

⁵⁶¹ PASSOS, *Op. Cit.*, 1995, p. 164-165.

⁵⁶² AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 108, Doc. 20.990.

ao Recolhimento dos Perdões. Ainda assim não consentiria eu se soubesse estava pejada a mulher. Logo que isto se soube, sahio do Recolhimento muito antes do parto⁵⁶³.

E assim, deu por executada a ordem régia.

Mas poderia haver casos de reclusão de mulheres incorridas em concubinato enquanto casadas, isto é, esposas em adultério vivendo em explícito concubinato enquanto ainda casadas. Escapavam às mãos do arcebispo, especialmente se se tratasse do Recolhimento de São Raimundo Nonato, onde não lhe competia a jurisdição, ou, ainda, na circunstância de se buscar prescindir da instauração de um processo judicial. Esse foi o caso de adultério que envolveu o capitão Francisco da Silva de Andrade e sua esposa, Maria Francisca dos Santos. Francisco de Andrade era morador da povoação de Nazaré, termo da Vila do Jaguaribe, “reputado por húa das principaes pessoas, não só por ser de boa qualidade, mas por ser a sua caza húa das mais abastadas que ali existem”. Relatou o capitão, em missiva possivelmente dirigida ao governador da Bahia, em 1793, que, tendo a filha do casal contraído matrimônio, seu genro, o alferes Jozé Francisco Sampaio, morador da mesma localidade, atreveu-se a cortejar a sogra, sua esposa, e “conseguiu que ella condescendesse com os seos depravados, e luceferinos intentos”, passando ambos a viver em público concubinato. Recorria o marido diretamente à autoridade pública, alegando buscar evitar ampliar ainda mais o já evidente escândalo com uma ação na justiça.

[...] todos naquelle povoação o sabem, e o mesmo Rev. Parocho está certificado da infelicidade do suplicante, e como elle o declara na attestaçam junta; sendo o supplicante o ultimo que veio a ter noticia della; e porque este cazo he dos mais graves, pela sua qualidade e pelas suas terrivis consequencias, e o supplicante não quer usar do meio judicial nem de acuzaçoens criminaes, que façao mais publica a sua infâmia, ao mesmo passo, que quer separar os dois concubinarios, e por hum modo menos estrondozo punir a gravidade de semelhante delicto; [...] recorre, e pede a V. Ex^a. se digne compadecerse dele mandando que a dita sua mulher seja Recolhida ao Recolhimento de São Raimundo desta Cidade [...]⁵⁶⁴.

E conclui a súplica pondo-se à disposição dos oficiais para auxiliar na condução da esposa até o seu destino, assegurando que concorrerá com as despesas necessárias ao sustento da mesma, e pede que sejam detidos e levados à cadeia pública todos aqueles que impedirem a transferência de Maria Francisca.

⁵⁶³ AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 108, Doc. 20.998.

⁵⁶⁴ Bibliotheca Nacional Digital – Requerimento do Capitão Da Silva de Andrade, pedindo que seja mandada sua mulher para o Recolhimento de São Raimundo devido a ser a mesma culpada de infidelidade conjugal conforme incluso atestado do pároco da Vila. Bahia, 1793. II – 33, 19, 28.

“... et quam venerandæ vestibus promissionis induis temporaliter, beata facias immortalitate vestiri”⁵⁶⁵: uma ritualística para o hábito

O cuidado dos prelados para com o Recolhimento dos Perdões culminou com a atribuição às recolhidas de regras para a tomada de hábito. Coube ao sucessor de D. Fr. Antônio Correa, o arcebispo D. Fr. José de Santa Escolástica aprovar o *Ceremonial para se lançar o hábito as recolhidas do Senhor Bom Jesus dos Perdões*. O documento foi elaborado pelo padre Vicente Thomaz de Aquino, notário apostólico da Santa Sé, pregador e subchanter no coro da catedral, e confirmado em 12 de setembro de 1808⁵⁶⁶.

Os quatro capítulos versam detalhadamente sobre as condições da capela, do hábito e as orações que deveriam conduzir a cerimônia, de feições rebuscadas, solenes e revestida de sacralidade. O documento é essencial para se compreender a fisionomia religiosa do Recolhimento dos Perdões, ao contornar as práticas espirituais de ingresso e os rituais de compromisso da irmã recém-ingressa com os pressupostos da casa.

A Igreja da Piedade e Bom Jesus dos Perdões estaria asseada, a capela-mor ornada, a imagem do Bom Jesus dos Perdões iluminado, o hábito, junto com o cordão e véu, disposto em uma bandeja de prata do lado da epístola. No espaço rente à grade do comungatório, cadeiras dispostas para acomodar a regente atual e as anteriores, e uma cadeira especialmente disposta para acomodar D. Anna de Souza de Queiroz, também procuradora geral do recolhimento àquela época. Um Menino Deus ornado com luzes, ramos e flores estaria ao lado de uma bandeja de prata vazia, pronta para receber jóias e vestidos da ingressante.

O segundo capítulo refere-se ao religioso que presidiria a cerimônia. O capelão paramentado de sobrepeliz recebe a pretendente na porta da capela, lançando-lhe água benta e conduzindo-a à capela-mor. Ajoelhada no degrau do altar-mor, assistiria o capelão a benzer o hábito, véu e coroa e proferir as benções em latim, uma antífona seguida de respostas do coro das recolhidas. Sentados a recém-ingressa e o padre capelão no altar do lado da epístola, assistiriam a homilia do pregador, postado no púlpito a fazer a sua exortação.

⁵⁶⁵ *Ceremonial para se lançar o hábito as Recolhidas do Snōr. Bom Jesus dos Perdoens Aprovado e Confirmado pelo Exmº e Revmº Snōr D. Frei José de Santa Escolastica, da Ordem de S. Bento, Arcebispo metropolitano desta Diocese do Conselho do Príncepe Nossa Senhor, composto pelo P. Vicente Thomaz de Aquino, Comissario do Santo Officio, Notario Apostolico de S. Santidade, Pregador em todo o Arcebispado por S. Excelencia Revmº, e Subchanter no Coro da Santa Igreja Cathedral. Bahia, 12 de setembro de 1808.*

⁵⁶⁶ O autor do Ceremonial de tomada de hábito dos Perdões em 1808, Padre Vicente Thomaz de Aquino, ainda era Arcediago da Catedral da Bahia em 1826, tendo ajudado na impressão da Corografia Brasílica.

No capítulo terceiro, descreve-se que, depois da oração do pregador, a recolhida receberia uma vela com a mão direita, seguida do sacristão com a bandeja contendo o hábito, o padre capelão e duas madrinhas ao lado. Com todos os presentes, sairiam em procissão pelas ruas e retornariam para a portaria principal que, fechada, seria palco da entrada da recolhida, que responderia a quatro perguntas feitas pelo padre capelão:

- P. Com que tenção pertende entrar neste Recolhimento.
- R. Com tenção de servir a Deos, e a sua Santissima Mai.
- P. Tem dado palavra de casamento a alguém.
- R. Não Senhor.
- P. Tem algum achaque encuberto ou algum mal contagioso.
- R. Não Senhor.
- P. Tem feito voto de professar em algim convento religioso.
- R. Não Senhor⁵⁶⁷.

Acabadas as perguntas em frente à portada principal, a ingressante baterá à porta três vezes, qual se abrirá. Depois de cortesias e vénias á Madre Regente, todos entrarão no Recolhimento, entoando um cântico. Acomodados na Igreja, regente, padre capelão e recolhida no altar, é chegada a hora de a madre regente cortar o cabelo da recém-ingressa. Uma recolhida traz uma bandeja, onde se coloca o vestido de cima da recolhida, retirado pela regente, que também lhe vestira o hábito, ao som da voz do padre capelão, que profere uma oração. A seguir, é chegada a hora de a recém-ingressa proferir os votos simples em sua protestação:

Eterno e omnipotente Deos. Eu N. [nome], prometo a Vossa Divina Magestade, e a Bemaventurada Sempre Virgem Maria, e a minha Madre Regente guardar os Vossos Divinos Mandamentos debaixo das Regras deste Recolhimento enquanto nelle estiver vivendo em obediência, pobreza, e castidade, como determinão os seos Estatutos⁵⁶⁸.

Note-se que, desde a prescrição dos estatutos, os votos serviriam apenas para expressar o compromisso da candidata com a pobreza, a obediência espiritual e a pureza corporal voluntárias⁵⁶⁹. Encerrando a solenidade, a regente coloca o véu e a coroa sobre a cabeça da recolhida, e a sacristã entrega-lhe o Menino Deus e uma vela acesa, enquanto o Padre capelão entoa o hino *Te Deum Laudamus*, continuado pela comunidade, até que o padre se retire. Dando

⁵⁶⁷ *Ceremonial para se lançar o habito as Recolhidas do Snōr. Bom Jesus dos Perdoens Aprovado e Confirmado pelo Exmº e Revmº Snōr D. Frei José de Santa Escholastica, da Ordem de S. Bento, Arcebispo metropolitano desta Diocese do Conselho do Príncepe Nossa Senhor, composto pelo P. Vicente Thomaz de Aquino, Comissario do Santo Offício, Notario Apostolico de S. Santidade, Pregador em todo o Arcebispado por S. Excelencia Revmº, e Subchantron no Coro da Santa Igreja Cathedral. Bahia, 12 de setembro de 1808.*

⁵⁶⁸ *Ibidem*.

⁵⁶⁹ CAMPOS, João Carneiro de. *Estatutos do Recolhimento dos Perdões da Cidade da Bahia*. Bahia: Typographia de José da Costa Villaça, 1845, p. 2.

os braços à benfeitora e à regente, as três se dirigem à grade e, encerrando o Te Deum, a comunidade cantará uma última oração, também descrita no documento. Concluía-se, dessa maneira, uma regulamentação religiosa sobre o Recolhimento dos Perdões.

Uma nova tentativa de tornar o Recolhimento dos Perdões um convento é mencionada nas *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*, de Inácio Accioli de Cerqueira e Silva. Esse pedido de mudança na condição do recolhimento, solicitando a adoção da regra das carmelitas calçadas, ocorreu em 1820 e, apesar de as recolhidas terem alegado possuírem imóveis, um sítio, a Quinta das Beatas, e grande quantia legada por benfeiteiros, obtiveram parecer contrário do Governador Conde da Palma.⁵⁷⁰

Normas e prescrições do cotidiano: o que dizem os estatutos

As instituições de reclusão para mulheres fundadas como recolhimentos no século XVIII e, posteriormente, transformadas em conventos foram estabelecidas seguindo a Regra de Santa Úrsula. Estes foram os casos do Convento de Nossa Senhora das Mercês e do Convento de Nossa Senhora da Soledade e Sagrado Coração de Jesus. Por sua vez, o Convento de Nossa Senhora da Conceição da Lapa seguia a regra da Ordem da Imaculada Conceição, ou Ordem Religiosa Concepcionista, de inspiração franciscana, fundada em 1494, em Toledo, na Espanha, por Santa Beatriz da Silva⁵⁷¹. A regra dessa Ordem foi outorgada pelo papa Júlio III, em 1511.

Os estabelecimentos de reclusão feminina originalmente criados como recolhimentos, permanecendo nessa condição, tais como o Recolhimento do Santo Nome de Jesus, o Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões e o Recolhimento de São Raimundo Nonato e Santa Maria Madalena, seguiram estatutos próprios, conferidos circunstancialmente, à medida em que ingressavam as primeiras recolhidas e se constituía uma comunidade, tornando-se necessário estabelecer uma hierarquia entre as ingressas e normatizar a vida em comunidade.

As prescrições contidas nos estatutos dos recolhimentos dos Perdões e de São Raimundo refletem as finalidades das duas instituições. Tendo em consideração que o documento equivalente a uma regra atribuído ao Recolhimento do Santo Nome de Jesus não alcançou os nossos dias, é preciso ter em conta que se tratavam de duas instituições com finalidades distintas e, por conseguinte, submetidas a autoridades de natureza diversa: enquanto o Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões apresentava uma vocação religiosa e submetia-se à autoridade

⁵⁷⁰ SILVA, Ignácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia*. Vol. V. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1937, p. 231.

⁵⁷¹ MOTA, Ana Cláudia de Ataíde Almeida. *Documentos Avulsos do Convento da Lapa (Salvador, Bahia, séculos XVIII E XIX)*: edição e estudo. Dissertação de Mestrado: Universidade de São Paulo, 2011, p. 33.

do prelado diocesano, o Recolhimento de São Raimundo Nonato, que destinava-se a recuperar a reputação e a honra de mulheres delituosas, moralmente decaídas, estava sob a jurisdição do vice-rei e das autoridades de Estado. Apesar disso, é possível encontrar convergências pontuais na norma prescrita a ambos, em especial quanto aos cargos, algumas práticas religiosas ou instrucionais.

Em uma leitura a contrapelo, a análise das prescrições contidas no documento intitulado *Directorio em forma de Regra, e de Estatutos porque se hão de governar as Convertidas, e mais Recolhidas do Recolhimento de S. Raymundo Nonnato, e de S. Maria Magdalena* possui o mérito de ressaltar o caráter religioso da vivência que se esperava instaurar no Recolhimento dos Perdões. Note-se que é impossível dimensionar de que maneira essas prescrições se desenrolavam na prática cotidiana das recolhidas, porém, há de se supor, a partir das diferenças contidas em ambos os estatutos, a intensa carga de religiosidade subjacente às atividades diárias *nos Perdões*, sublinhando que a não concessão do estatuto conventual não representou a laicização de suas práticas.

Por se tratar de uma instituição entendida por seus contemporâneos como secular, o Recolhimento de São Raimundo avalizava a entrada de mulheres sem prever a necessidade de autorização do arcebispo, obrigando-as a obter licença dos membros da mesa governadora, formada pelo vice-rei, um ministro da Relação e pelo procurador do recolhimento.

Externamente, em contraponto ao hábito de burel na cor preta, de inspiração franciscana, instituído às recolhidas *dos Perdões*, as mulheres *do São Raimundo* deveriam vestir um hábito “humilde, honesto, e uniforme”, confeccionado em estamenha parda, ajustado no pescoço e com mangas estreitas, em formato de opa, fechada, cobrindo os pés e ajustada na cintura por uma correia. Completava o traje um escapulário também de estamenha parda, de cumprimento alongado até os joelhos, por cima da opa, e uma touca lisa, ajustada ao rosto, coberta por uma toalha, igualmente lisa, levemente abaixada dos ombros. Para a confissão, comunhão e outros atos formais, as recolhidas deveriam sobrepor um manto de estamenha branca, apertado no pescoço e longo até abaixado dos joelhos. Por debaixo do hábito, poderiam usar qualquer vestido, desde que não fossem de seda, mas “honestos, e decentes ao seo modo de vida, o qual se deve todo fundar em humildade e desprezo do mundo”. Os calçados, deveriam ser de cordovão preto, ou qualquer outro couro, sem fivelas ou quaisquer adereços⁵⁷².

⁵⁷² Directorio em forma de Regra, e de Estatutos porque se hão de governar as Convertidas, e mais Recolhidas do Recolhimento de S. Raymundo Nonnato, e de S. Maria Magdalena fundado em o Bairro das Mercez extramuros da Cidade da Bahia. *Capítulo 2 – do habito, e vestidos que poderão uzar as Recolhidas*, p. 2-3. AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 28, Doc. 5235-5241.

A regra do Recolhimento de São Raimundo reflete uma organização diária, de cargos e atividades, voltada para o trabalho. O dia começaria com orações, uma refeição e, em seguida, as recolhidas dedicariam a maior parte do seu tempo à costura como tarefa e aprendizado principal. Nesse aspecto, a figura da Mestra das Convertidas, função inexistente no Recolhimento dos Perdões, adquiria protagonismo na garantia do bom andamento das atividades diárias. Cabia a ela receber a recém-ingressa das mãos da regente, vestir-lhe o hábito em uma rápida cerimônia e conduzi-la à cela determinada pela regente. Encarregava-se de advertir e instruir a recolhida quanto à leitura e obediência dos estatutos, preparando-a para a confissão geral de toda a sua vida após vinte dias de recolhida. Depois desse período inicial, a confissão se repetiria uma vez a cada mês, em geral, um dia de domingo, além das quatro principais festas do ano. A mesma periodicidade das confissões incluía também escravas de dentro e de fora e as servas⁵⁷³.

Os estatutos previam a entrada de moças como supranumerárias, que deveriam prover o próprio sustento, pagando por seis meses adiantados. Essa quantia era destinada à alimentação e ao vestuário. Em caso de enfermidade, a recolhida supranumerária deveria custear os remédios necessários na botica e na enfermaria do recolhimento.

O Recolhimento de São Raimundo possuía alguns cargos semelhantes àqueles previstos nos estatutos do Recolhimento dos Perdões. Além da irmã regente, havia a despertadora, porteira, provisora, dispenseira, refeitoreira, enfermeira, roupeira, procurador, um capelão diretor, além de um médico, cirurgião e sangrador à disposição da casa. No Recolhimento dos Perdões, havia, ainda, uma vice-regente, quatro consultoras, que junto com a regente e a vice-regente formavam o Conselho das Recolhidas, uma escrivã, uma sacristã e uma guarda, para acompanhar qualquer homem em visita ao recolhimento, fossem eles médicos, enfermeiros ou, até mesmo, o padre confessor. Um conjunto de cargos e funções que refletiam os objetivos de cada instituição.

De acordo com os estatutos, um dia das recolhidas do São Raimundo poderia ser assim descrito: às cinco horas da manhã, a despertadora tocaria o sino interior à porta da regente, acordando-a com a saudação latina “Deo Gratias”, e repetindo o gesto nas demais celas

⁵⁷³ O estatuto destaca também a confissão por ocasião da desobriga durante a Quaresma, a ser realizada pelo capelão do recolhimento mediante licença paroquial. O mesmo estava previsto quanto aos sacramentos às enfermas: “Todas as recolhidas desde a Regente atche as serventes, e escravas se confessarão e comungarão na Quaresma por desobrigação do preceyto annual da Igreja, com o Padre Capellão, precedendo primeiro licença do Parocho, de quem o capelão a haverá, e quando necessitarem dos Sacramentos por enfermas, lhos administrará o Parocho, ou de sua licença o Padre Capellão”. *Capítulo 5º - Das obrigações em comum. E das couzas que se permitem, ou se prohibem, e dos exercícios fora dos aplicados na Repartição das horas em o capitulo antecedente* §8, p. 9.

ocupadas, até que todas estivessem acordadas. Meia hora depois, a despertadora correria o sino interno novamente pelas celas, conduzindo as recolhidas ao coro, para que cada uma fizesse a sua oração. O coro utilizado para as orações e cânticos era o superior, visto que o inferior estava destinado a confissões e comunhões.

