

Vida monástica e práticas da escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime

Lígia Bellini

Departamento de História, Universidade Federal da Bahia, Brasil

Este breve estudo tem como objetivo discutir aspectos da vida monástica feminina em Portugal, a partir de textos de e sobre autoras portuguesas dos séculos XVII e XVIII que escreveram sobre religião (ver listas de fontes). Procura, além disto, indicar novas possibilidades de análise desta documentação, no sentido de compreender mecanismos e estratégias de autoridade e de uma relativa autonomia femininas, assim como vivências religiosas nos mosteiros.

Vistos em conjunto, os textos de cunho devocional escritos por mulheres em Portugal, no período, especialmente no século XVIII, possuem uma série de características que merecem breve menção, aqui. Muitos deles tiveram edições de razoável qualidade e contaram com a aprovação e o patrocínio de membros do clero católico, expressos nas dedicatórias, nas apresentações e nas licenças para publicação. Analisando as funções do aparato editorial paratextual na obra de Sórora Tomásia Caetana de Santa Maria (1719-?), Isabel Morujão também observou a importância das dedicatórias a personalidades insígnias, de influência civil ou eclesiástica, assim como da ascendência da autora, como um salvo-conduto para a sua publicação e circulação (Morujão, 1993, pp. 126-127).

Em diversos dos livros pesquisados, as autoras fazem uso da “fórmula da modéstia”, expressão de Grace Jantzen para designar os modos como visionárias, no Medievo, simultaneamente afirmavam sua humildade e baixo valor e reivindicavam autoridade, a elas conferida diretamente por Deus, por meio de visões (Jantzen, 1995, p. 68; 2000, pp. 168-184). No caso das mulheres cujos escritos são aqui focalizados, não obstante elas em geral não manifestarem fenômenos extraordinários, está presente a combinação entre a declaração de que não são dignas de escrever e ter suas obras publicadas, por um lado, e a ousadia de fazê-lo, por outro, inclusive lançando mão de expedientes como a associação com patronos influentes nos meios secular e eclesiástico.

No entanto, é importante considerar também os méritos das obras, que provavelmente contribuíram para sua publicação. Ao menos em parte dos textos em prosa, o argumento é, em geral, bem articulado. São citadas as idéias de teólogos, bulas papais e outros regulamentos eclesiásticos. Não é possível afirmar se as autoras tiveram contato com estes conteúdos nos textos originais ou se, o que é mais provável, de segunda mão, por meio de compilações ou outros escritos. De qualquer modo, há indicações de que elas estavam a par de certos debates no mundo católico e de que tomavam partido em relação a eles. No caso das memórias de conventos, diversas passagens evidenciam que as autoras consultaram, aparentemente de forma criteriosa, documentos escritos dos arquivos das casas monásticas,

a exemplo dos registros relativos às ocorrências durante os abadessados e à vida de cada freira, e dos documentos a respeito da fundação das ordens religiosas e dos mosteiros, das propriedades e das doações. Constituem exemplo disto o livro da Madre Maria Benta do Ceo, intitulado *Jardim do ceo* (1766), e os manuscritos *Tratado da antiga e coriosa fundação do convento de Jesu de Setuval*, da Madre Leonor de São João (1630), e *Noticia da Fvndação do Convento da Madre de Deos das Religiozas descalças de Lisboa*, de Sórora Maria do Sacramento (1639).

Desde a Idade Média, o domínio das letras foi uma via pela qual mulheres adquiriram autoridade e uma certa autonomia religiosa no universo cristão. A partir do século XVI, as possibilidades existentes no sentido de ocuparem posições menos subalternas na sociedade associavam-se, em grande medida, ao acesso à educação letrada, viabilizado principalmente no convento e na corte. Mesmo que o papel que os conventos desempenhavam na fermentação intelectual não fosse mais tão importante quanto havia sido no período medieval, com a consolidação das universidades como centros de conhecimento por excelência, a educação monástica continuou tendo relevância para as mulheres. O treinamento era, sem dúvida, mais limitado do que havia sido no passado, ou do que o ministrado nas universidades, na época, sobretudo no que se refere aos temas e textos estudados, mas algum latim e as línguas vernáculas continuaram a ser ensinados (Eckenstein, 1896, pp. 354ss.). Referindo-se a Portugal e ao Brasil, Leila Algranti oportunamente chama atenção para o domínio desigual da leitura nos mosteiros. Algumas religiosas podiam ser capazes apenas de acompanhar a leitura coletiva no coro ou, “dado o caráter repetitivo da leitura dos textos sagrados [...] podiam declamá-los por memorização — ‘reconhecendo’ o texto e não exatamente lendo-o [...]” (Algranti, 2004, pp. 55-56). A idéia da existência de capacitações desiguais para o acesso ao saber letrado pode ser estendida à escrita. A despeito disto, ainda é possível afirmar que, no interior de casas monásticas, resguardadas das tensões econômicas e sociais do mundo secular, libertas das funções do casamento e da representação negativa da sua sexualidade, mulheres tinham as melhores condições para dedicar-se a escrever textos religiosos, traduzir obras do latim para o vernáculo e trocar correspondência com os poderosos (King, 1994, pp. 103ss.). Estas instituições estavam mais acostumadas com a escrita feminina e tendiam a preservar os registros das idéias e experiências das religiosas, diferentemente de famílias leigas ou pessoas a quem as irmãs endereçavam cartas (Wiesner-Hanks, 1998, p. 12).