Às sete horas o capelão abria as portas da Igreja para os fiéis da paróquia assistirem a missa, com a concorrência das recolhidas. Não sendo dia de jejum, após a celebração, as convertidas seguiriam para o refeitório onde faziam a primeira refeição do dia até às oito horas, quando era aberta a roda e portaria de fora, posicionando a irmã porteira em seu posto. As demais recolhidas iriam para a Casa do Labor, onde trabalhavam em costuras sob a supervisão da Mestra das Convertidas. Os recursos provenientes desse trabalho eram entregues à regente, que cuidava de prover o sustento das recolhidas do número. Quanto às supranumerárias, o emolumento era entregue individualmente para que elas mesmas administrassem as quantias recebidas. Às dez horas deixariam a Casa de Labor e poderiam conversar até às onze horas ou se recolherem às respectivas celas para descanso, enquanto a despertadora assegurava a pontualidade do almoço a ser servido.

Estando todas postadas nas mesas do refeitório, a regente proferia uma oração. Terminado o almoço, teriam uma hora após o meio-dia para conversarem entre si, recolhendo-se, em seguida, às suas celas, por uma hora. Às duas horas, ao repicar do sino, a despertadora recrutaria todas para cuidarem do asseio e limpeza do recolhimento. Às três horas, as recolhidas se dirigiam ao coro para oração e reza. Dessa vez, seguiriam a programação contida no Formulário das Horas do Coro. Concluída essa nova etapa de orações, era o momento de retornarem à Casa do Labor, acompanhadas da Mestra, para continuarem as atividades até às seis horas, exceto durante a Quaresma, quando encerrariam uma hora antes. Novamente, a recolhida despertadora correria o sino avisando de mais um momento de orações no coro. Chegava a hora de fechar a portaria de fora e tocar a Ave Maria.

Às sete horas servia-se o jantar. “Saindo do refeitorio se divertirá cada hua honestamente na sua sella, ou nos lugares communs athe as nove horas”, enquanto as servas e escravas distribuíam a água necessária à higiene pessoal de cada uma nas respectivas celas. Às nove horas, ao toque de picadas do sino, as recolhidas eram instadas a se recolher, mas não sem antes fazer o exame de consciência e as orações finais do dia:

se recolherão todas as suas sellas, onde cada hua depois fará exame de consciencia dos pecados, faltas e defeitos daquele dia, com o acto de contrição que procurará fazer com efficacia, logo fará actos de Fé, esperança, e caridade, rezará hua Salve Raynha a Nossa Senhora, hum Padre Noso e Ave Maria ao

Sancto do seo nome, ao Anjo da Goarda, e Sanctos da sua devoção, e meditando finalmente com os novícios do homem apagará a candéa, e se deitará na cama com a concideração de que pode morrer naquelle noite, e ser levada da cama a sepultura como tem sucedido a muitos:

Em sua última inspeção diária, a despertadora certificava-se de que todas as luzes estavam apagadas, informava à regente e recolhia-se à sua própria cela, onde devia praticar o mesmo exercício das recolhidas, “tendo o grande cuidado de estar preparada, e prompta as cinco horas da manhã para tocar o sino a despertar no dia seguinte”⁵⁷⁴.

Intercalando essa rotina diária, havia os momentos de lazer, igualmente prescritos pelos estatutos. Quinzenalmente, sempre em um dia de domingo, à tarde, entre as duas rezas do coro, as recolhidas teriam um momento de “recreação na cerca”, isto é, ao ar livre em área pertencente ao recolhimento. Porém, deveriam ser discretas e recatadas, evitando serem ouvidas e vistas de fora. Nos outros domingos e dias santos a recreação poderia ser na quadra ao lado do refeitório, em horário designado pela regente. Nesses momentos de lazer, “serão as práticas de huas com as outras em couza[s] honestas, licitas e decentes”⁵⁷⁵.

O Formulário da Oração e Reza no Coro apresenta, por ordem de execução, as orações vocais e as rezas pelas almas instituídas pelo testador e fundador do Recolhimento de São Raimundo, Raimundo Maciel Soares. As antífonas são recitadas pela regente, presidindo as orações, às quais seguiam as recolhidas em coro. Os versos, cantados em latim, estão presentes nos estatutos e divididos para cada uma das horas litúrgicas diárias. Uma oração mental está prevista para ser realizada na primeira oração do dia, em conjunto com uma leitura da Paixão de Cristo, feita a partir de algum livro devoto. Encerrando essa mesma reza no coro, das cinco e meia da manhã, está a entoação da Salve Rainha, cantada em voz alta, e aplicada em obrigação testamentária pelas almas dos pais do fundador do recolhimento.

Na oração da tarde, deveriam cantar, alternadamente, o Terço do Rosário, “com suas meditações e mistérios”, guiadas pelo Capelão Diretor. Ao final, entoariam a Salve Rainha pela alma do instituidor, Raimundo Maciel, conforme disposição testamentária. A terceira oração no coro, às seis da tarde, previa o canto da Ladinha de Nossa Senhora com as

⁵⁷⁴ Directorio em forma de Regra, e de Estatutos porque se hão de governar as Convertidas, e mais Recolhidas do Recolhimento de S. Raymundo Nonnato, e de S. Maria Magdalena fundado em o Bairro das Mercez extramuros da Cidade da Bahia. *Capítulo 4 – Do modo de vida e exercícios, que hão de observar todas as Recolhidas, repartição das horas do dia, e do que a ellas pertence em commun*, p. 3-6. AHU – CU, Castro e Almeida, Cx. 28, Doc. 5235-5241.

⁵⁷⁵ *Ibidem, Capítulo 5º - Das obrigações em comum. E das couzas que se permitem, ou se prohibem, e dos exercícios fora dos aplicados na Repartição das horas em o capítulo antecedente.* §21, p. 11.

convertidas postadas de joelhos, acompanhado de oração mental semelhante àquela realizada ao amanhecer.

O tema da Paixão de Cristo e as reflexões acerca da efemeridade da vida constituem o centro irradiador das práticas espirituais das recolhidas *do São Raimundo*. Ressoando a vocação daquele recolhimento e o objetivo para o qual foi criado, de regeneração da virtude, detalham os estatutos comportamentos mais gerais, tais como modos de agir durante a Semana Santa, com a substituição do sino interno pela matraca ou o canto moderado e baixo dos atos da comunidade, e exercícios mais densos, como a encenação da Via-Sacra todas as sextas-feiras da Quaresma, nas dependências da instituição:

Muito se recomenda a todas as recolhidas, que procurem sempre andar com a concideração na presença de Deos, considerando o Senhor Resucitado ao Domingo; horando no Horto, e suando sangue na Segunda feira; na Terça prezo a Columna, e açoutado; na Quarta coroado de espinhos, e feito Rey de zombaria; na Quinta com a cruz ás costas caminhando para o Monte Calvario; na Sesta crucificado na Cruz; e no Sabbado morto nos braços da Senhora⁵⁷⁶.

A função morigerante dos estatutos, fundamentada na rememoração da narrativa da Paixão de Cristo, proclamava, no sofrimento do corpo, a redenção do espírito, exortando as recolhidas à prática de jejuns e penitências:

§9. Para que todas se armem contra os vícios, e adquiram as virtudes que são ornamento da alma, hé muito necessário o exercício do jejum, e mortificação do corpo, pelo que alem dos jejuns de preceyto da Igreja, e do Arcebispado, jejuarão todas em as Sestas Feiras do anno, á morte e Payxão de Christo nosso bem, não tendo impedimento legitimo, o poderão fazer aos Sabbados em louvor da Virgem Maria Nossa Senhora, de quem serão muito devotas.

§10. Em as sestas feiras de Quaresma, e nas Quartas feiras do Advento, á noite depois do exercicio da Oração mental, tomarão juntas hua disciplina em quanto rezarem hua Estação alternadamente entoada em memoria da Payxão de JESUS Christo nosso Senhor lembrando se do rigor dos cinco mil, e tantos açoutes, que o Senhor padeceo por nosso remédio, e com animo de castigar o corpo, que hé o instrumento das suas offensas:⁵⁷⁷

Quanto à disposição dos bens da recolhida numerária falecida, seriam atendidos os direitos dos herdeiros, depois de satisfeitos os da alma, conforme dizem os estatutos. O sepultamento do corpo amortalhado no coro de baixo, na presença da comunidade, viria seguido da realização dos sufrágios pela alma, em atendimento às disposições testamentárias. Ao lado

⁵⁷⁶ *Ibidem. Capítulo 5º - Das obrigaçõens em comum. E das couzas que se permitem, ou se prohibem, e dos exercícios fora dos aplicados na Repartição das horas em o capítulo antecedente.* §1º, p. 8.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 9. A expressão “tomar uma disciplina” refere-se ao processo de correção dos pecados e ao momento em que as recolhidas seriam admoestadas ou castigadas pelas faltas cometidas.

das orações das recolhidas, no terço do Rosário e nas missas assistidas nos oito dias seguintes, viriam as missas do número, de acordo com os bens da falecida que permanecerem no recolhimento e “se dirão também dez missas pela sua alma na Igreja do Recolhimento, e quando não hajão bens que cheguem, sempre se dirão as ditas Missas, e se pagarão pelo dinheiro dos emolumentos das costuras pertencentes as Recolhidas do Numero”. No caso de falecimento de uma recolhida supranumerária, os herdeiros que disporiam dos seus bens ficariam encarregados do ônus para a realização dos sufrágios e execução das demais vontades testamentárias⁵⁷⁸.

Os estatutos do Recolhimento de São Raimundo e Santa Maria Magdalena são um documento mais sucinto e, portanto, menos extenso do que os Estatutos do Recolhimento dos Perdões. É possível separar o texto em quatro temas principais, começando pelos critérios de admissão das mulheres para o número, instruções para as práticas cotidianas das recolhidas, ordenação dos exercícios religiosos e descrição dos cargos. Para além disso, o documento finaliza com uma relação das propriedades pertencentes à instituição, indicando os nomes dos inquilinos, a natureza do arrendamento e os valores acordados, seguida de uma lista de possibilidades de cardápio para as refeições das recolhidas, considerando o calendário religioso da casa. O conjunto das regras apresentadas concentra o cariz penitencial deste recolhimento, ao contrário dos estatutos do Recolhimento dos Perdões, que não se ocupa tanto com o detalhamento das práticas diárias, evidenciando mais aspectos da organização administrativa da casa.

No que diz respeito aos estatutos *dos Perdões*, mesmo se tratando de uma versão conferida à instituição no século XIX, visto que o documento original de 1732 foi revogado em 1814 pelo arcebispo D. Frei Francisco de São Dâmaso, não sendo mais recuperado pelas recolhidas, é possível identificar vestígios de prescrições que estariam contidas nos estatutos primitivos, diferenciando-as daquelas mais contemporâneas à época em que foi publicado: conforme mencionado anteriormente, a edição aqui mencionada data de 1845, à lume durante o arcebispado de D. Romualdo de Seixas, quem também assina a regra. Um artigo que inequivocamente figurou nos estatutos originais dizia respeito à clausura e à permissão para a deixarem em razão de matrimônio:

Art. 73. Nunhuma Recolhida, ou seja numeraria, ou extranumerária, ou Educanda, fica inhabil em razão da Clausura, para casar, assim o provão muitas que tem sahido do Recolhimento para tomar esse Estado: mas como a Instituição deste Recolhimento, só foi para n'elle se recolherem as pessoas que voluntariamente se dispõem para servir a Deos, desembaraçadas des

⁵⁷⁸ Capítulo 5º - Das obrigações em comum. E das couzas que se permitem, ou se prohibem, e dos exercícios fora dos aplicados na Repartição das horas em o capítulo antecedente. §25-26, p. 11.

cuidados do Século, logo que alguma pessoa determine tomar este Estado, ou seos Pais lhe queirão dar, antes que se trate d'esse particular em ajustes, visitas, &c. sahirá do Recolhimento, visto que d'elle hade sahir para se effectuar. Esta tem sido a pratica até o presente⁵⁷⁹.

Começando pelas alegorias bíblicas sobre as quais se assentavam as práticas cotidianas no Recolhimento dos Perdões, as normas impostas às recolhidas dizem mais sobre acolhimento, ajuda mútua e amparo contra os infortúnios da vida no mundo como “meios de mais segura e facilmente conseguir a eterna felicidade no Reino dos Céus”, do que sobre penitência e regeneração moral⁵⁸⁰. Ao invés da Paixão de Cristo, tal como no Recolhimento do São Raimundo e Santa Maria Magdalena, no Recolhimento dos Perdões se impõe a narrativa da Transfiguração do Senhor. E esta se coloca desde as suas origens, quando o então arcebispo D. Luiz Álvares

lhes deo os primeiros Estatutos no Dia 6 de Agosto de 1732; intentando desta maneira dirigil as ao monte da perfeição, para pelos sábios documentos n'elles prescriptos, tirar o Reino da Glória, que algum dia tinha de possuir pela fiel observancia dos mesmos Estatutos: bem como nesse mesmo dia faz mensão a Santa Igreja, que o Divino Mestre, antes da sua Paixão, condusio ao Monte Tabor trez Discípulos, para lhes fazer a Transfiguração do seo Corpo em estado glorioso, com figura da nossa eterna felicidade, se como elle abraçássemos os trabalhos da Cruz de coração, segundo o pensamento do Papa S. Leão na lenda desse dia⁵⁸¹.

É a passagem bíblica da Transfiguração que fundamenta toda a prática espiritual dos Estatutos, para além da expressão máxima da Paixão de Cristo⁵⁸². Àquela época, celebrava-se a Transfiguração de Cristo no dia 6 de agosto, pois o evento teria se passado no dia em que os judeus celebravam o Dia da Exiação ou Dia do Perdão⁵⁸³. Na tradição cristã católica, tornou-

⁵⁷⁹ CAMPOS, João Carneiro de. *Estatutos do Recolhimento dos Perdões da Cidade da Bahia*. Bahia: Typographia de José da Costa Villaça, 1845, p. 22.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 7.

⁵⁸¹ CAMPOS, João Carneiro de. *Estatutos do Recolhimento dos Perdões da Cidade da Bahia*. Bahia: Typographia de José da Costa Villaça, 1845, p. 5.

⁵⁸² A Transfiguração compõe os cinco marcos da vida de Cristo na narrativa dos Evangelhos, junto com o batismo, a crucificação, a ressurreição e a assunção. Por essa narrativa, Jesus Cristo junta-se a Moisés e Elias em um cenário profético, em que lhe é anunciada a sua Paixão. Sua origem divina é declarada e, por extensão, de toda a humanidade, tendo Pedro, João e Tiago como testemunhas. Como Elias é o profeta da restauração do mundo antes da vinda de Cristo e também é considerada a sua figura na fundação da Ordem de Nossa Senhora do Carmo, é possível corroborar a suspeita de que o Recolhimento dos Perdões tenha origens carmelitas e não franciscanas, como sugerem algumas fontes já mencionadas. Cf. HONOR, André C. Cultura Carmelita em Ação: a construção da origem Eliana da Ordem de Nossa Senhora do Carmo. *Sæculum - Revista de História*, n.37, João Pessoa, jul./dez. 2017.

⁵⁸³ As origens dessa epifania cristã remontam o Antigo Testamento, com raízes emÊxodo (30:10), passagens em Levítico (16; 17:11; 23:27), Números (29:7-11) e ainda em Daniel (9:24-25), nos quais se descrevem jejuns, ritos de expiação e glorificação, assim como o Dia das Expiações, que consistia em jejumar e descansar. De acordo com a tradição, a Transfiguração aconteceu 40 dias antes da crucificação. Cristo surgiu no topo da montanha Tabor, na

se o dia do Bom Jesus nas suas mais diversas invocações, mas, principalmente, a de Cristo Salvador do Mundo – padroeiro, inclusive, da cidade de Salvador – e do Senhor Bom Jesus dos Perdões. Os sentidos espirituais dessa passagem bíblica e que se refletem nos exercícios pensados para as recolhidas *dos Perdões* giram em torno da certeza da glória àqueles que a buscarem. A mesma que resplandece na figura de Cristo na alegoria da Transfiguração. Remetem, portanto, à reconciliação, à transformação, à misericórdia e, principalmente, à autocomiseração.

Ainda que não seja possível afirmar que a rotina das recolhidas tenha se mantido inalterada até a publicação da edição aqui consultada, pode-se inferir que as linhas gerais do cotidiano, dos exercícios espirituais e das tarefas desenvolvidas a cada dia foram preservadas. Exceção seja feita à suspensão do refeitório comum, determinada por D. Romualdo de Seixas, em virtude da crise que se abatia sobre as finanças do Recolhimento. Formalmente, restou determinado que caberia a cada uma prover suas refeições⁵⁸⁴.

A seção intitulada *Do emprego diário, e boa ordem nos actos da Communidade*, discrimina duas estações do ano em torno das quais se organizavam as atividades diárias: o verão, de 1º de outubro a 31 de março e o inverno, de 1º de abril a 30 de setembro, em que se tocariam as matinas às cinco horas da manhã e às cinco e quinze, respectivamente. Ao tocar do sino ou da matraca, todas as residentes do recolhimento se levantariam para assistência às enfermas e, em seguida, deviam se dirigir ao Coro por espaço de meia hora, para a primeira Oração Mental do dia. Tratava-se sempre do coro de baixo, onde era proibida e entrada de servas, forras ou cativas, que poderiam assistir aos ofícios divinos no côro superior, com a assistência de uma recolhida do número.

Enquanto as demais estavam liberadas para cuidar de suas ocupações, as recolhidas permaneciam no coro a rezar as Matinas, Laudes e Prima do Ofício Parvo de Nossa Senhora. Findo o tempo das orações, poderiam seguir e dar continuidade às suas tarefas, não

Galileia, local que simboliza o ponto de encontro entre a natureza humana e Deus, tendo Jesus como ponte entre as esferas terrena e celestial. A Transfiguração de Cristo é descrita nos Evangelhos segundo Mateus (17; 1-13), Marcos (9; 1-13), Lucas (9; 27-36) e em Epístola aos Hebreus (4:14-16). *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

⁵⁸⁴ Cf. CAMPOS, João Carneiro de. *Estatutos do Recolhimento dos Perdões da Cidade da Bahia*. Bahia: Typographia de José da Costa Villaça, 1845. Na publicação de 1845, D. Romualdo decreta a diminuição da quantidade de servas durante a suspensão do refeitório comum (Art. 66, p. 21). Pelo mesmo estatuto, ficou suspensa a eleição da Mestra de Cozinha (Art. 14, p. 9-10) e extranumerárias podiam ser escolhidas para os cargos de refeitoreira e dispenseira, até que as circunstâncias permitissem o retorno ao refeitório comum. “Quando porém prospere o Patrimônio do Recolhimento, de maneira que possa haver refeitório comum” as funções voltariam a ser exercidas apenas por recolhidas do número (Art. 56, p. 18). Diariamente às onze horas, quando eram esperadas para o almoço, determinava-se que as recolhidas se dirigissem ao refeitório “onde apesar de não comer (enquanto as circunstâncias não permititem) se fará a lição, e preces do costume” (Art. 76, p. 23).

mencionadas nos estatutos, até que, ao novo toque do sino, às oito e meia, acorressem à Missa do Padre Diretor, desobrigadas apenas as servas, em função dos serviços da casa. Depois da missa, rezariam as horas menores desse mesmo Ofício. Às onze horas, eram esperadas no refeitório, exceto durante a Quaresma, ocasião em que rezariam as Vésperas no coro antes do refeitório. Ao meio-dia as portarias seriam fechadas e deveria se guardar silêncio até às duas horas, quando seriam reabertas. As recolhidas voltariam ao Côro para as Vésperas e Completas do Ofício Pequeno de Nossa Senhora.

Depois disso empregariam-se honestamente dos seus trabalhos até a Ave Maria, quando, ao toque do sino, retornariam ao côro para Oração Mental e uma Salve Rainha, “em memória, e honra da humildade, e pureza de Maria Santíssima, Senhora da Piedade, singularíssima protectora, e Padroeira da Igreja deste Recolhimento, e por tenção de todas as pessoas vivas, e defundas deste Recolhimento”. Havendo novena, festividade na Igreja ou em qualquer capela do interior do recolhimento ou, ainda, Sermão dos Passos na Quaresma, estas substituiriam a oração das Ave Maria. Para encerrar o dia, novo Exame de Consciência, Ato de Contrição por parte de todas e o cântico mariano *Sub Tuum Praesidium*, ou *Sob Tua Proteção*, em verso e oração.⁵⁸⁵. As confissões e comunhões mensais eram obrigatórias, assim como o exercício da Via Sacra às quartas e sextas-feiras da Quaresma.

Como é possível observar, as prescrições contidas nos estatutos do Recolhimento dos Perdões e na norma imposta ao Recolhimento de São Raimundo Nonato evidenciam as finalidades para as quais ambos foram criados. Muito embora se trate de um recolhimento colocado sob a jurisdição direta do governador da capitania, mais tarde, província, o Recolhimento de São Raimundo contou com um regimento normativo elaborado por um cônego, padre encarregado pela mesa administrativa de recepcionar a entrada das primeiras recolhidas, que lhes impôs um cotidiano marcado pela oração e pela penitência, com a esperada obediência ao calendário religioso, cuja centralidade reside na Paixão de Cristo, refletida no cotidiano. Se mesmo uma instituição concebida para atender a objetivos seculares não escapava à ação da moralizadora da religião, o Recolhimento dos Perdões, por sua vez, criado para estimular o desenvolvimento de vocações espirituais em uma comunidade de mulheres amparadas na fraternidade comum, veria ainda mais evidente a ação da Igreja, tanto no que dizia respeito à religiosidade quanto à inequívoca ação episcopal.

⁵⁸⁵ Capítulo 4º - Do emprego diário da Communidade, e boa ordem; da Oração Mental, do Officio parvo de N. Senhora, e mais exercícios espirituales: dos sufrágios, do silêncio, da qualidade de vestimenta, e das visitas, p. 25.

NOTAS FINAIS

“...uma leitura do passado, por mais controlada que seja pela análise dos documentos, é sempre dirigida por uma leitura do presente”⁵⁸⁶.

⁵⁸⁶ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 3.Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 8.

Considerações

Mais do que construir uma história do Recolhimento dos Perdões, esta tese pretendeu compreender uma questão de fundo, que orientou a investigação. O problema historiográfico pode ser formulado de formas diversas, tais como, quais os motivos que impediram *os Perdões* de se tornar uma casa de religiosas profissas, o que eram os recolhimentos, quais eram as suas funções e finalidades, a quem pertencia a sua jurisdição e, por fim, se haveria alguma especificidade no Recolhimento dos Perdões, desde as suas origens, que pudesse explicar o precedente de uma disputa judicial cível contra uma autoridade diocesana em determinado momento de sua história.

Tendo todos os questionamentos propostos constituído parte de uma problemática mais abrangente, pautada na consideração primordial da natureza das relações políticas e sociais, amalgamadas pela religião, na conjuntura que deu origem aos recolhimentos femininos, seguiu-se o propósito de evidenciar as profundas transformações contextuais que foram engendrando, tecendo os processos de fundação das casas, as intenções dos instituidores, as interações com o episcopado e com o poder régio. Dessa maneira, na expectativa de deixar claro que o fio condutor das análises aqui empreendidas se consubstancia na compreensão das relações entre a Igreja Católica e as instâncias do poder civil, isto é, a Coroa Portuguesa e as instituições que a compuseram, buscou-se analisar o modo como os recolhimentos transitaram dentro da jurisdição a que foram submetidos em território colonial.

Isso significou dar ênfase ao entendimento das mudanças que ocorriam na realidade circundante, marcadamente religiosa, apontando as injunções sobre os recolhimentos, notadamente, aquelas que afetaram diretamente o Recolhimento dos Perdões, sem deixar de mencionar casos análogos. As respostas alcançadas com essa estratégia de investigação preencheram, de maneira geral, lacunas que a escassa documentação relativa ao Recolhimento dos Perdões impôs. No entanto, pôde esclarecer que a complexa realidade que colocou a condição da mulher no centro das preocupações de autoridades civis e religiosas, quanto a lhes *dar estado*, impede avaliações apressadas e definições limitadas acerca do que de fato eram os recolhimentos. Foi possível notar, por exemplo, que, muito embora os estatutos de algumas instituições enumerassem claramente as finalidades de cada recolhimento, mulheres em situações diferentes daquelas contidas nas prescrições recolhiam-se, ou, ainda, eram recolhidas pelas autoridades.

Situavam-se, pois, os recolhimentos, na fronteira entre as esferas religiosa e secular; ainda que não se possa afirmar de todo que o âmbito secular era irreligioso ou laico, sobretudo

quando o padroado se impõe como condição primordial na organização da Igreja na Bahia Colonial, e constitui o enquadramento a partir do qual foram fundadas as instituições de reclusão para mulheres, quer fossem profissas ou de votos simples. Quanto ao padroado, mesmo não tendo se tratado de uma usurpação régia de atribuições religiosas da Igreja, ou que a incorporação dos mestrados das Ordens Religiosas à Coroa tenha limitado a ação episcopal em territórios de conquista, alguns episódios evidenciaram uma sobreposição regalista ou, por outro lado, contaram com a aquiescência episcopal. Foi possível identificar, por exemplo, atitudes refratárias de prelados, ciosos de sua posição diante da Coroa, na condução de episódios, nos desdobramentos das fundações das casas de reclusão e na resolução de questões que exigiam pareceres e posicionamentos incisivos dos bispos, mas que, ao final, esbarravam em decisões régias, tal como ficou demonstrado.

Diante do exposto, não é arriscado dizer que, se alguns dos problemas colocados restaram inconclusos, outros parecem ter perdido relevância, uma vez que, na complexidade que acompanhou a trajetória do Recolhimento dos Perdões reside a sua própria riqueza historiográfica e a do contexto que o engendrou. Se conventos e recolhimentos, eram regidos pela legislação civil do reino e se os recolhimentos, especialmente aqueles de cariz religioso, adotavam práticas cotidianas semelhantes às conventuais, pouco sentido fazia transmutá-los para a condição formal de conventos, sob a perspectiva das práticas cotidianas e de sua vivência interna. Sob o padroado, a diocese constituía um espaço de jurisdição onde conviviam, pactuadamente, a legislação civil do reino e as diretrizes emanadas do Concílio de Trento, refletidas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Nela desenvolveram-se, simultaneamente, recolhimentos subordinados à autoridade episcopal e ao vice-rei e governador da capitania, nenhum deles incólumes à ação da Igreja Católica.

Restou provado, no entanto, que, aos olhos da Coroa, o argumento da utilidade pública prevaleceu e foi bastante para justificar que recolhimentos não se tornassem profissos e conventos admitissem educandas. A expansão da regra ursulina, impulsionada pela proteção da Rainha D. Maria de Áustria, em Portugal, estenderia-se à América Portuguesa, coadunando com as intenções régias de afastar as instituições de reclusão feminina da influência dos frades, tanto quanto das regras mendicantes, que acabavam por limitar o retorno das mulheres ao mundo secular, no *estado* de casadas.

Sob este aspecto, torna-se irrelevante questionar se, caso os *Perdões* tivessem se convertido em convento, as associações, negociações e repactuações ocorridas entre a Igreja e o Estado, que possibilitaram a atribuição de funções cada vez mais laicas ao recolhimento, teriam impacto dessa natureza sobre a instituição, uma vez que não havia diferenças

substanciais entre conventos e recolhimentos. Especialmente quando se observa o âmbito jurisdicional, dentro de um enquadramento colonial, e os esforços dos arcebispos em garantir que a finalidade religiosa *dos Perdões* se mantivesse inalterada. Avancemos um pouco mais no tempo e encontraremos a fundação de um educandário adjudicado ao Recolhimento dos Perdões, assim como colégios femininos anexos aos conventos a partir do século XIX. Além disso, é plausível mencionar, ainda, o processo de fundação do Recolhimento de Nossa Senhora dos Humildes, arrastado por uma discussão que resultou em uma instituição de configuração marcadamente educacional, apesar dos esforços iniciais de se criar um recolhimento para o desenvolvimento de vocações religiosas.

O insucesso das investidas das recolhidas *dos Perdões* na busca por transformá-lo em instituição de religiosas profissas, forneceu as bases para o conflito que se desenrolou na primeira metade do século XX, uma vez que refletiu as intersecções entre o Estado e as leis civis, antes negociadas circunstancialmente, no correr dos séculos, através do episcopado, na medida em que rupturas políticas tornavam-se iminentes.

Assim como George Duby, referindo-se às mulheres do século XII que estudou em *Damas do Século XII*, afirmou: “não esperemos portanto descobrir a fisionomia particular dessas mulheres nas efigies muito raras, e são as das mais poderosas dentre elas que chegaram até nós”, para o Recolhimento dos Perdões e outras instituições de reclusão feminina setecentista somente se pode enxergar os reflexos. A rara documentação que chegou até os dias atuais exige esforços de erudição contextual na busca de circunscrever os espaços de atuação dessas instituições. O mesmo se pode afirmar quanto ao conhecimento biográfico das mulheres reclusas, suas trajetórias enfocando o cotidiano de recolhida, a relação com a santidade e as relações com o exterior, em que pese todo o interesse em fazê-lo.

Espera-se, ao final, ter aberto algumas frentes de investigação, tangenciando os recolhimentos ou aprofundando a compreensão quanto a alguns dos aspectos estudados, ampliando, não somente o conhecimento acerca do tema, mas, sobretudo, estimulando novos usos e percepções das instituições de reclusão para mulheres como chave de compreensão de relações políticas e institucionais, adentrando contextos mais abrangentes.

Horizontes de perdão na construção de uma narrativa histórica: celebração, silêncio, esquecimento

Construiu-se, até este ponto, uma narrativa historiográfica acerca do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões. Tratou-se de um exercício teórico e reflexivo com vistas a

atribuir um novo sentido ao reconhecimento histórico do Recolhimento e da Igreja do Senhor Bom Jesus dos Perdões, esquadrinhando as marcas de seu passado e analisando sua trajetória, imersa nas transformações do século, políticas e sociais.

Tal empreitada foi motivada pela fenomenologia da memória de Paul Ricoeur, para quem o perdão se coloca no horizonte da construção de uma memória apaziguada⁵⁸⁷. O ponto de partida é um episódio que marcou a reputação do Recolhimento dos Perdões e se constituiu num vértice para o qual convergiam reiteradamente as narrativas sobre a instituição. Por extensão, toda a sua experiência histórica anterior restou obnubilada e, portanto, muito pouco conhecida, tanto socialmente quanto historiograficamente.

Ao contrário do que sugere certa bibliografia sobre memória e História, no caso do Recolhimento dos Perdões, uma celebração deu início a um processo de silenciamento⁵⁸⁸. A principal delas aconteceu na noite do dia 7 de abril de 1942, no Salão Nobre do Liceu de Artes e Ofícios de Salvador, onde representantes dos poderes públicos, católicos e católicas eminentes, além do 1º Arcebispo de Fortaleza, D. Manuel da Silva Gomes (1915-1950), prestaram homenagem ao Arcebispo D. Augusto pela vitória judicial na questão do Recolhimento dos Perdões⁵⁸⁹. Naquela ocasião, todos ouviram o prelado dizer, em solene regozijo: “*‘ego sum veritas’* e é essa verdade, mais uma vez triunfante e vitoriosa no campo da religião, da justiça, do direito, da honra, da dignidade humana, na malfadada questão dos Perdões, que aqui viestes aclamar”, buscando transferir para a Igreja a glória de esperar ver restaurada a sua própria imagem.⁵⁹⁰

⁵⁸⁷ Para uma biografia de Paul Ricoeur, circunstanciada a partir das reflexões filosóficas que fez a respeito da epistemologia da História, ver: PARADA, Maurício. Paul Ricoeur. In: PARADA, M. (Org.). *Os Historiadores Clássicos da História: de Ricoeur a Chartier*. Vol. 3, Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

⁵⁸⁸ Em especial Cf. HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice Editora, 1990. Ao operar a separação conceitual entre memória do indivíduo e memória coletiva, o autor contribuiu para inserir no campo da História a possibilidade de construção de uma história social da memória, no centro da qual estaria a comemoração pública de acontecimentos que marcam a experiência coletiva, reatualizando o significado dos mesmos e reforçando os laços sociais constitutivos dos grupos, antes por adesão que por coerção. Outros signos (lugares, objetos e principalmente o espaço) aparecem em sua análise na medida em que reconstituem constantemente lembranças sociais de práticas comuns a determinados grupos, discussão que ele inicia no Capítulo IV - *A memória coletiva e o espaço*, para, em seguida, estabelecer relações com agrupamentos religiosos, econômicos e jurídicos, dedicando o capítulo subsequente ao papel dos músicos e da música. Nesse sentido, também é preciso notar que, se em Halbwachs as narrativas e comemorações contribuem para fortalecer as lembranças coletivas, em Paul Ricoeur, para além disso, a comemoração, entendida como uma manifestação da lembrança, é encobridora, porque sua repetição sugere a existência de algo que precisa ser compreendido de maneira aprofundada, em geral, experiências de conflito.

⁵⁸⁹ Um *Te Deum* já havia sido celebrado na Catedral Basílica de Salvador no dia 8 de fevereiro daquele ano, às sete horas da noite, por deliberação do Conselho Arquidiocesano da Ação Católica “em regozijo pela vitória judiciária e moral alcançada pelo Arcebispo Primás”. Na ocasião, estiveram presentes os bispos diocesanos que estavam na capital, o Cabido e autoridades civis e militares. (Jornal *Diário de Notícias*, 9 Fev. 1942, p. 08).

⁵⁹⁰ *A Bahia Católica ao Exmo. E Revmo. Sr. Arcebispo Primaz: Homenagem promovida pelos católicos da Bahia em honra de S. Exma. Revma., por motivo da vitória da Santa Madre Igreja na Causa dos Perdões realizada no Salão Nobre do Liceu de Artes e Ofícios, aos 7 de Abril de 1942. Bahia, 1943.* (P. 13).

No ano seguinte, ainda como parte das comemorações, publicou uma Carta Pastoral⁵⁹¹ com transcrições de excertos da sentença que esclareciam os argumentos da jurisprudência firmada quanto à soberania das dioceses e da hierarquia eclesiástica sobre as corporações religiosas, quer tivessem estas estatuto civil ou não⁵⁹². No texto, reproduzido sequencialmente em jornais por todo o país, e na Bahia pelo Jornal A Tarde, percebe-se o alcance que se pretendia obter com a divulgação da mensagem vitoriosa da arquidiocese, a exemplo do trecho no qual D. Augusto menciona que a “Rádio Jornal do Brasil e o telégrafo nacional mandaram para fora do país e para todos os quadrantes da Pátria a feliz e alviçareira nova, e de todas as partes chovem sobre a Sé Primacial do Brasil telegramas e cartas de aclamação e de aplausos (...)”⁵⁹³.

Esse foi o tipo de celebração que não se transformou numa comemoração, vez que repeti-la nos anos seguintes seria rememorar socialmente um evento traumático e desgastante, do ponto de vista da própria Igreja Católica na Bahia. No debate historiográfico a respeito do papel das comemorações na configuração social da memória⁵⁹⁴, é ponto comum se considerar que o rito estrutura a memória e marca a identidade de um grupo⁵⁹⁵, sendo, na questão do

⁵⁹¹ *Carta Pastoral do Exmo. e Revmo. Sr. D. Augusto Álvaro da Silva: Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil, Assistente ao Sólio Pontifício e Conde Romano – Anunciando oficialmente a vitória da Igreja na causa do Recolhimento dos Perdões e fazendo ver como a Suprema Corte do Rio de Janeiro firmou jurisprudência definitiva no que tange à autoridade dos Bispos do Brasil sobre as associações religiosas das respectivas dioceses.* Tipografia Naval: Bahia, 1943.

⁵⁹² Segundo D. Augusto, ainda na mesma Pastoral, foi preciso discutir o tema no Primeiro Concílio Plenário Brasileiro, realizado em 1939 no Rio de Janeiro, em virtude da questão do Recolhimento dos Perdões que se desenrolava na Bahia. Os desdobramentos da reforma do Recolhimento acabaram por revelar a necessidade de formalização de critérios válidos para todas as dioceses do país quanto à condição das associações religiosas e do poder dos bispos sobre elas, em especial, aquelas fundadas por leigos, muitas ainda no Período Colonial: “Já foi promulgado o Concílio Plenário Brasileiro, e este decretou que dentro dos 6 meses de sua promulgação em 7 de Setembro de 1940, todos os Estatutos deviam ser reformados. As próprias associações eretas pela Santa Sé estão sujeitas à vigilância e jurisdição do Ordinário, nas normas dos sagrados cânones. Assiste ainda ao Ordinário, o dever e o direito de fazer oportunamente a visita canônica a estas associações eretas ou não em pessoa moral e até mesmo as que de qualquer modo forem isentas da jurisdição do Ordinário do lugar. A nomeação dos capelões para associações por ele mesmo eretas, pelos seus antecessores ou pela S. Sé, pertence ao bispo diocesano, mesmo em se tratando de associações isentas, ou eretas, por privilégio, pelos superiores de ordens religiosas, fora de suas próprias Igrejas.