Não houve, entretanto, no pensamento católico, uma maior abertura de espaço institucional para contribuições femininas. O Concílio de Trento (1545-1563), que restabeleceu os fundamentos da tradição católica, determinou um confinamento mais estrito no claustro e obediência ao comando do apóstolo Paulo de que as mulheres permanecessem silenciosas. Era-lhes vetado o acesso a uma educação sólida nos escritos bíblicos e patrísticos (Blamires, 1995). Na Europa seiscentista de modo geral, embora haja exemplos de mulheres que, no período, e ainda no século XVIII, impuseram sua autoridade no mundo masculinizado do catolicismo, o tempo em que as místicas podiam reivindicar autoridade diretamente vinda de Deus fazia parte do passado. Estas restrições, no entanto, existiam em paralelo à crescente necessidade de que as mulheres exercessem um papel mais ativo na educação pública e no

cuidado dos pobres, espaços que foram sendo paulatinamente por elas ocupados. Mulheres, tanto protestantes como católicas, professoras ou não, desempenharam importantes papéis na fermentação religiosa pós-Trento (Malone, vols. 2 [2001] e 3 [2003]). Algumas das mais famosas novas devoções, como a de São José, do Menino Jesus e do Sagrado Coração, foram promovidas por freiras (Rapley, 1990, p. 194).

Apesar da intensificação das funções da burocracia eclesiástica na implementação da Reforma Católica, que incluía um controle maior da prática religiosa em geral, e da feminina em particular, é bem sabido que o processo não teve lugar de forma homogênea nas diferentes regiões da Europa. Contextos históricos e vontades particulares tiveram importância fundamental nos desdobramentos locais (Harline, 2000, especialmente pp. x e xi). Fatores como estes podem servir para explicar o florescimento de uma produção literária feminina conventual em Portugal, nos séculos XVII e XVIII, assim como a ocorrência de grupos heréticos no interior dos quais excessos místicos eram prática recorrente (ver Bellini, 2006, no prelo).

No caso português, Morujão atribui a emergência de um considerável número de impressos de autoria de religiosas ao estreitamento da “relação de mútuas solicitações que durante alguns séculos ligou os conventos femininos à corte”. Segundo a autora, a origem conventual das produções lhes conferia grande credibilidade nos círculos sociais da Corte. Esta produção, a par dos conteúdos de caráter religioso, inclui poesia laudatória e de circunstância (Morujão, 1993, passim, cit. p. 140). No entanto, as informações sobre autoras no Portugal da época, que constam na *Biblioteca lusitana* de Barbosa Machado, indicam que reflexões de cunho devocional constituíam o domínio do saber letrado em que o gênero feminino tinha maior atuação (Barbosa Machado, 1930-1935).

Além das formas pelas quais os escritos de mulheres vêm sendo explorados, na investigação que venho realizando, para a compreensão de um conjunto de mecanismos e estratégias do que poderia ser chamado de micro-política feminina, assim como das vivências da religião nos mosteiros (ver Bellini, 2005 e 2006), há diversos outros problemas de pesquisa que podem ser investigados a partir deles. O primeiro destes problemas relaciona-se a uma abordagem dos textos femininos da perspectiva das diferenças entre procedimentos lingüísticos orais e escritos, conforme postulado nos estudos clássicos de Walter J. Ong (2002) e Eric Havelock (1996). Estes autores discutem os modos específicos de pensar e sua expressão em formas lingüísticas em tradições puramente ou predominantemente orais, comparando-as com tais formas em tradições escritas. Analisar as fontes do ponto de vista destas diferentes formas pode contribuir para iluminar modalidades particulares de escrita, algumas delas possivelmente resultantes de uma cultura com um importante componente oral. Um exame preliminar dos textos femininos por este prisma indica que alguns deles foram elaborados de acordo com modos de pensar e de se exprimir típicos de culturas orais — tendo um cunho mnemônico e formular; sendo predominantemente aditivos, em vez de subordinativos; agregativos, em vez de analíticos; fundados na experiência humana imediata; menos conceituais, tendendo a descrever eventos, em lugar de enunciar proposições. Caso estas características venham a se verificar para o conjunto de escritos femininos como um