Sem privilégio especial todas as associações religiosas tem a obrigação de prestar contas anualmente à Cúria Diocesana, apresentando-lhe cada ano o inventário das alfaiaias, dos patrimônios [...]

Estas e outras questões foram estudadas, discutidas, publicadas, por motivo do triste caso dos Perdões, e não foi pequeno o resultado que daí proveio. Agora não se errará mais, ao menos por ignorância, nesta matéria”. *Carta Pastoral...op. cit.* p. 98-99.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 7.

⁵⁹⁴ Cf. SILVA, Helenice Rodrigues da Silva. “Rememoração”/comemoração: as utilizações sociais da memória. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, n°44, 2002. Depois de avaliar o estado das discussões teóricas sobre memória e História, a autora apresenta exemplos de episódios comemorativos que comprovam o caráter intrinsecamente seletivo da memória, da qual o esquecimento faz parte.

⁵⁹⁵ Cf. DOSSE, François. Uma História Social da Memória. In: *A História*. São Paulo: Edusc, 2003; BURKE, Peter. História como memória social. In: *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. Um sentido mais lato atribuído à comemoração é dado por Jacques Le Goff quando analisa o impacto do surgimento da escrita sobre a memória, uma vez que o registro escrito possibilita a manutenção do elo entre o acontecimento memorável e sua celebração. (*Op. Cit.* p. 427-428).

Recolhimento dos Perdões, instaurador de um ponto final numa questão traumática, ainda do ponto de vista do arcebispo e da Igreja, aos quais não se poderia negar o direito ao esquecimento⁵⁹⁶:

Esqueçamos os apodos, as vaias, as injurias, as injustiças, os preconceitos, os protestos, as solidariedades comprometedoras e toda aquela enxurrada lamenta da imprensa escandalosa e má, relembrada e demonstrada em nossa anterior Pastoral. Sim, esqueçamos tudo, ao esplendor destes triunfos de agora, à tempestade dos aplausos nacionais, as vibrações das consciências católicas, e procuremos colher os frutos desta tão esperada como merecida e justíssima vitória⁵⁹⁷.

Ao integrarem a constituição da identidade de um grupo ou instituição, as comemorações postulam, simultaneamente, tanto o êxito que representam quanto a existência tácita daqueles que foram derrotados. Na análise das formas pelas quais a memória é manipulada com vistas a erigir uma identidade, Paul Ricoeur, em sua fenomenologia da memória, construída em *A Memória, A História, O Esquecimento*⁵⁹⁸, identifica como sendo partes desse processo tanto o esquecimento, por condição seletiva da própria memória como fenômeno⁵⁹⁹, quanto o excesso ou abuso de memória. Uma vez forjada, a identidade é frequentemente confrontada com ameaças à sua afirmação e uma de suas fragilidades seria o defrontar-se com a herança da violência sobre a qual fora construída. Sendo os acontecimentos comuns a uma coletividade constitutivos das identidades simbólicas, a celebração deles pode significar a glória para uns, mas humilhação para outros, “à celebração, de um lado, corresponde a execração, do outro. É assim que se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas reais e simbólicas”⁶⁰⁰.

Os personagens execrados são aventados por D. Augusto em outra Carta Pastoral, publicada anos antes, documento em que não só estabeleceu os contornos da narrativa do

⁵⁹⁶ TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Miguel Salazar (Trad.). Buenos Aires: Ediciones Paidós Iberica, 2000. (p. 25).

⁵⁹⁷ Carta Pastoral...1943, p. 92.

⁵⁹⁸ RICOEUR, Paul. *A Memória, A História, O Esquecimento*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2007.

⁵⁹⁹ Para Paul Ricoeur, as deficiências de memória provenientes do esquecimento devem, sobretudo, ser consideradas como a outra margem em relação ao campo em que se configura a memória, “o avesso de sombra da região iluminada da memória” (*Op. Cit.* p. 40). A discussão é retomada na seção “Esquecimento e o apagamento dos rastros” (p. 435) e concorda com as reflexões de Tzvetan Todorov, para quem a memória não se opõe ao esquecimento, mas é a interação entre a conservação e a supressão. Cf. TODOROV, 2000, p. 15.

⁶⁰⁰ RICOEUR, *Op. Cit.*, 2007, p. 94-95. A discussão parte da seção intitulada *Nível prático: a memória manipulada*, na qual analisa os abusos de memória como abusos de esquecimento, sendo especificamente evidentes em sua argumentação nos processos de construção de identidades, sejam elas individuais ou coletivas. A manipulação da memória como parte do processo de reivindicação de uma identidade carrega em si três ameaças, que se constituem como causas da fragilidade da identidade: a de lidar com estratégias e reflexões a respeito de como permanecer a mesma ao longo do tempo e a do confronto com a alteridade, além daquela já mencionada no texto.

Episódio dos Perdões sob seu viés, como também nomeou seus algozes, que eram, por conseguinte, de toda a Igreja⁶⁰¹. O inspetor do Ensino Público Edgar Torres, o Chefe de Polícia Delegado Hannequim Dantas, o prefeito de Salvador, Ivan Americano, o proprietário do Jornal Diário de Notícias, Altamirando Requião, os deputados e advogados Jayme Ayres e Ernesto Bittencourt, além dos desembargadores do Superior Tribunal de Justiça da Bahia, em especial, Epaminondas Berbert de Castro e da madre regente dos Perdões, Maria José de Senna. Todos representantes daquilo que o arcebispo caracterizava como

avançada comunista e maçônica, bem visível naquele tempo, a explorar o ‘caso dos Perdões’, e, até mesmo, porquê sem as cautelas dos esconderijos das lojas e dos segredos das ‘células’, o triste caso tinha ido já às praças públicas, (quem o diria?) estoirar, nos comícios políticos, e nas publicidades de certa imprensa [...] por entre manifestações de impiedade e de revolta contra o regime da Nação e contra a Igreja de Deus!⁶⁰²

Com o objetivo de lhes fazer calar, o prelado, na esteira da conformação da identidade da Igreja na Bahia em torno da questão dos Perdões, buscou decretar o silêncio ao engendrar a versão oficial dos fatos em seus discursos, julgando ser bastante para tanto acrescentar ao contexto das celebrações a afirmação de que no “terreno da razão, da lógica, da justiça e do direito est[avam] completamente reduzidos ao silêncio os inimigos comuns, nossos e da Santa Igreja, desta Igreja que, por irrisão, alguns deles disseram também sua; confundidos se acham igualmente, na arena moral, religiosa e cívica deste pleito”⁶⁰³.

No entanto, ao invés de conduzir ao esquecimento, condená-los ao silêncio significou a possibilidade de sobrevivência de narrativas sobre o episódio que escapavam ao controle da hierarquia eclesiástica, acabando por construir uma versão dissidente dos fatos que circulava nos subterrâneos do discurso institucional⁶⁰⁴. Tais narrativas valorizaram, principalmente, a suposta agressão de que fora vítima a regente do Recolhimento por ocasião de sua substituição e alcançaram os dias atuais alimentadas durante décadas pela transmissão oral dos relatos produzidos por diferentes gêneros textuais, publicados durante os seis anos em que durou a

⁶⁰¹ Tratou-se de um processo de ideologização da memória instituído por D. Augusto “pelos recursos de variação oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa. E como os personagens da narrativa são postos na trama simultaneamente à história narrada, a configuração narrativa contribui para modelar a identidade dos protagonistas da ação ao mesmo tempo que os contornos da própria ação”. RICOEUR, p. *Ibidem*. P. 98.

⁶⁰² *Carta Pastoral do Exmo. E Revmo. Sr. D. Augusto Álvaro da Silva: Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil, Assistente ao Sólio Pontifício e Conde Romano – Esclarecendo a consciência dos fiéis da sua Arquidiocese sobre as acusações de que foi vítima, e os direitos da Igreja violados na questão do Recolhimento dos Perdões*. Revista Eclesiástica nºs 9 e 10, Set/Out, 1941. (p. 06-07).

⁶⁰³ *Carta Pastoral...* 1943. P. 92.

⁶⁰⁴ Cf. POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, CPDOC - Rio de Janeiro, Vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

contenda: frutos do debate exaustivo entre intelectuais católicos, jornalistas e juristas realizado na imprensa coeva.

Dois exemplos merecem ser citados. O primeiro deles é a lembrança que ainda sobrevive na memória dos conhcedores do Episódio dos Perdões da sátira publicada na edição 11 de Abril de 1936 do jornal *Fôia dos Rocêro*, intitulada “De Mascate de Igrejas, a Campião de Murros”⁶⁰⁵. Nela, o autor aconselhava o arcebispo a escapar da hostilidade criada em torno de sua conduta: “Dão Ogusto, diente da repusa do povo baiano, pelos seus erros praticados nesta terra, só tem um caminho a sigui: – Arrumá suas mala e percurá outro campo adonde possa se ispaiá mió”. A “Seção Livre” trouxe versos satíricos transformados em cantiga com o passar dos anos: “Depois de pregar na egreja,/ Seus beatíssimos sermões, / Prega ...no corpo da freira, / Reverendos beliscões!”⁶⁰⁶

O segundo exemplo é oriundo de notícias referentes ao episódio, fornecedoras de grande parte do substrato constitutivo do imaginário em torno da questão dos Perdões. A ênfase recaiu, ainda, sobre os relatos de agressão, aspecto predominante nas reminiscências que ainda persistem a respeito da tumultuada reforma do Recolhimento. O jornal *Diário da Bahia*, na edição de 09 de abril de 1936 lamentou: “Não se comprehende a agressão contra uma mulher, mormente quando é uma serva de Deus”. (...) “Dentro de um Educandário, que é também uma casa de culto, uma mulher, que é além de tudo uma serva do Senhor, é rasgada, espancada e cuspidada pelo mais alto representante da Igreja em nosso Estado”⁶⁰⁷. No *Diário de Notícias* pôde-se ler, na edição de 07 de Abril do mesmo ano, que D. Augusto submeteu à excomunhão e “agrediu a Madre Regente do ‘Educandário do Sagrado Coração de Jesus’, a murros, rasgando-lhe as vestes e espancando-a, brutalmente, depois de cuspir-lhe na face”⁶⁰⁸.

Figurando como um lento trabalho de subversão do silêncio oficializado, as narrativas mencionadas, assim como a reverberação delas ao longo dos anos, representaram a resistência de diferentes grupos diante de uma versão institucional contra a qual não puderam nem sobrepor suas razões, pela inexistência de interlocução, tão pouco reverter os rumos da disputa judicial que estava em jogo⁶⁰⁹. Porém, no âmbito da memória, foram suficientes para impedir a

⁶⁰⁵ O semanário *Fôia dos Rocêro*, de propriedade de Mário Paraguassú, constituía um tipo de imprensa irreverente que satirizava acontecimentos da política baiana, bastante comum desde fins do século XIX até a primeira metade do século XX. Este, porém, começou a circular em 1899 e se estendeu até 1968 e suas principais características eram o uso de pseudônimos e de linguagem caipira caricaturada e irônica. Cf. Edilene. *Ele, o Tal: Cuíca de Santo Amaro*. 2ª. Edição. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1998.

⁶⁰⁶ Excerto da sátira intitulada *Primaz e Primaes*. APEB, Dossiê “O Caso dos Perdões” - *Fôia dos Rocêro*, 11 Abr. 1936. As informações a respeito das narrativas orais foram obtidas em entrevistas realizadas entre 2003 e 2005.

⁶⁰⁷ *Diário da Bahia*: 09/04/1936. P. 01.

⁶⁰⁸ *Diário de Notícias*: 07/04/1936, P.01.

⁶⁰⁹ POLLAK, M. *Op. Cit*, p. 5.

consolidação do esquecimento que fundamentou as intenções do arcebispo para com os destinos do Recolhimento e Educandário dos Perdões. Além disso, o silêncio foi significado de maneira diferente pelos sujeitos envolvidos, de acordo com o lugar a partir do qual defenderam seus interesses, sendo o *locus* de vítima o mais reivindicado dentro daquilo que pode ser percebido como uma memória em disputa⁶¹⁰.

O sentido que o silêncio assumiu para a Irmã Maria José de Senna não decorreu da imposição arquiepiscopal, mas revelou-se como estratégia primordial encontrada pela recolhida para tornar possíveis a preservação de suas relações sociais e a reconstituição dos laços com a religiosidade. Isso ficou evidente em mais de uma ocasião no decorrer dos acontecimentos, mas, em especial, pôde ser constatado décadas depois no já citado problema imobiliário que atingiu a Rua dos Perdões e a região do Santo Antônio Além do Carmo em 1978, quando almejava-se a sua intervenção:

Essa esperança dos moradores parece esbarrar num obstáculo quase intransponível, que é a negativa da Irmã Maria, de comentar os fatos que levaram à dissolução da ordem. Irmã Maria não presta declarações sobre o assunto, que pretende manter esquecido.

Para Irmã Maria, [...] os sofrimentos do passado são provas que ela tinha de passar e como religiosa procura esquecer, renunciando aos prováveis direitos. [...] a religiosa vê todo o problema pelo ângulo canônico, encarando as duas entidades religiosas que hoje administram os bens da antiga Ordem dos Perdões, como continuadoras da obra caritativa que a antiga ordem realizava⁶¹¹.

Caberia, portanto, aos novos administradores, a mediação daquele conflito. Diante da lembrança traumatizante acerca dos acontecimentos do passado, há que se supor o dilema enfrentado pela regente em não abdicar da identidade de religiosa e, ao mesmo tempo, ver-se excluída dos ritos e celebrações que compuseram seu cotidiano por décadas, encontrando-se, após uma drástica ruptura, na difícil incumbência de dar continuidade à própria trajetória⁶¹². Este silêncio se justifica na medida em que, para evitar culpar a própria Igreja Católica,

⁶¹⁰ Sobre memória em disputa, referência essencial é o estudo realizado por Alessandro Portelli a respeito do massacre impetrado por tropas nazistas num lugarejo na Toscana em 1944. Cf. PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val de Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de M. (Org.). *Usos e Abusos da História Oral*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

⁶¹¹ Jornal A Tarde, 1978.

⁶¹² Com o término das atividades do Recolhimento e Educandário dos Perdões, Irmã Maria fundou pensionatos em diversos bairros de Salvador, para abrigar moças oriundas do interior da Bahia que desejavam estudar na capital. O último deles situava-se na Ladeira dos Perdões, ao lado do Recolhimento. Confessava-se secretamente com os Padres das paróquias de Santo Antônio Além do Carmo e de N. Sra. da Conceição da Praia. Apesar de enquadrada na pena de excomunhão, vestiu o hábito até seu falecimento em 1990, muito embora D. Augusto tivesse solicitado por mais de uma vez que fizesse o uso de vestes seculares.

autoproclamada vítima de todo o caso do Recolhimento dos Perdões, preferiu ela também guardar o silêncio, dada a impossibilidade de recontá-lo sem que a posição de vítima também fosse requisitada para si. Do seu ponto de vista, o inefável carregou a função de permitir que lembranças vergonhosas circulassem apenas em redes de sociabilidade informais, enquanto buscava, assim como os demais envolvidos, reconfigurar um sentido de pertencimento junto àqueles que partilhavam da mesma memória, ainda que a tenham significado de maneiras distintas⁶¹³.

Tratou-se, pois, de um duplo esforço de análise quando da construção de uma história a respeito do Recolhimento dos Perdões: à medida que se busca uma cura, dentro daquilo que se pode chamar de *doenças da memória*,⁶¹⁴ dirige-se um esforço contra o apagamento de rastros desse passado traumático, esquadrinhando toda a trajetória histórica da instituição⁶¹⁵. No horizonte de tal exercício estaria o perdão como elemento de integração da instituição no presente, agora reconfigurado pela atribuição de outro sentido ao episódio mencionado e cujo caminho à obtenção torna-se possível a partir da assunção do método psicanalítico, como sugere Paul Ricoeur⁶¹⁶.

A aproximação entre História e Psicanálise, adotada por Ricoeur com vistas à construção da narrativa histórica nos moldes do que ele chama de *trabalho de memória*, é fertilmente explicitada por Michel de Certeau em diversas discussões, cujos contornos se faz necessário percorrer. A centralidade do trânsito entre esses dois campos é, primordialmente, a emergência do sujeito como narrador de si mesmo, de suas práticas sociais e o modo como atribui sentido à própria experiência através da narrativa. A primeira parte do livro *A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer*⁶¹⁷ é toda dedicada ao “homem ordinário” e esta seção está voltada para o entendimento das vias filosóficas que possibilitaram a inserção do homem comum no

⁶¹³ Apesar da drástica analogia, utilize aqui a discussão sobre o valor do silêncio para a reinserção social das vítimas junto aos seus contemporâneos feita por M. Pollak, que exemplifica seu argumento com a experiência de vítimas de campos de concentração nazistas: “Na ausência de toda possibilidade de se fazer compreender, o silêncio sobre si próprio – diferente do esquecimento – pode mesmo ser uma condição necessária (presumida ou real) para a manutenção da comunicação com o meio-ambiente, como no caso de uma sobrevivente judia que escolheu permanecer na Alemanha”. POLLAK, M. *Op. Cit.* P. 13.

⁶¹⁴ É o que Paul Ricoeur chama de “doença da memória” e de onde partem suas reflexões sobre perdão e justiça: “Falar de cura é falar de doença. [...] As noções de trauma ou traumatismo, de ferida e de vulnerabilidade pertencem à consciência comum e ao discurso ordinário. É exatamente a este fundo tenebroso que o perdão propõe a cura”. (RICOEUR, 1995, p. 1). Sobre o assunto, ver também LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p. 421-422, onde, ao analisar o modo como o estudo da memória se situa no cruzamento entre campos do saber diversos, identifica o que denomina de “perturbações da memória”, sendo, uma delas, a amnésia.

⁶¹⁵ Sobre o dever de memória e justiça, Cf. RICOEUR, p. 100-101.

⁶¹⁶ Sobre até que ponto é legítimo transpor à História metodologias psicanalíticas, ver RICOEUR, P., 2007, p. 91-93.

⁶¹⁷ CERTEAU, Michel de. Uma cultura muito ordinária. In: *A Invenção do Cotidiano. I. Artes de Fazer*. Vol I. 16. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

discurso científico, como se deu a antropologização e a sociologização da pesquisa que privilegia o anônimo. Para tanto, “o caminho técnico a percorrer consiste em [...] reconduzir as práticas e as línguas científicas para o seu país de origem, a *everyday life*, a vida cotidiana”⁶¹⁸.

Em seguida, Certeau segue o caminho reflexivo que conduziu à transformação do homem ordinário de objeto de escárnio de uma literatura irônica da Modernidade até a inserção dele como sujeito, autor e significante de práticas, a partir da contribuição da Psicanálise freudiana, lida de maneira bastante crítica. Assim é que o autor afirma que Freud (fiel à elucidação) articula um novo saber às crenças comuns, colocando o sujeito em seus estudos a respeito da religião e da civilização⁶¹⁹. Mas há uma diferença entre Freud e os especialistas da cultura na qual reside a sua contribuição: a trivialidade, o cotidiano não é mais *objeto* do discurso, mas é o *lugar* do discurso, “o trivial não é mais o outro, [...] é a experiência produtora do texto”. O sujeito fala por suas práticas (linguagem); o sujeito ordinário se torna narrador, define o lugar comum do discurso e o espaço anônimo de seu desenvolvimento.⁶²⁰ Daí decorre a valorização da narrativa do sujeito, não só a respeito de si, mas dos eventos que o cercam. Certeau encara as narrativas, contos, *artes de dizer* como lugares comuns às sociedades onde é possível procurar as substituições das formalidades que as práticas obedecem pela linguagem ordinária, invertendo relações de força: “a ordem efetiva das coisas é justamente aquilo que as táticas ‘populares’ desviam para fins próprios”⁶²¹.

Contrariando o que uma avaliação apressada poderia deduzir, as intersecções entre História e Psicanálise não residem na análise de dimensões psicologizantes do sujeito na História ou na dimensão individual da memória, caminhos estes aos quais não interessa à pesquisa histórica perscrutar – por serem seus objetos e objetivos de investigação invariavelmente sociais – nem de adotar categorias psicanalíticas à interpretação do passado ou à narrativa histórica, o que, na crítica de Michel de Certeau, inspira uma certa retórica ou um estilo, porém “não são mais que utensílios decorativos quando têm por objetivo apenas o de designar ou cobrir pudicamente o que o historiador não comprehende”⁶²². Longe disso, a investigação e a análise históricas se beneficiam da Psicanálise quando empregam seu método,

⁶¹⁸ CERTEAU, *Op. Cit.*, p. 62

⁶¹⁹ Ainda que para Certeau, Freud “*conjugue o seu discurso com a multidão*” e afirme que é destino do homem comum do povo ser ludibriado. A religião é um desses mecanismos, pela sua função de apaziguar: “o homem ordinário é acusado de arranjar para si, graças ao Deus da religião, a ilusão de ‘esclarecer todos os enigmas do mundo’ e de animar ‘a segurança que uma Providência cuida de sua vida’”. CERTEAU, *Ibid.*, p. 59.

⁶²⁰ *Ibid.* p. 61.

⁶²¹ Aqui reside o conceito de “Cultura Popular” para Certeau e o ponto de partida para suas definições de *bens, estratégias, táticas e consumo*. CERTEAU, *Ibid.* p. 83 e *passim*. A respeito do conceito de cultura, ver também CERTEAU, Michel de. A beleza do morto. In: *A Cultura no Plural*. 7. Ed. Campinas: Papirus, 2012.

⁶²² Cf. CERTEAU, *A Escrita da História...* p. 308; RICOEUR, 2007, P. 215.

e tal relação somente pode ser levada em consideração quando se assume outras formas de fazer História⁶²³.

Dessa maneira, a noção de *trabalho de memória* ou *trabalho de rememoração*, elaborada por Paul Ricoeur como método de exploração do passado, torna-se uma alegoria do *trabalho de lembrança*⁶²⁴ psicanalítico. Este último consiste em olhar positivamente para as narrativas reiteradas pelo sujeito através da repetição, tratando-as como elementos / indícios capazes de possibilitar a superação de traumas por meio da elucidação dos acontecimentos que as fundaram. No caso de povos, culturas e grupos sociais, a compulsão de repetição conduz tanto ao excesso de memória quanto à fuga do passado, obstruindo o *trabalho de memória*. Do encontro entre psicanálise e historiografia

[...] verifica-se o confronto entre duas estratégias do *tempo* que, no entanto, não deixam de se desenvolver no terreno de questões análogas: procurar princípios e critérios em nome dos quais seja possível compreender as diferenças ou garantir continuidades entre a organização do atual e as antigas configurações; conferir valor explicativo ao passado e/ou tornar o presente capaz de explicar o passado; reconduzir as representações de outrora ou atuais a suas condições de produção; elaborar (de onde? De que modo?) as maneiras de pensar e, portanto, de superar a violência que se articula no próprio pensamento; definir e construir a narrativa que é, nas duas disciplinas, a forma privilegiada conferida ao discurso da elucidação. Os cruzamentos e os debates dessas duas estratégias, [...] sublinham as possibilidades e os limites da renovação que o encontro entre elas oferece à historiografia⁶²⁵.

Ao final de ambos os processos narrativos, busca-se alcançar o perdão, a justiça como princípio⁶²⁶, que permita ao sujeito e à reflexão histórica, respectivamente, conciliarem-se com a herança traumática do passado.

Para além de figurar nesta pesquisa como metáfora do ponto final de um aprofundado processo de compreensão historiográfica, o perdão fundamentou a identidade do Recolhimento

⁶²³ Luce Giard e Paul Ricoeur concordam que Michel de Certeau transita por diversas formas de fazer História e que não há quem mais rigorosamente tenha feito uma ampliação dos horizontes de escrita da História em direção à Psicanálise do que este autor. (Cf. RICOEUR, 2007, p. 215; GIARD, Luce. “Um caminho não traçado”. In: CERTEAU, Michel de. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011). Com vistas a demarcar a fertilidade do encontro entre os dois campos do saber, Certeau reafirma o potencial heurístico da Psicanálise. (2011, p. 174-175).

⁶²⁴ RICOEUR, 1995, p. 3; TODOROV, 2009, p. 24.

⁶²⁵ CERTEAU, 2011, p. 73.

⁶²⁶ Todorov identifica duas acepções de justiça na sua análise a respeito do fim dos regimes totalitários em contextos diversos: a *punitiva* – que consiste a aplicação da lei punindo algozes e recompensando as vítimas – e a *reparadora*, cujo objetivo não é proteger uma ordem impessoal, mas de permitir aos antigos culpados e às antigas vítimas voltar a viver juntos. O que não garante a inexistência de tensões. Exemplo incomparável, em sua avaliação, é o da Comissão Sul Africana: “Nadie parece despuesto a imitar su exemplo y substituir la justicia punitiva por la reparadora” TODOROV, 2009, p.23; 33.

dos Perdões desde a definição de seu orago. Conforme indica o estatuto da instituição⁶²⁷ e como mencionado anteriormente, a invocação do Senhor Bom Jesus dos Perdões resultou da escolha dos fundadores e foi ratificada pelo arcebispo D. Luiz Álvares de Figueiredo, em 1732. Ao prefaciar o documento, o prelado fez uma analogia entre “o monte da perfeição, o Reino da Glória” a ser alcançado pelas recolhidas na fiel observância das regras a elas dirigidas e o texto das Sagradas Escrituras, que remetem à Transfiguração de Cristo⁶²⁸. Nos versículos, lê-se que Jesus mostra seu rosto a três discípulos para que seja reconhecido quando do seu retorno sobre a terra. O evento teria se passado no dia em que os judeus celebravam o Dia da Expiação ou Dia do Perdão, que passou a figurar no calendário católico em 6 de Agosto⁶²⁹, data em que também se davam os festejos em homenagem ao Bom Jesus dos Perdões na capela do Recolhimento.

Num outro extremo dessa trajetória, o perdão reapareceria nas relações estabelecidas entre os principais personagens envolvidos na questão da reforma do Recolhimento, ocorrida no século XX, e aqueles que lhes sucederam. Em 20 de agosto de 1984, caberia ao arcebispo D. Avelar Brandão Vilela (1971-1986) a tarefa conciliadora de retirar as excomunhões decretadas por D. Augusto Álvaro da Silva aos membros do Superior Tribunal de Justiça da Bahia, extensivas à terceira geração dos seus descendentes, e à Irmã Maria, “considerando que a mentalidade da Igreja, após o Concílio Ecumênico Vaticano II, se modificou neste sentido” e “que os acontecimentos ocorridos no passado já perderam o seu significado para os tempos atuais”⁶³⁰.

Ainda que pudesse ter sido interpretado pelos contemporâneos como avanço da hierarquia em direção ao enfrentamento da mácula de um passado até então vetado à rememoração, o gesto apresentou-se como um perdão simulado muito mais próximo da anistia, principalmente em virtude de seu significado político, vez que, em verdade, estabelecia o esquecimento irreversível e o distanciamento cada vez maior do perdão. Numa perspectiva mais abrangente, pode-se vislumbrar as consequências de uma atitude deste tipo, sendo a principal delas o impedimento à sociedade do dissenso, do debate, da compreensão do conflito que a originou, em última instância, do entendimento que os sujeitos envolvidos poderiam ter de si

⁶²⁷ APEB - CAMPOS, João Carneiro de. *Estatutos do Recolhimento dos Perdões da Cidade da Bahia*. Bahia: Typographia de José da Costa Villaça, 1845.

⁶²⁸ *Estatuto do Recolhimento...* Op. Cit. p. 4. Cf. Matheus Cap. 17: 1-9.

⁶²⁹ Em 5 de maio de 2000, a *Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos* alterou a data para o segundo Domingo da Páscoa, passando a celebrar o Dia da Divina Misericórdia. Cf. DECRETO Ioannes Paulus II: *Misericors et Miserator Dominus - Anexas indulgências aos actos de culto, realizados em honra da Misericórdia Divina*.

⁶³⁰ CASTRO, José Augusto Berbert de. *Memórias de um Ex-excomungado*. Salvador: 1986, p. 122; *Castigo Anulado*: cardeal da Bahia revoga antiga excomunhão. *Revista Veja*, 29 Ago. 1984.

mesmos dentro da questão *dos Perdões*. Útil em impor uma paz social dissimulada e em limitar a revanche daqueles considerados vencidos, a pretensa unidade colocada pela anistia contribui para apagar da memória oficial a função pedagógica que se poderia obter a partir do conhecimento de exemplos do passado, condenando “memórias concorrentes a uma vida subterrânea malsã”.⁶³¹

Em decorrência do gesto de D. Avelar, a regente pôde ser sepultada, em março de 1990, em conformidade com os sacramentos da liturgia católica, ratificando, assim, o diálogo que tivera anos antes, em 1968, com D. Augusto, que, “já cardeal, no fim de sua vida, quando internado no Hospital Português [em Salvador], mandou chamá-la e retirou sua excomunhão, pedindo-lhe perdão pelo que havia acontecido”.⁶³² Este último diálogo passou incólume pelas páginas da imprensa baiana dos anos sessenta e integrou o repertório já existente de lembranças e rumores acerca da disputa em torno da reforma do Recolhimento, mas, ainda assim, torna-se significativo ao permitir notar que à iniciativa do pedido de perdão corresponde a imputabilidade da culpa⁶³³.

Evocado como desfecho de uma situação traumática, o perdão, sendo por sua própria condição um “selo de inacabamento” impresso em situações inextrincáveis e irreparáveis, é tão difícil de conceder e de receber quanto de conceituar, ainda que essa condição não invalide a efetivação de um *trabalho de memória*, uma vez que o perdão “dirige-se não aos acontecimentos cujas marcas devem ser protegidas, mas à dívida cuja carga paralisa a memória e, por extensão, a capacidade de se projetar de forma criadora no porvir”.⁶³⁴

Com a conclusão do litígio entre o Recolhimento dos Perdões e a Mitra, foi constatado também o encerramento das atividades do Educandário do Sagrado Coração de Jesus por meio de inspeção realizada em abril de 1943 pela Secretaria de Educação e Saúde da Bahia. Desde então, instaurou-se um processo de esquecimento quanto ao passado histórico da instituição por parte da Arquidiocese de Salvador, responsável por alterar o objetivo inicial do Recolhimento, além de ter sido decisivo para a deterioração e dispersão do acervo documental de seu arquivo. Requisitado ainda naquele ano para instalação da Legião Brasileira de Assistência no atendimento às famílias dos combatentes na Segunda Guerra, o conjunto arquitetônico dos

⁶³¹ RICOEUR, 2007, p. 460-462. A ideia de uma função pedagógica inerente à memória, na qual se espera que possa corrigir um passado deplorável é discutida em TODOROV, T. “*La memoria ¿Um remédio contra el mal?*”. Barcelona: Arcadia, 2009.

⁶³² A Tarde, 20 Mar.1990, p. 02.

⁶³³ RICOEUR, 2007, p. 467.

⁶³⁴ RICOEUR, 1995, p. 7.

Perdões foi entregue, anos depois, à administração da congregação italiana Cavaleiros de Malta, que desenvolveu trabalhos de assistência médica à população.

Em 1992, o então arcebispo D. Lucas Moreira Neves (1987-1998) convidou a Congregação de São João para instalar um priorato em Salvador, estabelecendo-se nos Perdões, onde residem até os dias atuais⁶³⁵, empenhando esforços tanto para reinserir a Igreja dos Perdões no calendário católico da cidade de Salvador, quanto para conservação do patrimônio artístico e cultural que encerra.

A arquitetura do Recolhimento do Bom Jesus dos Perdões, originária do século XVIII, expressa a intrínseca dinâmica existente entre a entrada de mulheres, com seus patrimônios ou de benfeiteiros, e as obras de ampliação empreendidas a partir do final do setecentos⁶³⁶, além de refletir as representações devocionais nas pinturas executadas pelo artista baiano José Teófilo de Jesus em começos do século seguinte, que ornam os forros da nave, de um dos coros e do nártex da capela, cercadas pela talha neoclássica, estilo muito em voga na arte e decoração das Igrejas de Salvador no século XIX⁶³⁷.

Seguindo de perto as constatações de Michel de Certeau, para quem toda interpretação construída pelos historiadores a respeito de determinadas questões do passado, sob o critério da análise documental, “é sempre dirigida por uma leitura do presente” e se organiza em função de uma problemática imposta por uma situação⁶³⁸, impõe-se a preocupação quanto às condições de afirmação identitária da Igreja dos Perdões e da edificação histórica que a abriga, reinserindo-as de maneira criativa no contexto das práticas sociais e religiosas do presente.

Ao impor a ruptura entre memória e História, a noção de *lugares de memória* é tanto mais útil para projetar sobre o sítio dos Perdões futuras inserções práticas em demandas sociais

⁶³⁵ Cf. PITHON, Mons. Gilberto Sampaio. A Vida de Santo Antônio e a sua Paróquia Além do Carmo. Salvador: Bureau Gráfica e Editora, 1998, p. 215.

⁶³⁶ A principal doação que conjuga a entrada de recolhidas e a transformação material do conjunto arquitetônico dos Perdões foi realizada pelo Marechal de Campos Theodozio Gonçalves da Silva e sua esposa Anna de Souza de Queiroz e Silva. Ele nasceu no norte de Portugal em 1723 e foi enviado pelo seu pai ao Brasil a fim de se inserir na atividade mercantil, estabelecendo-se como negociante em Salvador. O casal fez vultosas doações à instituição, sendo a primeira em 1789, quando o casal mandou acrescentar ao Recolhimento cerca de quarenta selas novas, sua portaria, torre, sacristia, cozinha, refeitório, santuário e obras conservação, além da pintura do forro da nave e dos dois coros, cujas autorias são atribuídas a José Teófilo de Jesus, na qual gastaram mais de quatorze mil cruzados, além terem pagado dívidas de carnes e mantimentos para sustento das Recolhidas. A reforma tinha a intenção de possibilitar o ingresso de oito mulheres “brancas e donzelas” que o casal desejava recolher nos Perdões. Para o sustento delas, em 1791, doaram também doze casas situadas na freguesia de Santo Antônio Além do Carmo. Cf. *Livro do Tombo do Recolhimento dos Perdões*, 1883.

⁶³⁷ AZEVEDO, Paulo Ormindo David de. Recolhimento do Bom Jesus dos Perdões e Capela da Piedade. In: Inventário de Proteção do Acervo Cultural da Bahia: monumentos do Município do Salvador. Vol. I, Salvador, Secretaria da Indústria e Comércio / Projeto Patrimônio Histórico, 1975. Sobre a reforma ornamental nas Igrejas da Bahia do século XIX, ver FREIRE, Luiz Alberto Ribeiro. *A Talha Neoclássica na Bahia*. Rio de Janeiro: Versal, 2006. Digno de registro é o fato desta última obra não analisar a reestruturação artística da Igreja da Piedade e Bom Jesus dos Perdões.

⁶³⁸ CERTEAU, Michel de. 2011, *Op. Cit.*, p. 6-8.

e assistenciais do presente, do que para encará-lo como vestígio de eventos do passado, atribuindo-lhe significado histórico⁶³⁹. Com efeito, subjacente às análises feitas até este ponto está a ideia de que é a toda relação entre passado, presente e futuro que se estende a cura, considerando uma perspectiva abrangente do *trabalho de memória*⁶⁴⁰. Nesse sentido, o conceito elaborado por Pierre Nora, ao mesmo tempo em que expressa a importância da valorização documental e patrimonial com a criação dos *lugares de memória*, adverte contra a ameaça do esquecimento:

Lieux de mémoire originate with the sense that there is no spontaneous memory. That we must deliberately create archives, maintain anniversaries, organize celebrations, pronounce eulogies, and notarize bills because such activities no longer occur naturally. The defense, by certain minorities, of a privileged memory that has retreated to jealously protected enclaves in this sense intensely illuminates the truth of *lieux de mémoire* – that without commemorative vigilance, history would soon sweep them away. We buttress our identities upon such bastions, but if what they defended were not threatened, there would be no need to build them⁶⁴¹.