todo, uma implicação disto seria que, embora fosse facultado às mulheres escrever, e mesmo publicar, textos no universo católico, o domínio da formulação de conceitos e da exegese era em geral exclusivo do elemento masculino.

É importante também ter em conta, neste tipo de discussão, a existência de modelos nos quais as autoras podiam se inspirar para compor suas obras. Neste sentido, observa-se, nos textos estudados, a influência dos gêneros literários típicos da época, como as vidas exemplares de leigos e religiosos, as crônicas de mosteiros e ordens, os diálogos e os tratados destinados à educação espiritual.

O que está sendo chamado aqui, seguindo Roger Chartier (1991 e 1994), de práticas da escrita, inclui ainda outras formas de relação com o saber letrado. Nas apresentações comentadas das regras monásticas, nas memórias de conventos e nas obras dedicadas à vida e exemplo de uma religiosa, há múltiplas referências a rotinas individuais e coletivas de leitura, em geral uma leitura intensiva, voltada para um *corpus* limitado de textos, lidos e relidos. É possível, a partir das fontes, fazer ilações sobre a apropriação do que era lido. Certas passagens indicam a influência das vidas e escritos de figuras como Teresa D'Ávila (1515-1582), Inácio de Loiola (1491-1556) e o pregador franciscano Frei António das Chagas (1631-1682). Pode-se, comparando as idéias apresentadas nestas passagens com as concepções originais dos pensadores citados, aferir o que foi apropriado pelas autoras estudadas, e como.

As memórias de conventos permitem um tratamento quantitativo, com o objetivo de estabelecer tendências quanto ao perfil sócio-econômico, trajetórias de vida, relação com confessores e diretores espirituais, manifestação de fenômenos extraordinários, ideais de virtude e santidade, entre outros. Já foram inseridas, num banco de dados, informações sobre pouco menos de duzentas religiosas, ingressadas nos Conventos de Jesus, de Setúbal, e de Nossa Senhora da Conceição, de Braga. Muitas destas monjas são citadas apenas de passagem. Para fins da análise serial, foram registradas as informações disponíveis sobre todas as freiras mencionadas, mesmo que sobre parte delas só figurem um nome e um fato a ele relacionado. Desta forma, na impossibilidade de consultar livros de registro das irmãs ou outros tipos de documento sobre a vida nos conventos, está se constituindo uma amostragem que não leva em conta apenas as figuras de maior destaque nas casas. A proposta é dar continuidade a este banco de dados, incluindo nele informações sobre todas as religiosas que constam na documentação.

Está sendo constituído, em separado, um banco de dados relativo aos conventos do ramo franciscano — Primeira e Segunda Regras de Santa Clara, e Concepcionistas —, a partir de informações que constam nas obras *Tratado da antiga e coriosa fundação do convento de Jesu de Setuval* (1630), de Leonor de São João; *Noticia da fundação do Convento da Madre de Deos* (1639), de Maria do Sacramento; *Vida da Madre Leocádia da Conceição* (1687), de Nuno Barreto Fuzeiro; *Colloquios com Christo Crucificado* (1688), de Cecília do Espírito Santo; *Ramalhete de flores espirituas* (1700), de Maria Madalena do Sepulcro; *Espelho de perfeytas religiosas* (1743), de Joseph de Jesus Maria; *Vida Venerável da... Soror Luiza Joana do Carmelo* (1751), de Antonio Sacramento; *Jardim do ceo* (1766), de Maria

Benta do Ceo. O propósito é comparar as tendências de comportamento, crença e perfil sócio-econômico, expressas na análise serial, com o que é estipulado nos regulamentos. Isto permitirá aferir as diferenças entre o prescrito e o vivido, para citar formulação de Jean Delumeau (1978).