Todavia, pensar em mecanismos que conduzam ao reflorescimento do conjunto arquitônico dos Perdões só será possível depois de retirados os obstáculos ao entendimento de sua história, num tempo reconfigurado. Por décadas, a repetição das narrativas sobre o *Episódio dos Perdões*, calcada em seus aspectos mais superficiais, fundamentou um substrato comum nos subterrâneos de uma memória partilhada sobre o evento, ampliando-se até o ponto de emergirem relatos de espectros sombrios a rangerem os assoalhos do claustro durante a noite: reflexos do preconceito que a instituição carrega, oriundo, certamente, do desfecho da questão política e religiosa que envolveu a regente e o Arcebispo D. Augusto Álvaro da Silva e do desconhecimento das causas que a geraram.

Paradoxalmente, o perdão, neste caso, como em todos os outros, é tão necessário quanto difícil. Aceitar a inexorabilidade como condição é parte fundamental para apreender o

⁶³⁹ NORA, Pierre. Between Memory and History: les lieux de mémoire. *Representations*, n° 26, Spring – 1989: “Memory takes root in the concrete, in spaces, gestures, images, and objects; history binds itself strictly to temporal continuities, progressions and to relations between things. Memory is absolute, while history can only conceive the relative” (p. 9). A ideia de polarizar História e Memória é inconcebível à Ricoeur, que considera o seu próprio livro “uma apologia da memória como matriz de história” (p. 100) e para quem o presente revela uma continuidade com o passado, encarnando toda a diferença que existe entre ambos. Para uma análise da relação entre passado, presente e futuro na obra de Paul Ricoeur, cf. REIS, José Carlos. História da “Consciência Histórica” Ocidental Contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.

⁶⁴⁰ RICOEUR, 1995, *Op. Cit.*, p. 02.

⁶⁴¹ NORA, P. *Op. Cit.* p. 12.

significado do perdão, e seu enigma é admitir que sempre haverá perda. Mas, apesar disso, ao final, espera-se um novo começo.

DOCUMENTAÇÃO/FONTES E REFERÊNCIAS

Relação de Fontes

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO - CONSELHO ULTRAMARINO

Bahia - Documentos Avulsos

Cx. 49, Doc. 4350 – Cx. 38, Doc. 3443 – Cx. 65, Doc. 5510 – Cx. 39, doc.3507 – Cx. 78, Doc. 6440 – Cx. 103, Doc. 8096 – Cx. 84, Doc. 6903 – Cx. 80, Doc. 6665 – Cx. 68, Doc. 5742 – Cx. 78, Doc. 6466 – Cx. 77, Doc. 6427 – Cx. 77, Doc. 6402 – Cx. 86, Doc. 7088 – Cx. 122, Doc. 9540 – Cx. 115, Doc. 9032 – Cx. 117, Doc. 9191 – Cx. 9, Doc. 758 – Cx. 80, Doc. 6590 – Cx. 98, Doc. 7750 – Cx. 102, Doc. 8073 – Cx. 246, Doc. 16974 – Cx. 76, Doc. 6288 – Cx. 125, Doc. 9717 – Cx. 47, Doc. 4226 – Cx. 15, Doc. 1311 – Cx. 16, Doc. 1432 – Cx. 44, Doc. 3946 – Cx. 45, Doc. 3968 – Cx. 45, Doc. 3970 - Cx. 45, Doc. 3971 – Cx. 124, Doc. 9692 – Cx. 84, Doc. 6902 – Cx. 125, Doc. 9717 – Cx. 128, Doc. 10035 – Cx. 67, Doc. 5672 – Cx. 122, Doc. 9512 – Cx. 126, Doc. 9811 – Cx. 139, Doc. 10744 – Cx. 47, Doc. 4185 – Cx. 85 Doc. 6183 – Cx. 70, Doc. 5913 – Cx. 45, Doc. 3996 – Cx. 40, Doc. 3622 – Cx. 40, Doc. 3624 – Cx. 44, Doc. 3962 – Cx. 128, Doc. 10032 – Cx. 123, Doc. 9600 - Cx. 122, Doc. 9525 -- Cx. 186, Doc. 13.748 – Cx. 196, Doc. 14.223 – Cx. 12, Doc. 1011 – Cx. 98, Doc. 7750 – Cx. 102, Doc. 8073 - Cx. 87, Doc. 7125 – Cx. 57, Doc. 4906 – Cx. 9, Doc. 758 – Cx. 117, Doc. 9141 – Cx. 156, Doc. 11.883 – Cx. 13, Doc. 1151 – Cx. 111, Doc. 8703 – Cx. 156, Doc. 11.883 – Cx. 122, Doc. 9509 – Cx. 87, Doc. 7116 – Cx. 246, Doc. 16.974 – Cx. 40, Doc. 3650 – Cx. 40, Doc. 3652 – Cx. 37, Doc. 3382 – Cx. 37, Doc. 3383 – Cx. 37, Doc. 3384 – Cx. 183, Doc. 13.550.

Bahia - Eduardo de Castro e Almeida

Cx. 8, Doc. 1194 – Cx. 9, Doc. 1612 – Cx. 25, Doc. 4770-4771 – Cx. 100, Doc. 19.632 – Cx. 9, Doc. 1519 – Cx. 30, Doc. 5680 – Cx. 25, Doc. 4772-4778 – Cx. 66, Doc. 12.701- 12.707 – Cx. 58, Doc. 11.179 – Cx. 58, Doc. 11.124-11.130 – Cx. 100, Doc. 19.534 - 19.535 – Cx. 16, Doc. 2871-2873 – Cx. 11, Doc. 2010 – Cx. 35, Doc. 6554-6555 – Cx. 16, Doc. 2020-2928 – Cx. 16, Doc. 2919 - Cx. 19, Doc. 3544-3545 – Cx. 7, Doc. 1134-1135 – Cx. 4, Doc. 499-500 – Cx. 14, Doc. 2628-2630 – Cx. 3, Doc. 382-383 – Cx. 2, Doc. 128-129 – Cx. 2, Doc. 130 – Cx. 9, Doc. 1609-1610 – Cx. 66, Doc. 12.747-12.748 – Cx. 66, Doc. 12.701-12.707 – Cx. 100, Doc. 19.533 – Cx. 100, Doc. 19.528 – Cx. 108, Doc. 20.990 – Cx. 108, Doc. 20.998 – Cx. s/n, Doc. 20.829-20.830 – Cx. 16, Doc. 2871-2873 – Cx. 8, Doc. 1193-1197 – Cx. 16, Doc. 2920-2928 – Cx. 9, Doc. 1612 – Cx. 7, Doc. 1014 – Cx. 28, Doc. 5235-5241 – Cx. 58, Doc. 11.129

– Cx. 74, Doc. 14.330 – Cx. 77, Doc. 14.922-14.924 – Cx. 77, Doc. 14.925-14.926 – Cx. 58, Doc. 11.130 – Cx. s/n, Doc. 20.831-20.832.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA

Seção de Arquivo Colonial / Provincial

Relação Topographica da Cid.^e do Salvador B.^a de Todos os S.^{tos} e seu Tr^o q fez o Medidor das obras da cidade Manoel de Olivr.^a Mendes. Cartas do Senado da Baía a S. Magestade. APEB - Cartas do Senado a Sua Majestade, 1742-1822.

Dossiês sobre irmandades, conventos, igrejas e pessoal eclesiástico: Estatutos do Recolhimento dos Perdões da Cidade da Bahia (1844). Maço 5277, Doc. 1.

Seção Judiciária - Escrituras e inventários

Livro de Notas / Capital: nº 70: fls. 272-273v (1740).

Livro de Notas / Capital, nº 85: fls. 11-12v (1747) – fls. 53-54v (1747) – fls. 135v -136v (1748).

Livro de Notas Capital, nº 101: fl. 27 (1758).

Livro de Notas / Capital, nº 254: fls. 30 a 32v.

Livro de Notas / Capital, nº 224: fls. 193v a 195v – fls. 44 A 45v.

Livro de Notas / Capital, nº 2713: fls. 30v a 31v.

Escruturas relativas a José Francisco Magarão: Livros de notas / Capital: nº 184, fls. 55 – nº 201, fl. 127 – nº 255 fl. 30v – nº 253, fl. 139 – nº 181, fls. 169v a 170v – nº 254 fls. 164 e 164v – nº 254 fls. 80v a 82 – nº 171, fls. 118v a 119v – nº 209, fls. 83v a 85v – nº 221, fls. 8v a 10 – nº 253 fls. 140 a 141v – nº 207, fls. 163 a 164 – nº 352, fls. 10v e 11.

Testamento de Raimundo Francisco de Macedo Magarão - 5/2151/2620/17 (1871).

Ordens Régias

Vol. XXVIII, Doc. 35 (14 abr. 1732) – Vol. 25, Doc. 36 - Vol 48, Doc. 62,55 – Vol. 47, Doc. 4, 47, 96 – Vol. 47, Doc. 4

Acervo Marieta Alves

Seção Privado. Notas Sobre Theodozio Gonçalves da Silva. Pasta nº26, Doc. nº 59.

BIBLIOTHECA NACIONAL DIGITAL

Ordem Régia ao Conde das Galvêsas, vice-rei e capitão general, para enviar a relação dos religiosos das diversas ordens existentes neste estado, com as necessidades de cada casa, e a resposta, com as relações pedidas. Lisboa, Bahia, 1743. II – 33, 23, 5.

Carta, em que hum Amigo sendo consultado por outro sobre a inteligência da Lei do Primeiro de Agosto de 1774, lhe declara qual he o fim, e a mente da Lei na proibição, que faz a pessoas sexagenárias a respeito da venda dos bens estáveis. Lisboa: Regia Officina Typographica, 1774.

Disponível

em:

<https://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrastraras/bndigital1337/bndigital1337.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2024>.

Requerimento do Capitão Da Silva de Andrade, pedindo que seja mandada sua mulher para o Recolhimento de São Raimundo devido a ser a mesma culpada de infidelidade conjugal conforme incluso atestado do pároco da Vila. Bahia, 1793. II – 33, 19, 28.

BIBLIOTECA HENRIQUETA CATARINO – INSTITUTO FEMININO DA BAHIA

A Bahia Católica ao Exmo. E Revmo. Sr. Arcebispo Primaz: Homenagem promovida pelos católicos da Bahia em honra de S. Exma. Revma., por motivo da vitória da Santa Madre Igreja na Causa dos Perdões realizada no Salão Nobre do Liceu de Artes e Ofícios, aos 7 de Abril de 1942. Bahia, 1943.

Regimento Interno do Educandário do sagrado Coração de Jesus Annexo ao Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões.

MARIZ. Pe. Luiz Gonzaga “O Incidente dos Perdões ou o Martyrio do Arcebispo da Bahia”. Bahia: Typographia S. Francisco, s/d.

Educandário do Sagrado Coração de Jesus Equiparado á Escola Normal do Estado: Novas Instruções para Matricula no Curso Normal. Bahia: Imprensa Social, 1921.

IGREJA DO SENHOR BOM JESUS DOS PERDÕES – CONGREGAÇÃO DOS IRMÃOS SÃO JOÃO

“Ceremonial para se lançar o habito as Recolhidas do Snõr. Bom Jesus dos Perdoens Aprovado e Confirmado pelo Exmº e Revmº Snõr D. Frei José de Santa Escholastica, da Ordem de S. Bento, Arcebispo metropolitano desta Diocese do Conselho do Príncepe Nossa Senhor, composto pelo P. Vicente Thomaz de Aquino, Comissario do Santo Officio, Notario Apostolico de S. Santidade, Pregador em todo o Arcebispado por S. Excelencia Revmº, e Subchantre no Coro da Santa Igreja Cathedral”. Bahia, 12 de setembro de 1808.

Educandário do Sagrado Coração de Jesus equiparado ao Instituto Normal do Estado pelo Decreto nº. 613, de 2 de Agosto de 1909: Instruções para matrícula. Livraria e Papelaria Catilina de Romualdo dos Santos Livreiro Editor: Bahia, 1927.

Parecer sobre a equiparação do “Educandário do Sagrado Coração de Jesus” da Bahia ao “Instituto Normal” do mesmo Estado por Eduardo Espínola. Rio de Janeiro: 19 de Novembro de 1925.

Projeto de Reforma das instalações da Igreja e Recolhimento dos Perdões – Mai/2012.

ACERVO PARTICULAR - IRMÃ MARIA JOSÉ DE SENNA

Livro Tombo do Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões, 1883.

Cópia do Decreto de Inspeção Permanente ao Educandário do Sagrado Coração de Jesus Concedido pela Secretaria de Educação e Saúde do Estado da Bahia. 20 de Novembro de 1942.

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DE SALVADOR – LABORATÓRIO DE CONSERVAÇÃO E RESTAURAÇÃO REITOR EUGÊNIO VEIGA (LEV)

Seção de Registros – Documentos Pertencentes ao Recolhimento dos Perdões (Séculos XVIII, XIX e XX)

Registro notarial de Domingos do Rozario Lopes transmitindo às recolhidas dos Perdões a propriedade dos bens de raiz que deram origem ao Recolhimento (26.09.1733).

Registro notarial solicitando aprovação ao vigário geral e visitador para a liberação dos encargos de Domingos do Rozario por ocasião de sua saída da administração do Recolhimento dos Perdões (19.03.1736).

Cartas de Rematação e Processos (1734, 1740, 1746)

Disputa judicial contra Pedro José de Abreu Guimarães (1831).

Disputa Judicial contra Pedro Calmão (1814).

Impressos:

Lei nº 173, de 10 de setembro de 1893. Regula a organização das associações que se fundarem para fins religiosos, morais, científicos, artísticos, políticos ou de simples recreio, nos termos do art. 72, § 3º, da Constituição.

Registro Civil do Recolhimento dos Perdões: Certidão Passada a Pedido do Snr. Nestor Melo na forma abaixo declarada, 22 de maio de 1899.

Carta Pastoral do Exmo. e Revmo. Sr. D. Augusto Álvaro da Silva: Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil, Assistente ao Sólio Pontifício e Conde Romano – Anunciando oficialmente a vitória da Igreja na causa do Recolhimento dos Perdões e fazendo ver como a Suprema Corte do Rio de Janeiro firmou jurisprudência definitiva no que tange à autoridade dos Bispos do Brasil sobre as associações religiosas das respectivas dioceses. Tipografia Naval: Bahia, 1943.

Carta Pastoral do Exmo. E Revmo. Sr. D. Augusto Álvaro da Silva: Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil, Assistente ao Sólio Pontifício e Conde Romano – Esclarecendo a consciência dos fiéis da sua Arquidiocese sobre as acusações de que foi vítima, e os direitos da Igreja violados na questão do Recolhimento dos Perdões”. Revista Eclesiástica nºs 9 e 10, Set/Out, 1941.

AYRES, Jayme Junqueira. *O Caso dos Perdões: Razões de contestação do Recurso Extraordinário Interposto pelo Exmo. E Revmo. Sr. Arcebispo da Bahia e Primaz do Brazil* pelos recorridos Recolhimento do Senhor Bom Jesus dos Perdões e Educandário do Sagrado Coração de Jesus. Bahia: Tipografia Naval, 1941.

AYRES, J.J. *o Caso dos Perdões: razões de contestação do recurso extraordinário interposto pelo Exmo. E Revmo. Sr. Arcebispo Primaz.* Tipographia Naval, 1941.

O Caso do Recolhimento dos Perdões no Tribunal de Apelação: Acórdão e Votos. Separata de FORVM – Vol. XV, Ano VI, fascículo 10. Jul/Ago. Bahia: Tipografia Naval, 1941. (p. 34-35). Jayme J. “Minuta”. s/d.

BIBLIOTECA CENTRAL DO ESTADO DA BAHIA – SEÇÃO DE PERIÓDICOS RAROS

Diário da Bahia (Salvador): 1936 a 1938

Diário de Notícias (Salvador): 1936 a 1942

O Estado da Bahia (Salvador): 1936 a 1938

Fôia dos Rocêro (Salvador): 11 de abril de 1936

A Tarde: 1936, 1978, 1990, 2007.

CASTRO, José Augusto Berbert de. “Caso dos Perdões – Escândalo na Bahia do Séc. XX”.

Jornal A Tarde. Gente & Memória, Salvador, 07 Jan. 2007, p. 6.

Moradores aventam solução para o problema dos Perdões. Jornal A Tarde, 17-12-1978.

O Panorama: Jornal Literário e Instrutivo da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis. Volume Primeiro. Lisboa: Imprensa da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=w-dGAAAAMAAJ&pg=PA15&lpg=PA15&dq=Diogo+de+Payva&source=bl&ots=GzzDxlqlja&sig=zX4xFPOR59m6ZUwqWDBPGgtk4dk&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwjUnYS795LdAhXBI5AKHRuZDoo4ChDoATABegQICRAB#v=onepage&q=Diogo%20de%20Payva&f=false>>. Acesso em: 29 Ago. 2015.

Rol de irmãos e provedores de Misericórdia de Almada Acórdãos da Mesa da Sta. Casa da Misericórdia, 1830, L.º 115, inédito. *Boletim histórico*, Nº9, 2014. Disponível em: <<http://www.scma.pt/documents/10184/14393/Boletim+n.%C2%BA+09+-+Setembro+2014+-+Rol+de+irm%C3%A3os+e+provedores+de+Miseric%C3%B3rdia+de+Almada/f7f490ac-43e8-4317-9cd0-1c6da8f5eef3?version=1.1>>. Acesso em: 30 Ago. 2015.

BULAS, SERMÕES, REGRAS, DECRETOS PONTIFÍCIOS, TEXTOS ENCOMIÁSTICOS

ARQUIDIOCESE de São Salvador da Bahia. Bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*. Disponível em: <<https://cdn.arquidiocesesalvador.org.br/wp-content/uploads/2021/02/BULA-DE-CRIACAO-DA-ARQUIDIOCESE-DE-SAO-SALVADOR-DA-BAHIA.pdf>>. Acesso em: 29 abr. 2024.

DECRETO Ioannes Paulus II: *Misericors et Miserator Dominus - Anexas indulgências aos actos de culto, realizados em honra da Misericórdia Divina*.

JORDÃO, Levy Maria. *Bullarium Patronatus Portugalliæ Regum in Ecclesiis*: Africe, Asiæ atque Oceaniæ. Tomo I (1171-1600). Lisboa: Ex Typographia Nationali, 1868.

PONTES, Sebastião do Valle. Oração Funebre nas Exequias do Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Rodrigo de Moura Telles Arcebispo, e Senhor de Braga Primaz das Espanhas, do Concelho de Estado & Sumilher da Cortina de Sua Mageftade celebradas na cathedral da Bahia a 28 de Março de 1729 pelo illustrissimo senhor D. Luis Alvares de Figueiredo, Arcebispo da Bahia Metropolitano dos Estados do Brazil, Angola, e Saó Thome, do Concelho de Sua Magestade. Lisboa Occidental, na Officina da Musica, 1730.