No que diz respeito à origem social, os dados já analisados apontam para uma alta incidência, nas casas monásticas, de mulheres oriundas das elites econômicas do reino. Outras fontes fornecem um quadro consistente com este. *O Anno historico, diario portuguez*, de Francisco de Santa Maria, trata de fatos memoráveis ocorridos em Portugal, e de figuras a eles associadas. Na obra, são citadas vinte e seis religiosas, que viveram nos séculos XVII e XVIII e se destacaram por sua santidade, seu domínio das letras, sua longevidade ou fenômenos extraordinários em que estiveram envolvidas. Há evidências de que cerca de 50% deste total eram membros das elites portuguesas (tomos II e III). É importante, por outro lado, ter em conta que estas eram as que tendiam a ter maior visibilidade social e, por esta razão, eram mais citadas nas crônicas do período.

Em ensaio sobre o Real Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Beja, Alfredo Saramago aponta a presença, aí, de senhoras das famílias mais prestigiosas do reino. De acordo com o autor, o ingresso na casa estava condicionado ao nome, à riqueza e à influência, e muito do prestígio do mosteiro devia-se a uma política bem-sucedida de troca de favores com notáveis, levada a efeito pelas abadessas (Saramago, 1994). Com base numa série de estudos e documentos sobre conventos portugueses no período moderno, Leila Algranti faz menção a casas monásticas que congregavam principalmente mulheres da nobreza, ou destinavam vagas para elas (Algranti, 2004, pp. 43-47).

O grande aumento da população conventual em Portugal, em meados do século XVII, é atribuído em parte, por Saramago, ao domínio espanhol de 1580 a 1640, quando muitas famílias nobres se deslocaram para Madri, ou se fixaram na zona rural, ocasionando que suas filhas não destinadas ao casamento ingressassem nas casas monásticas mais próximas (Saramago, 1994, pp. 87-91). Um crescimento do ingresso em mosteiros deu-se também na França seiscentista. Diferentes fatores são apontados por Rapley para explicar o fenômeno, entre eles a revitalização de antigas ordens e congregações, a emergência de novas pressões sociais, entre as quais as relativas ao casamento, e o desejo de se retirar do mundo. O motivo mais significativo, segundo a autora, foi o entusiasmo pelo apostolado missionário (Rapley, 1990, pp. 19-22). Em seu estudo abarcando a Europa como um todo no Renascimento, Margaret King dá conta das mulheres que procuravam o claustro, distanciando-se das ameaças sociais e econômicas que limitavam suas irmãs seculares e movidas por uma escolha positiva dos votos (King, 1994, pp. 103-113).

Se uma verdadeira vocação estava na origem da entrada de muitas mulheres na vida religiosa, é também lícito considerar que certas histórias se associavam a circunstâncias e padrões familiares e matrimoniais. De acordo com o preceito medieval que permanecia em vigência, determinando *aut maritus aut murus*, o destino das mulheres que não constituíam casa na vida laica era o convento, ou ao menos a condição de beata, membro de uma ordem terceira. Também com respeito a este aspecto, o fenômeno em Portugal está de acordo com

o ocorrido em outros países europeus. O convento podia servir como uma solução para as preocupações patrimoniais das classes abastadas que, destinando filhas à vida monástica, evitavam os elevados dotes maritais requeridos para casamentos com indivíduos de igual *status*. Famílias aristocráticas e burguesas muitas vezes preferiam encaminhar as filhas aos mosteiros que as casar, com menor despesa, com alguém de posição inferior (King, 1994, pp. 91-103). Alcoforado observa, com relação ao período moderno em Portugal, que “a falta de dote ou de marido continuava a constituir a principal razão de ingresso no Mosteiro” (Saramago, 1994, p. 82). No *Anno historico, diario portuguez*, são mencionados os casos de duas mulheres de famílias nobres que decidiram optar pela vida conventual após terem ficado viúvas. Ambas tinham filhas freiras no convento em que ingressaram, o que sugere que este serviu como uma espécie de substituto para o antigo núcleo familiar leigo (tomo II, p. 149; tomo III, pp. 157-158). Casos de mulheres de uma mesma família que ingressavam na mesma casa monástica eram muito comuns (Ver *Jardim do ceo*, de Maria Benta do Ceo, pp. 26, 79, 84, 87, 94, 119, 121, 136, 156, 158-159 e 168; *Sermam, que pregou [...] na profissam das Madres [...] Francisca Caetana, e Margarida Ignacia*, de Luis Gonsalves Pinheyro; e Algranti, 2004, p. 43).

Os temas da autoridade em matéria de fé e da produção escrita feminina se associam de muitas maneiras ao da experiência mística. Diversos tipos de “arrebatamentos” e encontros com o que era percebido como Deus ou alguma forma de realidade última eram comuns na época estudada, em especial no interior das casas monásticas femininas, mas também em mosteiros capuchos masculinos e conventos de outras ordens religiosas (Silva Dias, 1960, pp. 152-154; Bellini, 2005, pp. 26-31 e 2006, pp. 97-103).

Este é um momento de difusão das medidas tridentinas, em que os bispos deveriam exercer um papel preponderante, cabendo-lhes, no plano mais imediato, o controle das idéias e atos contrários à ortodoxia. A instância suprema de repressão era o Tribunal da Inquisição (Gouveia, 1992). Observa-se uma preocupação com a formação deficiente de confessores. Mas os casos relatados na documentação não podem ser simplesmente atribuídos à má formação ou desvios de diretores de consciência ou confessores. Os relatos foram submetidos à apreciação das várias instâncias e muitos deles obtiveram licença do Santo Ofício para publicação. É mais provável que os poderes eclesiásticos de fato compartilhassem a crença na veracidade dos fenômenos e os tivessem como expressões de santidade, conquanto se tratasse de uma santidade mais cotidiana, que não gerava preocupações relativas à prática de formas de heterodoxia ou, num outro extremo, à necessidade de reconhecimento oficial e canonização.

Evidências que servem para reforçar esta interpretação encontram-se no *Espelho de perfeytas religiosas*, do Frei Joseph de Jesus Maria, um autor com formação em teologia moral e qualificador do Santo Ofício. A obra, publicada em 1743, é uma exposição comentada da regra de Santa Clara promulgada pelo papa Urbano IV em 1263, chamada de Segunda Regra da ordem. Traz, no final, uma “Explicação de alguns termos mais communs da Theologia Mística”. Vários entre os termos para os quais o clérigo apresenta uma breve definição remetem à transformação do espírito mediante processo extraordinário (pp. 250-252).

No intuito de compreender, ainda que de forma muito breve, as manifestações místicas de que se está tratando aqui, este estudo faz uso da classificação de Nathan Söderblom, distinguindo o que este autor chama de “misticismo do infinito” do “misticismo da vida pessoal”. A primeira categoria caracteriza a elevação mística quando a experiência de união com o supra-humano elimina toda percepção de elementos do mundo dos sentidos, localizando-se além do que a consciência normal é capaz de registrar e do que o ser humano, após a experiência, é capaz de expressar objetivamente. É algo que transforma sua vida por inteiro, levando-o para além do sofrimento do mundo e outras condições terrenas. Em contraste com este, no “misticismo da vida pessoal” o encontro com a realidade supra-humana funda-se numa maturidade religiosa, num contato profundo com a divindade dentro dos quadros da consciência normal, em meio aos problemas da vida e do mundo, e no qual a proximidade entre o “eu” e a divindade nunca cessa. Em geral, o que a psicologia da religião considera misticismo é o que se enquadra, na classificação de Söderblom, como “misticismo do infinito” (Ver, por exemplo, Jacquert, tomo V, 1962, p. 1219). Söderblom e o autor que o cita, Hans Akerberg, admitem estados intermediários entre um e outro pólo da classificação. Uma implicação da distinção acima são os conceitos de “espontaneidade” e “prática” que lhe são subjacentes, o primeiro remetendo à idéia de arroubo, enlevo e auto-entrega, enquanto o segundo envolve várias formas de treinamento religioso metódico (Akerberg, 1982).

O critério da maturidade do sentimento religioso emerge, desta discussão, como um elemento relevante na qualificação dos estados extáticos. Estes, na sua forma mais acabada, seriam estados em que a consciência, a disciplina e o exercício predominam sobre a espontaneidade e o auto-esquecimento. Tal maturidade parece estar ausente, ou ser precária, nos casos verificados na documentação, em que os êxtases têm predominantemente um componente de arroubo e auto-entrega, aproximando-se, desta forma, de um “misticismo do infinito”, na concepção de Söderblom.