Oraçam Funebre nas Exequias do Illustrissimo, e Reverendíssimo D. Luiz Alvares de Figueiredo Arcebispo Metropolitano da Bahya celebradas na Cathedral da mesma Cidade ao primeiro de Outubro de 1735. Lisboa Occidental, na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1737.

Regula Beati Augustini Episcopi et Ecclesiae Doctoris. Paris: Tipographia Blaizot, 1676.

Regra de Santa Clara. In: *Escritos de Santa Clara de Assis*. Disponível em: <https://www.capuchinhos.org/images/franciscanismo/santa_clara_assis/fontes/escritos_1_regras.pdf>. Acesso em: 16 Dez. 2024.

Regra de Urbano IV – texto original. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes-leitura?id=1264&parent_id=1263>. Acesso em: 20 Jul. 2015.

Sermaõ nas exéquias do Illustrissimo Senhor D. Luiz Alvres de Figueyredo Arcebispo da Bahia, Primas da America, do Conselho de Sua Magestade, etc. celebradas na Parochial Igreja de S. Pedro de Villa Real aos 19 de Dezembro de 1735 e recitado pelo R. P. Fr. Joaõ Monteiro. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1736.

UNIÃO ROMANA DA ORDEM DE SANTA ÚRSULA – PROVÍNCIA DO BRASIL.
Recopilação Memorável da Fundação Deste Convento Ursulino do Santíssimo Coração de Jesus da Soledade, no Sítio de Queimados, Subúrbio Desta Cidade da Bahia. Salvador – Bahia, 1981.

Obras de Referência / Bibliografia:

ABOYM, Diogo Guerreiro Camacho de. *Escola Moral, Política, Christãa, e Juridica*: Materia útil, e necessária para todo o Estado, e profissoens Ecclesiasticas, e seculares. Terceira Edição. Lisboa: Officina de Bernardo Antonio de Oliveira, 1759, Primeira edição em 1733.

ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Direito Civil Eclesiástico Brazileiro Antigo e Moderno em suas Relações com o Direito Canônico*. Tomo I, parte 2. Rio de Janeiro: BL Garnier, Livreiro Editor, 1866.

Annaes do Archivo Publico do Estado da Bahia – publicação auctorizada por suas Exas. Os Drs. Antonio Ferrão Moniz de Aragão, governador do Estado e Gonçalo Moniz Sodré de Aragão, Secretário do Interior, Justiça e Instrucção Pública. Vol. I. Bahia: Imprensa Official do Estado, 1917.

Annaes do Senado do Império do Brasil. Rio de Janeiro: Tipographia do Diário do Rio de Janeiro: 1872.

ANNUNCIAÇÃO, Fr. Francisco. *Vindícias da Virtude e Escarmento de Virtuosos nos públicos castigos dos hipócritas dados pelo Tribunal do Santo Ofício*. Lisboa: Officina Ferreyriana, 1725.

BARROS, José Teixeira. Extinctas Capellas da Cidade do Salvador. *Revista do IGHBa*, nº56, 1930.

BLUTEAU, D. Raphael. *Vocabulário Português e Latino, autorizado com exemplos dos melhores escritores Portugueses, e latinos e offerecido a El Rey de Portugal D. João V.* 8V. Coimbra: Collegio das Artes e Ciências de Jesu, 1712 – 1721.

CALDAS, Jozé Antonio. *Notícia Geral de Toda Esta Capitania da Bahia Desde o Seu Descobrimento Até o Presente Ano de 1759*. Bahia: Tipografia Beneditina, Edição Fac-similar, 1951.

CAMPOS, João Carneiro de. *Estatutos do Recolhimento dos Perdões da Cidade da Bahia*. Bahia: Typographia de José da Costa Villaça, 1845.

Cartas do Brasil e Mais escritos do Padre Manuel da Nóbrega (Opera omnia). Com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite S.J. Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra, 1955.

Colecção das Leis do Império do Brazil. Rio de Janeiro: Tipographia Nacional, 1838.

Collecção de Vários Escritos Ineditos Políticos e Litterários de Alexandre de Gusmão Conselheiro do Conselho Ultramarino e Secretario Privado d'El Rei Dom João Quinto que dá á Luz Publica J. M. T de C. Porto: Tipografia de Faria Guimarães, 1841.

COSTA, Antonio Carvalho da. *Corografia portugueza e descripçam topografica do famoso Reyno de Portugal, com as noticias das fundações das cidades, villas, & lugares, que contem; varões illustres, gealogias das familias nobres, fundações de conventos, catalogos dos Bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edificios, & outras curiosas observaçoens.* Tomo III. Lisboa: na officina de Valentim da Costa Deslandes, 1712.

COUTTO, D. Domingos do Loreto. *Desaggravos do Brazil e Glórias de Pernambuco: discursos brasílicos, dogmáticos, bélicos, apologéticos, moraes e historicos.* Tomo I. (1757). Rio de Janeiro: Officina Typographica da Bibliotheca Nacional, 1904.

D'ANDRADA, Diogo de Payva. *Casamento perfeito em que se contem advertências muito importantes para viverem os casados em quietação & contentamento; & muitas hystorias & acontecimentos particulares dos tempos antigos, & modernos: diversos custumes, lei & ceremonias que tiveram algas nações do mundo: com varias sentenças & documentos de autores gregos & latinos, declarados em Portugues; tudo em ordem ao mesmo intento.* Lisboa: Jorge Rodriguez, 1630;

DE CAZAL, Pe. Manoel Ayres. *Corografia Brazílica ou Relação Histórico-Geográfica do Reino do Brazil, 1817.* Tomo II. *Edição Fac-similar de 1947.* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

JABOATÃO, Fr. Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasilico ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil.* Rio de Janeiro: Typographia Brasiliense de Maximiniano Gomes Ribeiro, 1858-1862.

LEÃO, Duarte Nunez de. *Descrição do Reino de Portugal.* Lisboa: impresso por Jorge Rodriguez, 1610.

LEOINDELICATO, Fr. Egidio. Tradução de Frei Estevam de Santo Angelo. *Jardim Carmelitano, Historia Chronologica, e Geografica. Notícias sagradas, domesticas, e estranhas de varios successos da Religiao Carmelitana.* Lisboa: Regia Officina Sylviana, Academia Real, 1741.

LIMA, José Ignácio de Abreu e. *Deducción Chronologica dos Factos mais notáveis da História do Brasil.* Pernambuco: Tipographia de M. F. de Faria, 1845.

MELLO, D. Francisco Manuel de. *Carta de Gvia de Casados: paraque pelo caminho da prudência se acerte com a casa do descanso.* Londres: Officina de T.C. Hansard, 1820.

MELLO, D. Francisco Manuel de. *Aula Política, Curia Militar*. Lisboa: Officina de Mathias Pereyra da Silva, 1720.

OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de. *Sumario e[m] que breuemente se contem alguas cousas assi ecclesiasticas como seculares que ha na cidade de Lisboa*. Lisboa, 1554.

PEREYRA, Nuno Marques. *Compendio Narrativo do Peregrino da América em que se tratam vários discursos espirituais, e Moraes, com muitas advertencias, e documentos contra os abusos, que se achão introduzidos pela melicia diabólica no Estado do Brasil*. Primeira Parte. Lisboa Occidental, Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1731.

PRAÇA, José Joaquim Lopes. *Ensaio sobre o Padroado Portuguez*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1869.

REBELLO, Domingos José Antonio. *Corographia ou Abreviada História Geographica do Império do Brazil*. Bahia: Tipographia Nacional, 1829.

SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia & do Império Lusitano do Oriente fundado pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Fr. Aleixo de Menezes*. Lisboa, 1699.

SANTO ANTONIO, Pe. Frey Aleixo de. *Philosophia Moral tirada de algus Proverbios ou Adágios, amplificados com a authoridades da Sagrada Escriptura & douctores que sobre ella escreveram*. Coimbra: Por Diogo Gomez de Loureiro, 1640.

SEIXAS, D. Romualdo Antonio de. *Memórias do Marques de Santa Cruz, Arcebispo da Bahia – D. Romualdo Antonio de Seixas*. Rio de Janeiro: Tipographia Nacional, 1861.

SILVA, Ignácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia*. 5 Vol. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1937.

VARELLA, Sebastiam Pacheco. *Numero Vocal, Exemplar Catholico e Político, proposto*. Lisboa: Officina de Manoel Lopes Ferreira, 1702.

VERNEY, Luís António. *Verdadeiro Método de Estudar para Ser Útil à Republica, e à Igreja*. Tomo II. Valensa, Oficina de Antônio Balle, 1746.

VIANNA, Francisco Vicente. *Memória sobre o Estado da Bahia*. Bahia: Typographia do Diario da Bahia, 1893.

VILHENA, Luis dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*. Vol. I. Salvador: Itapoã, 1969 (p. 451).

Legislação Civil e Eclesiástica

ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Código Philippino ou Ordenações e leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d'El Rey D. Philippe I*. 14.Ed, Rio de Janeiro: Tipografia do Instituto Filomático, 1870.

BIBLIOTHECA NACIONAL. *Documentos Históricos (1549-1559)*: provimentos seculares e ecclesiásticos. Vol. XXXV, Rio de Janeiro: 1937.

DINIS, Antonio Joaquim Dias (Org.). *Monumenta Henricina*. Coimbra: Comissão Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960-1974.

FREITAS, Joaquim Inácio de. *Collecção Chronologica de Leis Extravagantes, posteriores à Nova Compilação das Ordenações do Reino, Publicadas em 1603*. Tomos I e II. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1819.

SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza Compilada e Annotada 1603-1701*. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, 1854-1859.

SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza Compilada e Annotada 1613-1619*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1855.

SILVA, António Delgado da. *Collecção da Legislação Portugueza Desde a Última Compilação das Ordenações (1763-1774)*. V. 2. Lisboa: Typografia de L. C. da Cunha, 1858.

REYCEND, João Baptista (Org.). *O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Portuguez*. 2 Tomos. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Amenno, 1781.

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustríssimo, e reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro Da Vide. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1719.

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia / D. Sebastião Monteiro da Vide. SALES, Evergton *et ali* (Org.). São Paulo: EdUSP, 2010.

Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia, Metropoli do Brasil, e da sua Relação e officiais da Justiça Ecclesiástica e mais cousas que tocão ao bom governo do dito arcebispado. Ordenado pelo Illustríssimo Senhor D. Sebastião Monteiro Da Vide, 5º Arcebispo da Bahia e do Conselho de sua Majestade. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853.

Referências

- ABREU, Laurinda. O papel das Misericórdias dos ‘lugares de além-mar’ na formação do Império português. *História, Ciências, Saúde*. Vol. VIII, Manguinhos, set.-dez., 2001.
- ABREU, Laurinda. O arcebispo D. Teotónio de Bragança e a reestruturação do sistema assistencial da Évora Moderna. In: *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibre, 2003.
- ABREU, Laurinda. A difícil gestão do purgatório: os breves de redução de missas perpétuas do Arquivo da Nunciatura de Lisboa (Séculos XVII – XIX). *Penélope*, n. 30-31, 2004.
- ABREU, Laurinda. As relações entre o Estado e a Igreja em Portugal, na segunda metade do século XVIII: o impacto da legislação pombalina sobre as estruturas eclesiásticas. In: *Problematizar a História – Estudos de História Moderna em homenagem a Maria do Rozario Temudo Barata*. Caleidoscopio Editora, 2005.
- ABREU, Laurinda. O Hospício e Irmandade de Nossa Senhora da Piedade, em Évora: uma experiência de reclusão e controlo de pobres em Portugal. *Estudos José Marques*, Évora, 2006.
- ABREU, Laurinda. O terramoto de 1755 e o breve do papa Bento XIV (1756). In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo *et alli*. *O Terramoto de 1755 – Impactos históricos*. Livros Horizonte, 2007.
- ABREU, Laurinda. Limites e fronteiras das políticas assistenciais entre os séculos XVI e XVIII: continuidades e alteridades. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 26, n. 44, jul-dez, 2010.
- ABREU, Laurinda. *O Poder e os Pobres*: as dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (Séculos XVI-XVIII). Lisboa: Gradiva, 2014.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes*: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALGRANTI, Leila M. *Honradas Honradas e Devotas*: mulheres da Colônia – Condição Feminina nos Conventos e Recolhimentos do Sudeste do Brasil (1750-1822). 2. Ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1999.
- ALGRANTI, Leila Mezan. “Casar ou meter-se freira”: opções para a mulher colonial?. *Cadernos Pagu*, 1994.
- ALGRANTI, Leila Mezan. Os estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro. *Cadernos Pagu*, n. 8-9, 1997.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de Devocão, Atos de Censura*. São Paulo: Fapesp / HUCitec, 2004.
- ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *O sexo devoto*: normalização e resistência feminina no Império Português - XVI-XVIII. Tese de Doutorado. Recife: UFPE, 2003.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *A clausura feminina no mundo ibero-atlântico: Pernambuco e Portugal nos séculos XVI ao XVIII*. Revista Tempo, Vol. 18, n. 32, 2012.

ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. “*O Reyno de Deos e a Sua Justiça*”. Dom Frei Inácio de Santa Teresa (1682-1751). Tese de Doutoramento, Universidade de Coimbra, 2012.

ALVES, Marieta. O comércio marítimo e alguns armadores do século XVIII na Bahia. *Revista de História de São Paulo*, n.º 70, São Paulo, 1967.

ANDRADE, Maria José de Souza. “Os recolhimentos baianos – seu papel social nos séculos XVIII e XIX”. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, nº40, 1992.

ARAÚJO, Ana Cristina. *A Morte em Lisboa: atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. Aos pés de Vossa Alteza Sereníssima as pobres do Arcebispo Bracarense D. José de Bragança. *Cadernos do Noroeste*, Vol. 17, 2002.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. Os recolhimentos femininos de Braga na Época Moderna. In: ABREU, Laurinda (Org.). *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibre, 2003.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. Em defesa de um estatuto: conflitos e redes de poder no Recolhimento de São José, de Guimarães (de 1653 a 1707). In: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (Coord.). *Os Recolhimentos Femininos no Mundo Ibérico* (Séculos XVI-XIX). Braga: Universidade do Minho, 2022.

AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da Cidade do Salvador*. Bahia: Editora Itapuã, 1969.

AZEVEDO, Thales de. *A Guerra aos Párocos: Episódios anticlericais na Bahia*. Salvador: EGBa, 1991.

AZEVEDO, Thales de. *Igreja e Estado em Tensão e Crise*. São Paulo: Editora Ática, 1978.

AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

AZEVEDO, Paulo Ormindo David de. Recolhimento do Bom Jesus dos Perdões e Capela da Piedade. In: *Inventário de Proteção do Acervo Cultural da Bahia: monumentos do Município do Salvador*. Vol. I, Salvador, Secretaria da Indústria e Comércio / Projeto Patrimônio Histórico, 1975.

AZZI, Riolando. O casamento na sociedade colonial luso-brasileira: uma análise histórico-teológica. *Perspectiva Teológica Revista da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia*. V. 24, n. 62, 1992.

AZZI, Riolando. “A vida religiosa feminina no Brasil na época colonial e imperial”. *Revista Grande Sinal*. Rio de Janeiro, s/d.

AZZI, Riolando *et alli*. *História da Igreja no Brasil*: Ensaio de interpretação a partir do povo (Primeira Época – Período Colonial). 5. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

BALTASAR, María Dolores Pérez. Orígenes de los recogimientos de mujeres. *Cadernos de História Moderna y Contemporánea*, VI, Editora da Universidade Complutense, 1985.

BARBOSA, Francisco de Assis (Org.). *Alceu Amoroso Lima*: memorando dos 90. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BARBOSA, David Sampaio. Padroado Português: privilégio ou serviço (séc. XIX)? *Didaskalia*, Vol. XXV, 1995.

BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. (Org.). *Formas de Crer*: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: Edufba: Corrupio, 2006.

BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Org.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BOFF, Clodovis. *A Regra de Santo Agostinho*. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOSCHI, Caio Cesar. *Os Leigos e o Poder*: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond Braga. *Cultura, Religião e Quotidiano*: Portugal (Século XVIII). Lisboa: Hugin, 2005.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos Sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BRAUDEL, F. *A Dinâmica do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Rooco, 1987.

BURKE, Peter. A História dos acontecimentos e o renascimento da narrativa. In: BURKE, Peter (Org.). *A Escrita da História*: novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

BURKE, Peter. História como memória social. In: Variedades de História Cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CALMON, Pedro. História Social do Brasil – espírito da sociedade colonial. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CAMPOS, Fernanda Maria Alves da S. Guedes de. *Bibliotecas de História: aspectos da posse e uso dos livros em instituições religiosas de Lisboa nos finais do século XVIII*. Tese de Doutoramento em História, Universidade Nova de Lisboa, 2013.

CARDIM, P. Religião e Ordem Social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. *Revista de História das Ideias*, Vol. 22, 2001.

CASTRO, José Augusto Berbert de. *Memórias de um Ex-excomungado*. Salvador: 1986.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 3.Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CERTEAU, Michel de. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Vol. I Artes de Fazer. 16. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

CERTEAU, Michel de. *A Cultura no Plural*. 7. Ed. Campinas: Papirus, 2012.

CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988.

CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: a História entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. *A História ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CHÂTELLIER, Louis. *A Religião dos Pobres: as fontes do Cristianismo moderno (Séc. XVI – XIX)*. Coleção Nova História. Lisboa: Estampa, 1994.

COATES, Timothy J. *Degredados e Órfãos: colonização dirigida pela Coroa no Império Português, 1550-1755*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

COGNET, Louis. *Le Jansénisme*. 4. Ed. Paris: PUF, 1975.

DE LOS RIOS, Adolfo Morales. Ephemerides e anedoctas. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. Ano VI, n. 19, mar/ 1899.

DEL PRIORE, Mary. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2. Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

DELUMEAU, Jean. O prescrito e o vivido. In: *O Cristianismo Vai Morrer?* Lisboa: Bertrand, 1978.

DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800, Uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DIAS, Geraldo J. A. Coelho. Perspectivas Bíblicas da Mulher e Monaquismo Medieval feminino. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Nº. 12, 1995.

DIAS, Paula Barata. Para uma compreensão da Clausura Monástica e Emparedamento enquanto fenómenos históricos e religiosos. *Medievalista*, n.18, 2015. Disponível em: <<https://medievalista.iem.fcsh.unl.pt/index.php/medievalista/article/view/202/188>>. Acesso em: 22 Jun. 2023.

DIAS, Romualdo. *Imagens da Ordem*: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1933). São Paulo: EdUNESP, 1996.