Os êxtases referidos nos textos de e sobre religiosas portuguesas em geral estão em conformidade com o que Sandra A. Wawrytko (c1995) qualifica como modo feminino de fenômeno místico. A autora propõe que as diferenças masculino/feminino são majoritariamente diferenças de ênfase nas formas de expressão da experiência, e não na qualidade da experiência em si. Segundo ela, entre as idéias mais comuns na expressão dos estados místicos — conhecimento/significado; unidade/pertencimento; eternidade; luz (sensibilidade ao exterior); sensação física; felicidade; liberdade — os místicos do tipo feminino demonstram uma preferência pelos conceitos de felicidade, luz, unidade e sensação física. O primeiro é indicativo da importância da emoção (eros), a resposta não-racional incluindo os extremos do prazer/êxtase e dor/medo, a qual pode manifestar-se em termos de imagens eróticas. A luz expressa receptividade ao exterior e a disposição de se render ao poder superior. A unidade indica o reconhecimento da não-existência de distinção entre aquele que experimenta o divino e a fonte deste. Por último, a sensação física remete à relação com a natureza através das sensações corporais como uma fonte possível de estímulo místico. O modo masculino de misticismo, segundo Wawrytko, privilegia os conceitos de conhecimento, eternidade e liberdade.

De um outro ponto de vista, poder-se-iam considerar as manifestações relatadas na documentação simplesmente como expressão dos conflitos interiores que acompanhavam vocações religiosas, o celibato e o enclausuramento em conventos. Neste sentido, de modo similar ao das mulheres processadas pela Inquisição por fingir êxtases, visões e revelações, tratar-se-ia de algo “falso”, se comparado a uma “verdadeira” mística. Entretanto, como observa Julio Caro Baroja, “a distinção entre ‘falsos’ e ‘verdadeiros místicos’ é mais difícil de se fazer do que parecia no passado, e não só em relação a movimentos espirituais entre gentes humildes, mas também com respeito a grandes personalidades” (Baroja, 1978, p. 19). Ou, conforme proposto por Randall Studstill, o problema são os critérios a serem usados para julgar a veracidade de determinadas experiências místicas (Studstill, 2005, p. 1). Uma série de estudos indica que fenômenos extáticos ocorrem com mais frequência em culturas complexas e hierárquicas e, entre estas, naquelas com regras de convivência social mais rígidas. Tais fenômenos representariam, assim, um espaço de atuação com mais liberdade para indivíduos submetidos a condições de severo controle moral e religioso. É importante ainda ter em conta que o comportamento extraordinário representava uma fonte alternativa de autoridade no interior e muitas vezes fora do convento. Estudos sobre êxtase e possessão postulam a existência de um vínculo entre estes estados e a aquisição de papéis de prestígio por pessoas que ocupavam lugares subalternos em determinados contextos sociais e institucionais (Crapanzano e Garrison, 1977, pp. xi-xii; Lewis, 1989).

Uma outra questão que emerge das fontes é a da coexistência entre a via mística e uma tendência ascética, algo que, aliás, se verifica entre diversos grupos religiosos (Silva Dias, 1960, pp. 152-154 e 298; Sales Souza, 2004, pp. 187-234; ver também Antonio da Piedade. *Espelho de penitentes, e chronica da Provincia de Santa Maria da Arrabida...*; e Joseph de Jesus Maria. *Espelho de penitentes, e chronica de Santa Maria da Arabida...*, passim). Na documentação aqui analisada, o ascetismo se expressa nas menções aos *Exercícios espirituais* de Santo Inácio, na constante referência à prática de penitências e mortificações pelas irmãs, no papel central dos mistérios e devoções da Paixão.

O ideal de vida monástica implicava ir além dos votos, aproximar-se de Cristo e dos santos nos encontros místicos e nos rigores da rotina cotidiana. A par disto, como vimos, o ingresso no convento podia proporcionar às mulheres outras formas de auto-realização, incluindo o exercício de uma relativa autoridade e a aquisição de um certo prestígio e liberdade.

Fontes impressa

Benta do Ceo, Maria. *Jardim do ceo, plantado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da cidade de Braga [...]*. Lisboa: Officina de Manoel Coelho Amado, 1766.

Cardoso, Jorge. *Agiologio lvisitano dos sanctos e varoens llvstres (sic) em virtvde do Reino de Portvgal... / composto pelo licenciado George Cardoso...* Lisboa: Officina Craesbeekiana, 1652-1744.

Ceu, Maria do. *Obras varias e admiraveis*. Lisboa: Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1735.

Ceu, Violante do. *Oitavas a Nossa Senhora da Conceição em aplauzo da Victória de Montes Claros em 17 de Junho de 1665*. Lisboa: Officina de António Craesbeeck de Mello, 1665.

_____. *Parnaso lusitano de divinos e humanos versos*. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1733.

_____. *Rimas várias / Sóror Violante do Céu*; introd., notas e fixação do texto de Margarida Vieira Mendes. Lisboa: Presença, 1994.

Ericeira, Condessa da. *Despertador del alma, al sueño de la vida: en voz de un advertido desengaño*. Lisboa: Empreza de Manuel Lopes Herrera, 1695.

- Espirito Santo, Cecília do. *Colloquios com Christo Crucificado de hum peccador arrependido*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal, 1688.
- Gama, Leonarda Gil da (pseud.). *Astro brilhante em novo mundo, fragrante flor do paraíso plantada no jardim da America: historia panegyrica e vida prodigiosa de Sta. Rosa de Sta. Maria [...]*. Lisboa: Officina de Pedro Ferreira, 1733.
- Jesus Maria, Joseph de. *Espelho de penitentes, e chronica de Santa Maria da Arabida em que se manifestam as vidas de muntos santos varoens de abalizadas virtudes, e outros que pella verdade da Fé sacrificaraõ as vidas destruidas por todos os dias do anno*. Lisboa Occidental: Officina de Joseph Antonio da Sylva, Impressor da Academia Real, 1737.
- Jesus Maria, Joseph de. *Espelho de perfeitadas religiosas, exposição da Segunda Regra de S. Clara....* Porto: Officina de Manoel Pedroso Coimbra, 1743.
- Piedade, Antonio da. *Espelho de penitentes, e chronica da Provincia de Santa Maria da Arrabida da regular, e mais estreita observancia da Ordem do Serafico Patriarca S. Francisco, no Instituto Capucho*, tomo I. Lisboa: Joseph Antonio da Sylva, Impressor da Academia Real, 1728.
- Pimentel, Maria de Mesquita. *Memorial da infancia de Christo e triumpho do divino amor*, Primeira parte. Lisboa: Iorge Rodrigues, 1639.
- Pinheyro, Luis Gonsalves. *Sermam, que pregou [...] na profissam das Madres [...] Francisca Caetana, e Margarida Ignacia, irmãs do autor, no Convento das Religiosas de Santa Monica da Cidade de Lisboa Oriental [...]*. Lisboa: Officina da Musica, 1724.
- Sacramento, Frei Antonio. *Vida Venerável da Madre e Serva do Senhor, Soror Luiza Joana do Carmelo, Religiosa da Ordem Terceira de São Francisco do Mosteiro de Santana de Lisboa, Fielmente Escrita por seu Confessor*. Lisboa: Officina de Antonio Pedroso Galram, 1751.
- Santa Maria, Agostinho de. *Historia da vida admiravel e das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de S. Antonio...* Lisboa: Off. de Antonio Pedroso Galram, 1701.
- Santa Maria, Francisco de. *Ano histórico: diário portuguez, noticia abreviada das pessoas grandes e cousas notaveis em Portugal*. Lisboa: Off. de Joseph Lopes Ferreyra, 1714.
- Santana, Frei José Pereira. *Vida da Insigne Mestra de Espirito, a Virtuosa Madre Maria Perpétua da Luz, Religiosa Carmelita Calçada*. Lisboa: Officina de Antonio Pedroso, 1742.
- Sepulcro, Maria Madalena do. *Ramalhete de flores espirituaes, colhidas do Jardim Serafico, da doutrina de varios padres capuchinhos, para uso das amadas noviças, & professas da Primeira Regra de nossa Madre Santa Clara [...]*, Lisboa: Bernardo da Costa, 1700.

Fontes manuscritas

- Fuzeiro, Nuno Barreto. *Vida da Madre Leocádia da Conceição Religiosa Franciscana do Convento da Madre de Deus de Monchique no Porto*, 1687.
- Menino Jesus, Brites do. *Liuro da relação das couzas memorauens da fundação deste Conv.to de Nossa Sra. da Assupção do lugar de Taboza de Relectas da Ordem de Nosso P.e S. [1703-1769]*.
- Sacramento, Maria do. *Noticia da fundação do Convento da Madre de Deus das Religiozas Descalças de Lisboa, da primeira regra de Nossa Madre Santa Clara... : e de algumas couzas...das vidas e mortes de muitas Madres Santas...escritas por hua freira do mesmo convento...no anno de 1639*.
- São João, Soror Leonor de. *Tratado da antiga e coriosa fundação do Convento de Jesu de Setuval... Composto pella Madre Soror Leonor de S. João Religiosa do dicto convento e Abadessa. Anno de 1630*.