DORNAS FILHO, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/o-padroado-e-a-igreja-brasileira/>>. Acesso em: 09 Out. 2014.

DOSSE, François. Uma História Social da Memória. *In: A História*. São Paulo: Edusc, 2003.

DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe. *História da Vida Privada – Vol 3: Da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FALCON, Francisco José Calazans. *A Época Pombalina*. São Paulo: Ática, 1982.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Cartas de sátira e aviso: em torno dos folhetos Malícia das mulheres e Conselho para bem casar de Baltasar Dias. *Península: Revista de Estudos Ibéricos*. n. 1, 2004.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Espelhos, Cartas e Guias - Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700*. Instituto de Cultura Portuguesa Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995.

FERREIRA, Jackson André da Silva. Loucos e pecadores: suicídio na Bahia do século XIX. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2004.

FRAGOSO, João; BICALHO, Fernanda; GOUVÉA, Fatima. Uma leitura do Brasil Colonial: bases da materialidade e da governabilidade do Império. *Penélope - Revista De História E Ciências Sociais*, n. 23, 2000.

FONSECA, Maria Adília Bento Fernandes da. *O Recolhimento de Santo António do Sacramento da Torre de Moncorvo (1661-1814)*. Tese de Doutoramento em História, Universidade do Minho, 2013.

FONTE, João Barroso da. *Dicionário dos mais ilustres Trasmontanos e Alto Durienses*. Vol. II. Guimarães: Editora Cidade Berço, p. 108, disponível em: <http://www.dodouopress.pt/index.asp?iddedicao=66&idseccao=558&id=4658&action=noticia>. Acesso em: 10 mai. 2015.

FRANCO, Renato Júnio. O modelo luso de assistência e a dinâmica das Santas Casas de Misericórdia na América Portuguesa. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 27, nº 53, jan-jun, 2014.

FREIRE, Luiz Alberto Ribeiro. *A Talha Neoclássica na Bahia*. Rio de Janeiro: Versal, 2006.

GANDELMAN, Luciana Mendes. *Mulheres para um império: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa da Misericórdia* (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII). Tese de Doutorado. São Paulo, UNICAMP, 2005.

GOMES, João M. D. Frei Aleixo de Meneses Goa – Braga: Trajecto de uma Missão. *Theologica*, 41, 2006.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da Fé: andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

GUAPINDAIA, Mayra. O Recolhimento de Nossa Senhora da Glória e as Perspectivas de Propriedade em Fins do Século XVIII. *Revista Crítica Histórica*, Ano II, Nº 4, Dez. 2011.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice Editora, 1990.

HESPAÑA, Antônio M. *O estatuto jurídico da mulher na época da expansão*. Disponível em:

<http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB0QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.fd.unl.pt%2Fdocentes_docs%2Fma%2Facs_ma_4953.doc&ei=Tb19VKKMBsmYNTv0gbgK&usg=AFQjCNH7joR7nbypQJXMPoO7w1wnpU2xtw&bm=bv.80642063,d.eXY>. Acesso em: 15 Set. 2014.

HESPAÑA, Antônio Manuel. *Às Vésperas do Leviathan: instituições e poder político*, Portugal – Séc XVII. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

HESPAÑA, Antônio Manuel. *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*: Coletânea de Textos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

HESPAÑA, Antônio Manuel. Porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? ou O revisionismo nos trópicos. *Colóquio - O espaço atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. CHAM-FCSH-UNL/IICT, Lisboa, 2-5 Nov. 2005.

HESPAÑA, Antônio Manuel. A Constituição do Império Português: revisão de alguns enviesamentos correntes. In: *O Antigo Regime nos Trópicos: a Dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

JACQUES, Roland. *De Castro Marin a Faifo: naissance et développement du padroado portugais d’Orient des origines à 1659*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

JESUS, Elisabete Maria Soares de. *Poder, Caridade e Honra: o Recolhimento do Anjo do Porto (1672-1800)*. Dissertação de Mestrado - Universidade do Porto. Porto: 2006.

JENKINS, Keith. *A História Refigurada: novas reflexões sobre uma antiga disciplina*. São Paulo: Contexto, 2014.

LAGE, Ana Cristina Pereira. Vale de Lágrimas: mulheres recolhidas no sertão de Minas Gerais na segunda metade do século XVIII. *Revista de História Regional*, n. 19, Vol.2, 2014.

LEÃO FILHO, Eraldo de Souza. *O Padroado Régio no Brasil e as Circunscrições Eclesiásticas*. Dissertação de Mestrado: Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, 2020.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. 4.Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

LEITE, António S. I. Teriam os reis de Portugal verdadeira jurisdição eclesiástica? Vol. 15, n. 2, *Didaskalia*, 1985.

LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial*: a trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000).

LIBERATO, Marco. Trento, a Mulher e Controlo Social: o Recolhimento de S. Manços. In: ABREU, Laurinda (Org.). *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Séc. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibre, 2003.

LIMA, Lana Lage da Gama. Padroado e sustentação do clero no Brasil Colonial. *SÆculum - Revista de História*, João Pessoa, jan./jun. 2014.

LOPES, Maria Antônia. Do outro lado da festa: a inflexível piedade barroca num recolhimento de Coimbra (o Recolhimento do Paço do Conde durante o século XVIII). *Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Íbero-American*, Ouro Preto – MG, 2006.

LOPES, Maria Antónia. Dominando corpos e consciências em recolhimentos portugueses (séculos XVIII – XIX). In: PÉREZ, Laureano Rubio (Coord.). *Instituciones y centros de reclusión colectiva: formas e claves de una respuesta social (siglos XVI – XX)*. León: Universidad de León, 2012.

LOPES, Maria Antónia. *Mulheres, espaço e sociabilidade*: a transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII). Lisboa: Livros Horizonte, 1989.

LOPES, Maria Antónia. Repressão de comportamentos femininos numa comunidade de mulheres – uma luta perdida do Recolhimento da Misericórdia de Coimbra (1702 – 1743). *Revista Portuguesa de História*, t. XXXVII, 2005.

LOPES, Paulo. *A Assistência Hospitalar na Lisboa Medieval, anterior à instituição do Hospital Real de Todos os Santos (Sécs. XIII - XV)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Nova de Lisboa, 2015.

LUZ, Ellen Cristina M. Um arcebispo jacobeu na Bahia Colonial? D. Luís Álvares de Figueiredo (1670-1735): carreira, redes e ação episcopal. *Via Spiritus*, 27 (2020).

MAGALHÃES, Mons. Walter. *Pastores da Bahia*. Salvador: Arquidiocese da Bahia, 2001.

MARTINS, Manuel Gonçalves. O Padroado Português do Oriente e os Factores Exógenos. *Revista Nação e Defesa*, Ano XV, nº 53, jan.-mar., 1990.

MARTINS, William de Souza. *Membros do Corpo Místico: Ordens Terceiras no Rio de Janeiro (C. 1700 – 1822)*. São Paulo: EdUSP, 2009.

MATTOSO, José. Eremitas Portugueses no Século XII. *Lusitania Sacra*, nº9, 1970.

MENDES, Ediana Ferreira. *Da Universidade de Coimbra ao Brasil: os bispos da Baía, de Olinda e do Rio de Janeiro (1676-c.a.1773)*. Universidade de Coimbra: Tese de Doutoramento em História, 2018.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. As Reformas Religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico. *Varia História*, vol. 23, nº 37, Jan/Jun 2007.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José*. Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2008.

MOTA, Ana Claudia de Ataíde Almeida. *Documentos Avulsos do Convento da Lapa (Salvador, Bahia, séculos XVIII E XIX): edição e estudo*. Dissertação de Mestrado: Universidade de São Paulo, 2011.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). *História da Vida Privada no Brasil – Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

MUÑOZ, Miguel Luis López-Guadalupe. Hospitales en las iglesias de patronato regio en la Edad Moderna: Las diócesis del reino de Granada. In: ABREU, Laurinda (Org.). *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibre, 2003.

NASCIMENTO, Anna Amélia V. Patriarcado e Religião: as enclausuradas Clarissas do Convento do Desterro da Bahia (1677-1890). Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1984.

NEVES, Guilherme Pereira das. *E Receberá Mercê*: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil 1808-1828. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

NORA, Pierre. Between Memory and History: les lieux de mémoire. *Representations*, nº 26, Spring, 1989.

NUNES, Ruy. Ângela Merici, o Renascimento e a educação. *Revista da Faculdade de Educação*, vol.2, n.1, 1976.

OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno*: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789). Évora: Estar Editora, 2001.

OLIVAL, Fernanda. D. Fr. Aleixo de Meneses (1559-1617): um percurso biográfico em contexto. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, 2018.

OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. *No Vale dos Lírios*: Convento de Santa Mônica de Goa e o modelo feminino de virtude para o Oriente (1606-1636). Dissertação de Mestrado. UERJ, 2012.

OLIVEIRA, Dom Oscar de. *Os Dízimos Eclesiásticos no Brasil nos períodos da Colônia e do Império*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1964.

PAIVA, José Pedro. O Episcopado e a “assistencia” em Portugal na Época Moderna (Séculos XVI-XVII). In: ABREU, Laurinda (Org.). *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibre, 2003.

PAIVA, José Pedro. A Igreja e o Poder. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir). *História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

PAIVA, José Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004.

PAIVA, José Pedro. Os Bispos do Brasil e a formação da sociedade colonial (1551-1706). Textos de História - *Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UNB*. V. 14, n. 1-2, 2006.

PAIVA, José Pedro. El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640). *Manuscrits*, 25, 2007.

PAIVA, José Pedro; LOPES, Maria Antónia. *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vols. 6 e 7. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2007.

PAIVA, José Pedro. A administração diocesana e a presença da Igreja: o caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII. *Lusitania Sacra*, V. 3, Lisboa, 1991.

PAIVA, José Pedro. A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In: BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, António Camões; PAIVA, José Pedro (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica de Portuguesa, 2014. Disponível em: <https://www.academia.edu/34855908/A_recep%C3%A7%C3%A3o_e_aplica%C3%A7%C3%A3o_do_Conc%C3%A1lio_de_Trento_em_Portugal_novos_problemas_novas_perspectivas>. Acesso em: 02 jul. 2019.

PAIVA, José Pedro. Uma religião para o mundo: parado a região uma diocese pluricontinental. FIOLHAIS, Carlos; FRANCO, José Eduardo; PAIVA, José Pedro (Dir.). *História Global de Portugal*. Lisboa: Temas e Debates, 2020.

PARADA, Maurício. Paul Ricoeur. In: PARADA, M. (Org.). *Os Historiadores Clássicos da História: de Ricoeur a Chartier*. Vol. 3, Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

PASSOS, Elizete da Silva. *A Educação das Virgens – Um Estudo do Cotidiano do Colégio N. Sra. Das Mercês*. Rio de Janeiro: Editora Santa Úrsula, 1995.

PITHON, Mons. Gilberto Sampaio. *A Vida de Santo Antônio e a sua Paróquia Além do Carmo*. Salvador: Bureau Gráfica e Editora, 1998.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, CPDOC - Rio de Janeiro, Vol. 2, n. 3, 1989.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val de Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de M. (Org.). *Usos e Abusos da História Oral*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val de Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de M. (Org.). *Usos e Abusos da História Oral*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

PRICOCO, Salvatore. *Il Monachesimo*. Bari, Itália: Editora Laterza, 2015.

RÊGO, António da Silva. *O Padroado Português do Oriente*: esboço histórico. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

REIS, João José. *A Morte é Uma Festa: Ritos fúnebres e Revolta Popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

REIS, José Carlos. *História da “Consciência Histórica” Ocidental Contemporânea*: Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.

REIS, José Carlos. *História e Teoria*: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. 3.Ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006.

REIS, Maria de Fátima Dias dos. Poder régio e tutela episcopal nas instituições de assistência na Época Moderna: os Recolhimentos de Lisboa. In: ABREU, Laurinda (Org.). *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (Secs. XVI-XVIII)*. Évora: Edições Colibre, 2003.

RICOEUR, Paul. Estrutura e hermenêutica. In: LIMA, Luiz Costa. *O Estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1970.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. São Paulo: Papirus, 1994.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo III. São Paulo: Papirus, 1997.

RICOEUR, Paul. *A Memória, A História, O Esquecimento*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2007.

RICOEUR, Paul. O Perdão Pode Curar? *Esprit*, nº 210, 1995, p. 77-82. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf>. Acesso em: 20 Jun. 2014.

ROCHA, Adair José dos Santos. *A Educação Feminina nos Séculos XVIII e XIX*: intenções dos bispos para o Recolhimento de Nossa Senhora das Macaúbas. Dissertação de Mestrado em História da Educação, UFMG, 2008.

RODRIGUES, Claudia. A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 39, jan/jun 2008.

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700- 1822)*, Vol. III. Santa Maria: Editora Pallotti, 1988.

RUSCONI, Roberto. Women religious in late Medieval Italy: new sources and directions. In: BORNSTEIN, Daniel; RUSCONI, R. *Women and religion in Medieval and Renaissance*. Italy, 1996.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia (1550-1755)*. Brasília: EdUNB, 1981.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *La mujer y la familia en la economía y en la sociedad del Brasil durante la Época Colonial*. In: LAVRIN, Assuncion (Compiladora)". *Las Mujeres Latino Americanas: Perspectivas Históricas*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1985.

SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o Rico de Faz Pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império Português 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

SÁ, Isabel dos Guimarães; LOPES, Maria Antónia. *História Breve das Misericórdias Portuguesas. (1498-2000)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Estruturas eclesiásticas e acção religiosa. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Org.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010.

SALGUEIRO, Francisco Sérvulo Moreira. Notícia das Igrejas da Capital da Bahia. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Vol. 46, 1982.

SALES, Véronique (Org). *Os Historiadores*. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

SALES, Léa Silveira. Estruturalismo – história, definições, problemas. *Revista de Ciências Humanas*, n. 33, Florianópolis, EDUFSC, abr. 2003.

SANTOS, Cândido dos. *O Jansenismo em Portugal*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007.

SERRA, Pedro. Introdução. *D. Francisco Manuel de Melo, Carta de Guia de Casados*: quadros cronológicos, introdução, bibliografia selectiva, fixação do texto e notas de Pedro Serra. Braga-Coimbra: Editora Angelus Novus, 1996.

SENA, Patrícia Mota. *O Episódio dos Perdões e a Restauração Católica na Bahia*. Dissertação de Mestrado em História Social. UFBA, 2005.

SILVA, André Martins da. O Convento da Encarnação das Comendadeiras de São Bento de Avis. *Cadernos Culturais – Telheiras - Lumiar - Olivais*. Nº 10, Novembro 2017.

SILVA, Bruno. Fabricando identidades: Domingos do Loreto Couto, vida e obra de um cronista luso-brasileiro na Pernambuco de meados do século XVIII. *Revista Cantareira - UFF*, jul-dez, 2011.

SILVA, Helenice Rodrigues da Silva. “Rememoração”/comemoração: as utilizações sociais da memória. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, nº44, 2002.

SILVA, José Gentil da. “A situação feminina em Portugal na segunda metade do século XVIII”. *Revista de História das Ideias*, Vol 4 – Tomo I, 1982.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Bahia, a Corte na América*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2010.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *D. João V*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

SILVA, Paulo Santos. *Âncoras de Tradição: Luta política e construção do discurso histórico na Bahia (1930-1949)*. Salvador: EDUFBA, 2000.

SOEIRO, Susan A. The social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Bahia, 1677-1800. *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 54, n. 2, 1974.

SOEIRO, Susan A. Las órdenes femeninas en Bahía, Brasil, durante la colonia: implicaciones económicas, sociales y demográficas (1677-1800). In: LAVRIN, Assuncion (Org). *Las Mujeres Latino Americanas: Perspectivas Históricas*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1978.

SOUZA, Avanete Pereira de. *A Bahia no Século XVIII: poder político local e atividades econômicas*. São Paulo: Alameda, 2012.

SOUZA, Evergton Sales. D. José Botelho de Mattos, arcebispo da Bahia, e a expulsão dos jesuítas (1758-1760). *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 40, jul/dez 2008.

SOUZA, Evergton Sales; FEITLER, Bruno. *A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: UNIFESP, 2011.

SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino. *Lusitania Sacra*, n.23, Jan-Jun/2011.

SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVII). In: BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, António Camões; PAIVA, José Pedro (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica de Portuguesa, 2014.

SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo Ribeiro da. *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador / Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016.

SOUZA, Evergton Sales. Estruturas eclesiásticas da monarquia portuguesa. A Igreja diocesana. XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. *O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas*. In: XAVIER, Ângela B., PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta. *Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (Séculos XVI-XVIII)*: Dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018.

SOUZA, Evergton Sales. Itinéraires d'un mouvement de réforme religieuse. La jacobéia au Portugal et dans son empire (XVIIe – XVIIIe siècles). *Revue de l'Histoire des Religions*, 2025.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. Domingos Peres, professor de Matemática da Princesa Maria de Portugal, na fundação de um beatério bracarense. In: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade Instituto de Cultura Portuguesa (Org.). *D. Maria de Portugal Princesa de Parma (1565 – 1577) e o seu tempo: as relações culturais entre Portugal e Itália na segunda metade do Quinhentos*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. Instituição e Vicissitudes de um beatério quinhentista: as beatas do campo da Vinha (Braga). Notas e rotas de investigação. *Via Spiritus*, n.5, 1998.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII: alguns dados, problemas e sugestões). *Via Spiritus*, n. 3, 1996.

TENGARRINHA, José. Venda dos bens da coroa em 1810-1820: os reflexos de uma crise nacional. *Análise Social*, Vol. XXVIII, (122), 1993.

TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Miguel Salazar (Trad.). Buenos Aires: Ediciones Paidós Iberica, 2000.

TODOROV, Tzvetan. “La memória ¿Um remédio contra el mal?”. Barcelona: Arcadia, 2009.

TRINDADE, Raimundo. *Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), 1945.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VEIGA, Mons. Dr. Eugênio de Andrade. *Os Párocos no Brasil Colonial (1500-1822)*. Tese de Doutorado na Faculdade de Direito Canonico da Pontifícia Universidade Gregoriana. Arquidiocese de São Salvador: Salvador, 1977.

VERDELHO, Telmo; SILVESTRE, João Paulo (Org.). *Dicionarística Portuguesa: inventariação e estudo do Patrimônio Lexicográfico*. Portugal, Aveiro: Universidade de Aveiro, 2007.

XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas. In: XAVIER, Ângela B., PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta. *Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (Séculos XVI-XVIII): Dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018.