Bibliografia

- Akerberg, Hans. “The *Unio mystica* of Teresa of Avila — Two classical presentations in the light of psychology”. In: Niels Holm (ed.). *Religious ecstasy: based on papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th - 28th of August 1981*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1982, pp. 275-306.
- Algranti, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Editora Hucitec; FAPESP, 2004.
- Barbosa Machado, Diogo. *Biblioteca lusitana histórica, crítica e cronológica*. Lisboa: Academia Real da História Portuguesa, 1930-1935, 4 vols., 2ª ed.
- Baroja, Julio Caro. *Las formas complejas de la vida religiosa: Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal Editor, 1978.
- Bellini, Lígia. “Spirituality and women’s monastic life in seventeenth and eighteenth-century Portugal”. *Portuguese Studies* (Revista da Modern Humanities Research Association, Londres), Vol. 21, 2005, pp. 13-33.
- _____. “‘Penas, e glorias, pezar, e prazer’: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime”. In: Lígia Bellini, Evergton Sales Souza e Gabriela dos Reis Sampaio (org.). *Formas de crer*.

- Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV – XXI*. Salvador: EDUFBA; Corrupio, 2006, pp. 81-105.
- _____. “Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinismo”. *Estudos Ibero-Americanos*, 2006, no prelo.
- Blamires, Alcuin. “The limits of Bible study for medieval women”. In: L. Smith e J. H. M. Taylor (eds.), *Women, the book and the godly* (Selected proceedings of the St. Hilda’s Conference, 1993, vol. 1). Cambridge: D. S. Brewer, 1995, pp. 1-12.
- Chartier, Roger. “As práticas da escrita”. In: Chartier (org.), *História da vida privada 3: Da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 113-161.
- _____. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: Ed. UNB, 1994.
- Crapanzano, Vincent e Garrison, Vivian (eds.). *Case studies in spirit possession*. Nova York e Londres: John Wiley & Sons, 1977.
- Delumeau, Jean. «O prescrito e o vivido». In: Delumeau. *O cristianismo vai morrer ?*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1978, pp. 163-195.
- Eckenstein, Lina. *Woman under monasticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1896.
- Gouveia, António Camões. “O enquadramento pós-tridentino e as vivências do religioso”. In: José Mattoso (dir.). *História de Portugal*, vol. 4: *O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1992, pp. 290-299.
- Harline, Craig. *The burdens of sister Margaret: inside a 17th-century convent*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2000.
- Havelock, Eric A. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. São Paulo: Editora UNESP; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- Jantzen, Grace. “‘Cry out and write’: mysticism and the struggle for authority”. In: L. Smith e J. H. M. Taylor (eds.), *Women, the book and the godly* (Selected proceedings of the St. Hilda’s Conference, 1993, vol. 1). Cambridge: D. S. Brewer, 1995, pp. 67-76.
- _____. *Power, gender and Christian mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- King, Margaret L. *A Mulher no Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- Lewis, I. M. *Ecstatic religion: a study of shamanism and spirit possession*. Londres e Nova York: Routledge, 1989, 2ª ed.
- Malone, Mary T. *Women and Christianity*. Dublin: The Columba Press, 2001-2003, 3 vols.
- Morjão, Isabel. “Entre o convento e a corte: algumas reflexões em torno da obra poética de Soror Tomásia Caetana de Santa Maria”. *Revista da Faculdade de Letras — Línguas e Literaturas*, Anexo V, Porto, 1993, pp. 123-141.
- Ong, Walter J. *Orality and literacy: The technologizing of the word*. Londres e New York: Routledge, 2002.
- Rapley, Elizabeth. *Dévotes: women & Church in seventeenth-century France*. Montreal e Kingston: McGill-Queen’s University Press, 1990.
- Sales Souza, Evergton. *Jansénisme et réforme de l’Église dans l’Empire portugais. 1640 à 1790*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- Saramago, Alfredo. *Convento de Soror Mariana Alcoforado, Real Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição*. Sintra: Colares Editora, 1994.
- Silva Dias, José Sebastião da. *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, 2 vols.
- Studstill, Randall. *The unity of mystical traditions: The transformation of consciousness in Tibetan and German Mysticism*. Leiden e Boston, Brill, 2005.
- Wawrytko, Sandra A.. “The ‘feminine’ mode of mysticism”. In: Donald H. Bishop (ed.). *Mysticism and the mystical experience: East and West*, Selinsgrove: Susquehanna University Press; Londres e Toronto: Associated University Presses, c1995, pp. 195-229.
- Wiessner-Hanks, Merry (ed.). *Convents confront the Reformation: Catholic and Protestant nuns in Germany*. Milwaukee: Marquette University Press, 1998.